



MECAZ KAVRAMI ETRAFINDA OLUŞAN “MECAZIN UMÛMU”, “UMÛMU’L-MECAZ” VE “HAKİKAT İLE MECAZIN CEM’İ” İSTİLAHLARININ KAVRAMSAL ANALİZİ

Conceptual Analysis of the Concepts of “Generality of Majaz”, “Umüm al-Majaz” and “Unity of Truth and Majaz” Formed around the Concept of Majaz

Ünal ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Artvin, Türkiye.

*Asst. Prof., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Artvin, Turkey.*

unalsahinn29@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6741-4943

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2023

Cilt / Volume: 23 Sayfa / Pages: 191-228.

Atıf / Citation: Şahin, Ünal. “Mecaz Kavramı Etrafında Oluşan “Mecazın Umûmu”, “Umûmu’l-Mecaz” ve “Hakikat ile Mecazın Cem’i” İstilahlarının Kavramsal Analizi [Conceptual Analysis of the Concepts of “Generality of Majaz”, “Umüm al-Majaz” and “Unity of Truth and Majaz” Formed around the Concept of Majaz]”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 23 (Haziran / June 2023): 191-228.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1189542>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ünal ŞAHİN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Şer'î hükümlerin kaynağı Kitap ve Sünnetin dilinin Arapça olmasının doğal bir sonucu olarak, Arap diline dair mesâil de fakihler tarafından inceleme konusu yapılmıştır. Arap diline yaklaşımları daha çok istinbat özelinde olan usulcüler, lafızları dilbilimcilerden farklı bir şekilde taksimata tâbi tutmuşlardır. Hanefî usulünde lafzın bir manada istimali (kullanımı) açısından yapılan taksim de bu kabil tasniflerdendir. Bu itibarla lafızlar, hakikat ve mecaz, bunların her biri de sarih ve kinaye olmak üzere toplam dört kısımda ele alınmıştır. Lafzın mecazî anlamda kullanımı çerçevesinde “mecazın (fertlerine delaletinin) umûmu”, “umûmu'l-mecaz” ve “hakikat ile mecazın cem'i” gibi birtakım alt kavramlar oluşmuştur. Bu çalışmada “mecazın (fertlerine delaletinin) umûmu”, “umûmu'l-mecaz” anlayışı, “hakikat ile mecazın cem'inin imkânı” ve bu kavramlar arasındaki ayırım noktaları Hanefîlerin yaklaşımı özelinde ele alınmaktadır. Bununla birlikte ehemmiyetine binaen Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki ihtilaflara da değinilmektedir. Ancak ağırlıklı olarak Hanefî usul kaynaklarının temel alındığı belirtilmelidir. Ayrıca konuyla ilgili örnekler verilmek suretiyle kavramlar ve aralarındaki farkların netleştirilmesine gayret gösterilmiştir. Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasında ihtilaflı konulardan olan mecaz bahsi, ulemanın üzerinde titizlikle durduğu önemli hususlardandır. Mecazın umûmu olduğu Hanefî mezhebinde genel kabul görünürken, Şâfiî mezhebinde ise mecazın umûmu olmadığı fikri benimsenmiştir. Çalışmada ayrıca Hanefî mezhebinin usul eserlerindeki bu görüşün İmam Şâfiî'ye aidiyetindeki problemlere, Şâfiî fakihlerinin konu hakkındaki açıklamalarına ve ilgili nakillere metin içerisinde yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mecaz, Mecazın Umûmu, Umûmu'l-Mecaz, Hakikat ile Mecazın Cem'i.

Abstract

As a natural consequence of the fact that Arabic is the language of the Book and Sunnah, the source of sharī'ah rulings, issues related to the Arabic language were also the subject of study by the jurists. It is seen that the methodologists, whose approach to the Arabic language is more specific to istinbat, classify the words differently from the linguists. In Ḥanafī jurisprudence, the classification made in terms of the usage of the word in a meaning is one of these classifications. In this respect, words are divided into four parts: literal and metaphor, and each of them is divided into explicit and allegorical. In this study, “the umūm of metaphor (its signification to its members)”, the understanding of “umūm al-majaz”, “the possibility of the combination of truth and metaphor” and the points of distinction between these concepts are discussed primarily in terms of the Ḥanafī approach. Due to its importance, the disagreements between the Ḥanafīs and Shāfi'īs are also mentioned. However, it should be noted that it is mainly based on Ḥanafī method's sources. In addition, an effort has been made to clarify the concepts and the differences between them by giving examples on the subject. The issue of metaphor, which is one of the controversial issues between the Ḥanafī and Shāfi'ī madhhabs, is one of the important issues that the scholars emphasize meticulously. While it is generally accepted in the Ḥanafī school that umūm of metaphor exist, the Shāfi'ī school has adopted the idea that umūm of metaphor does not exist. The study, based on the works of methods of the Ḥanafī madhhab, also includes the problems in the attribution of this view to Imam Shāfi'ī, the explanations of the Shāfi'ī jurists on the subject, and the relevant quotations are given in the text.

Keywords: Islamic Law, Majaz, Umüm of Majaz, Umüm al-Majaz, Combination of Truth and Majaz.

Giriş

Mecaz konusu Arap dilinin temel mevzuları arasında olmasının yanı sıra fıkıhın da önemli meseleleri arasında görülmüş, bu sebeple usulcüler tarafından da ele alınmıştır. Mecaz, ayrıca İslâm ilim geleneği içerisinde farklı branşlarda da mevzu bahis edilerek çalışılmıştır. Konu üzerinde bu kadar durulmasının temel sebebi ise Kur'ân ve sünnetin doğru anlaşılma çabasıdır. Naslardaki lafızların da hakikat ve mecaz yönlerinin olması, âlimleri bu kavramı ve etrafında oluşan istilahları incelemeye sevk etmiştir. Klasik dönem eserlerinde bu konuya temasta bulunulduğu gibi modern dönemdeki araştırmacılar tarafından da çeşitli yönlerden incelenmiştir.¹

Mecaz konusu etrafında birçok konu başlığı oluşmuştur. Bunlar arasında özellikle naslarda mecazın varlığı, bir lafızda aynı anda hem hakikat hem de mecazın müteazzir olduğu, mecaz kelimelerin dilde o şekilde mi vaz' olunduğu, mecazın iştirak ve izmâr cinsinden kelimeler ile tearuzu ve mecazın yine yakın anlamsal mecaz ve uzak anlamsal mecaz ile tearuzu gibi daha birçok başlık mecaz kavramı ile ilgili olup, bunlar mezhep uleması tarafından tartışılmıştır. Bu konular fukaha tarafından incelenmiş, mezhebin metodolojisi ve sistemsel yapısı içerisinde ele alınarak çözüm üretilmiştir.² Makalenin konusunu teşkil eden üç

¹ Mecaz bahsi modern dönem araştırmacıları tarafından da çalışmalara konu edinilmiştir. İslâm hukuku alanında akademik düzeyde mecaz hakkında iki doktora, bir yüksek lisans, birkaç da makale yazılmıştır. Diğer disiplinlerde de mecazla ilgili farklı açılardan birçok çalışma yapılmıştır. İslâm hukuku alanında yapılan çalışmalar dikkate alındığında bu makalede daha çok mecaz kavramı etrafında oluşan "mecazın umümü"nu ele alması, "umümü'l-mecaz" ve "hakikat ile mecazın cem'i" istilahlalarının kavramsallaşma sürecini belirtmesi, özellikle Hanefî ve Şâfiî mezheplerindeki farklılıklara işaret etmesi ve söz konusu kavramların birbirleri arasındaki farka temas etmesi bakımından diğer çalışmalardan ayrılmakta ve alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Konu hakkında yapılan çalışmalar için bk. Ömer Faruk Sami, *Hakikat ve Mecazın Tek Bir Lafızda Ortak Kullanılması* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Şükrü Ayran, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); İsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018).

² Rükneddin Ubeydullah es-Semerkindî, *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'id-i-Hanefiyye ve ş-Şâfiyye fi usûli'l-fikh* (İstanbul: Vakfû'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye

kavramın ise mecaz konusu zikredildiğinde en fazla öne çıkan bahislerden olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanlar arasındaki iletişimi sağlayan lafızlar, farklı ilim dallarında çeşitli şekillerde tasnife tâbi tutulmuştur.³ Hanefî mezhebinde lafızların taksimi dilbilimcilerin tasnifinden farklılık arz etmektedir. Dilbilimciler, lafızları bir manaya vaz' edilmeleri açısından mevzu ve mühmel olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁴ Nahiv ilminde ayrıca bir manaya vaz' olunan lafızlar bir açıdan müfred ve mürekkebe şeklinde iki, başka bir itibarla ise isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrıldığı ifade edilmektedir.⁵ Buna nazaran Hanefî usulünde lafızlar, vaz', delâlet/beyan, isti'mâl ve vukûf olmak üzere dört ana bölümde ele alınmıştır. Bunlardan isti'mâl açısından lafızlar hakikat, mecaz şeklinde iki ana bölümde, sonra da her biri sarih ve kinaye olmak üzere toplam dört kısımda incelenmiştir.⁶ Usulcüler mecazı, hakikatten sonra kelimelerin ikinci bölümü olarak tavsif etmişlerdir.⁷ Zira kelimelerde asıl olan hakikattir, mecaz ise arızî bir durumdur ve hakikî mananın murad edilmesine mâni bir karineye ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı bir lafzın hakikat ve mecaz kullanımına ihtimal bulunursa, bu durumda hakikî anlamın tercih edi-

(Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 1/234-251.

³ Sedar Şensoy, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/42.

⁴ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ* (Mısır: Mektebetü's-Saâdet, 1963), 11.

⁵ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-merzîyye fî şerhi'l-Elfiyye* (Midyat: Hükümet, ts.), 1/21-29; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-seniyye bi-şerhi'l-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1433), 14-15; *İknâ'uz-zamîr fî tercemeti nahvi Mir*, çev. Abdulvahid Abdülhak (Karaçi: Kadimi Kütüphane, 1417), 46.

⁶ Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersaadet: Şirket-i Sahafîyye-i Osmâniyye, 1308), 1/28; Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Signâki, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, ed. Muhammed Seyyid Gânat (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/201; Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh* (Katar: Matbaatü't-Davha, 1984), 395; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Misri el-Hanefî İbn Nuceym, *Lübbü'l-usûl* (İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 119.

⁷ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Dârü'l-Marîfe, ts.), 1/171; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersaadet: Şirket-i Sahafîyye-i Osmâniyye, 1308/1890), 2/41; Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli'l-şerâyi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/182.

leceği ifade edilmiştir. Ayrıca mecazın da hakikat gibi lugavî, şer'î, örf-i hâs ve örf-i âm gibi kısımları olduğu kaydedilmektedir.⁸

Mecaz konusu etrafında onunla yakın ilişkili olan ıstılahlar da mezhep literatüründe yerini almıştır. Bu çalışmada mecaz konusu etrafında oluşan mecazın umûmu, umûmu'l-mecaz ve hakikat ile mecazın cem'i konuları Hanefî mezhebi özelinde ele alınacak, her bir ıstılahın fukaha tarafından istimal keyfiyetine temas edilecektir. İstılahların tanım, kapsam ve farkları verilirken Hanefî fakihlerinin görüşleri yoğunlukta olacaktır. Birbirine çok yakın olması sebebiyle karıştırılması muhtemel olan bu kavramlar arasındaki farklılıklara değinilecek ve konu hakkında örneklere yer verilecektir. Böylelikle mecazın fertlerine delaletinin umûmu, umûmu'l-mecaz ve hakikat ile mecazın cem'i kavramlarının netleştirilmesine gayret edilecektir. Hanefî usulcülerinin konu özelinde İmam Şâfiî'nin görüşlerine de temas ettikleri görülmektedir. Çalışmada Hanefî mezhep müktesebatı içerisinde yer alan İmam Şâfiî'nin kavillerine yer verilmiş, öte yandan İmam Şâfiî'ye nisbet edilen söz konusu görüşlerin sıhhat derecesini tespit amacıyla Şâfiî mezhebi kaynaklarına müracaat da ihmal edilmemiştir.

Hanefî mezhebinde her ne kadar mecaz konusu işlense de ilk dönem eserlerinde umûmu'l-mecaz kapsamı ve tarifi tam olarak yapılmamıştır. Mezhep literatüründe umûmu'l-mecaz tanımının zamanla belirginleştiği ve kapsamının netleştirildiği anlaşılmaktadır. Makalede mezkûr kavramın tarihsel süreçte istikrar bulan tarifine yer verilecek, diğer taraftan söz konusu kavramın fukaha tarafından nasıl işletildiğine dair detaylar mezhebin muteber eserleri üzerinden ele alınacaktır.

1. Mecaz

Mecaz etrafında oluşan kavramların daha iyi anlaşılması adına mecazın lügavî anlamına, Hanefî ve Şâfiî mezheplerindeki mecaz kavramının ıstılahî tanımına ve hükmünün ne olduğuna kısa şekilde yer verilecektir. Devamında ise konunun asıl mihverini oluşturan mecaz etrafında teşekkül eden kavramların tarihsel süreç içerisinde kazandık-

⁸ Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011), 1/284-285.

ları anlamlara, mezhepler arasındaki ihtilaflara ve terimler arasındaki farklara işaret edilecektir.

1.1. Mecazın Tanımı

Mecaz kelimesi lügatte “aşmak, geçmek” anlamlarındaki جواز kelimesinden türetildiği ve مَعْلَم vezninde mimli masdar veya ism-i mekân olduğu belirtilmektedir.⁹ Usulcülerin de bu minvalde izahlarının bulunduğu görülmektedir.¹⁰ İstilahî tanımına gelince, mecaz kavramı da diğer birçok kavramda olduğu gibi belirli bir gelişim süreci geçirmiştir. Kavramsal olarak geçirdiği evreler ve mezhep imamlarının mecazı terim olarak kullanımlarına Sami tarafından işaret edilmiştir.¹¹ Mecaz, dil bilginlerince tarif edildiği gibi usul âlimleri tarafından da tanımlanmıştır. Fakihler, kendi mezheplerinin temel kabulleri çerçevesinde mecaz için tanım oluşturmuşlardır.

Debûsî (ö. 430/1039), mecaz kavramını “Konulduğu mananın gayrısı kastedilen lafız”,¹² Pezdevî (ö. 482/1089) “Kendisiyle vaz’ olunduğu mananın dışında bir anlam için kullanılan isim”,¹³ Serahsî (ö. 483/1090) ise “Vaz’ olunduğu mananın dışındaki bir anlamda kullanmak için ödünç alınan her lafız” şeklinde tarif eder.¹⁴ Semerkandî (ö. 539/1144), yaptığı tanımda mecazı “Vaz’ olunduğu mananın gayrısında istimal olunan lafız” olarak zikreder.¹⁵ Rükneddin Semerkandî (ö. 701/1301) mecazı, “Hakikî mahallinin gayrısında kullanılan lafız” şeklinde,¹⁶ Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise “Aralarındaki bir alakadan dolayı vaz’ oldukları mananın dışında kullanılan lafızlara

⁹ Ebü Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420), 64.

¹⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/62; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, 367.

¹¹ Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*, 61-74.

¹² Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 119.

¹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/62. (اسم لما أريد به غير ما وضع له).

¹⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/170. (اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له).

¹⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, 370. (والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له).

¹⁶ Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'id-i-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fi usûli'l-fikh*, 1/204. (لفظ استعمل في غير محله الحقيقي).

verilen isim" ifadeleriyle mecazı tarif etmiştir.¹⁷ Hakikat ile mecaz arasındaki alaka ve münasebetin ise yirmi beş kısım olduğu belirtilmiştir.¹⁸ Usulcüler nezdinde muteber olan alakaların ise özellikle "müşabehet, kevn-i sabık, kevn-i lâhık veya evl, istidat, hulûl, cüz'iyet, sebebiyyet, şartiyyet ve meşrutıyyet" olduğu beyan edilmiştir.¹⁹

Şâfiî fakihlerinden Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370) mecazı, "Bir alakadan dolayı ikinci vaz'ında kullanılan lafız" şeklinde tarif eder. Şarih Zerkeşî (ö. 794/1392) ise zikri geçen tanımın mecazın lügavî, şer'î ve örfî kısımlarını da kapsadığını söyleyerek tarif hakkındaki takdirini dile getirir.²⁰ Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin mecazla ilgili olarak yaptıkları tanımlarda ortak paydanın "vaz' olduğu mananın dışında bir manayı ifade etmek için kullanılması" olduğu ifade edilebilir.²¹ Her iki mezhep fukahasının da yaptığı tanımların bu ekseninde tasavvur olduğu, aralarında birtakım lafzî farklılıklar dışında önemli bir ayrım olmadığı görülmektedir.²²

Tarihsel süreç içerisinde mecaz tanımının daha rafine hale geldiği, ayrıca mecaz etrafındaki istihlamların kavramsallaşma süreçlerinde önemli bir belirginleşme oluştuğu söylenebilir. Hanefî usul eserlerinde

¹⁷ Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşki el-Haskefi, *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr* la birlikte) (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418/1997), 98-99. (اسم لما أريد به غير ما وضع لمناسبة بينهما).

¹⁸ Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mücezz fî usûli'l-fikh* (Dârü's-Selâm, 1990), 149.

¹⁹ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve İstihlâm Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/81.

²⁰ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Teşvîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâceddîn es-Sübki* (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1999), 1/448. (اللفظ المستعمل بوضع). (ثان لعلاقة).

²¹ Mâlikî mezhebinde mecaz için yapılan tanımın da bahsi geçen ortak payda hususunda aynı mahiyette olduğunu söylemek mümkündür. Zira Şâfiî fakihî Sübki, Mâlikî fakihlerinden olan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) eserine yaptığı şerhte de bu durum açıkça görülmektedir. Sübki, İbnü'l-Hâcib'in tarifini ele almakta ve birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak makalenin hacmi ve konu bütünlüğü göz önünde bulundurularak bu kadarla iktifa edilmiştir. Konu hakkındaki tanım için bk. (المجاز: القول المستعمل في غير وضع أول؛ على وجه يضح). Taceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübki, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1/372.

²² Bunun için bk. Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtü'l-vüsûl (Tarsûsi Haşiyesi*yle birlikte) (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 208 (فما استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما); Fahrreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1992), 1/343. (اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي). İbn Nuceym, *Lübbü'l-usûl*, 119; Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mücezz fî usûli'l-fikh* (Beirut: Dârü's-Selâm, 1990), 143.

mana ve muhteva çok yakın olmakla birlikte mecazın farklı tanımlarının yapıldığı görülür. Nitekim yukarıda Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin tariflerinde de bu durum açıkça göze çarpmaktadır. Bununla beraber Hanefî muhitinde genel olarak Pezdevî ve Nesefî çizgisinin etkili olduğu ve usul eserlerinde mecaz tasavvurunun da bu eksende oluştuğunu söylemek mümkündür.²³ Dolayısıyla mezhep literatüründe yapılan tarifler ve konu eksenli açıklamaların *Menâr* merkezli yorumlamalar olduğu ifade edilebilir.²⁴ Hatta bu etki ve çizginin günümüz eserlerine kadar yansıdığı öne sürülebilir.²⁵

1.2. Mecazın Hükmü

Hakikatin hükmü olduğu gibi mecazın da hükmünün bulunduğu ifade edilmiştir. Mecazın hükmünün iki noktada olduğu belirtilmiştir. Bunlardan ilki; mecaz, ister âm bir lafız olsun isterse hâs olsun kullanıldığı o yeni mana için sabit olmasıdır. İkincisi ise hakikî mananın müsemmadan olumsuzlanmasıdır (nefyedilmesidir). Örneğin “Ben kendimi şarap sıkarken görüyorum”²⁶ ayetinde mecaza gidilmiştir. Zira burada sıkılan şey aslında üzumdür. Serahsî'nin de belirttiği üzere burada sıkılan şey biraz bekleyince “hamr” olmasına binaen sıkılan şeye “hamr” tesmiye edilmiştir.²⁷ Dolayısıyla mecazî mananın nefyi mümkün iken, hakikî mana müsemmadan olumsuzlanamamaktadır.²⁸ Söz gelimi bir kimsenin cesur adam için söylediği “Bu aslandır” sözünü, o kimseden olumsuzlamak mümkündür. Ancak yırtıcı hayvan olan aslan için böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü o lafız onun için vaz' olunmuştur. Benzer şekilde bir kimse dedesi olduğu bilinen şahıs için “Bu

²³ Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 145.

²⁴ İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)* (İstanbul: Salah Bilici, 1292), 107; İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 119; Es'adi, *el-Mücezz fi usûli'l-fikh*, 143; Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi usûli'l-fikh* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 332; Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/282.

²⁵ Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/80; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fikh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 474; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 219.

²⁶ Yûsuf 12/36.

²⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/178.

²⁸ Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/292-293.

benim babamdır" dese, bu söz olumsuzlanabilir. Çünkü mezkûr ifade dedeye "baba" denilmesi hususunda mecazdır. Hakikî anlamın aksine mecazî kullanımlarda ise mananın müsemmadan nefyedilmesi mümkündür.²⁹ Eğer mecazî kullanımlarda mana müsemmadan olumsuzlanıyorsa bu durum, o lafzın hakikî anlamda kullanıldığının göstergesi kabul edilmiştir.³⁰

2. Mecazın Umûmu

Mecaz bahsiyle ilgili olarak tartışılan önemli meseleler arasında mecazın (fertlerine delaletinin) umûmunun olup olmadığı konusu yer almaktadır. Bir lafız, mecaz olarak kullanıldığında o lafzın mecazî fertlerinin (mecazen delalet ettiği fertlerin) tümünü kapsayıp kapsamadığı, Hanefiler ve Şâfiîler arasında ihtilaf konusu olmuş ve usul eserlerinde bunlarla ilgili farklılıklar dile getirilmiştir. Hanefî mezhebinin fukaha metoduyla yazılan ve ilk usul eserlerinden kabul edilen Cessâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl*'ünde bu konunun yer almadığı belirtilse de³¹ o, umûmu'l-mecaz için verilen örneği eserinde zikreder ancak terim olarak tasrihte bulunmaz. Cessâs, umûmu'l-mecazda sıkça verilen "Ben şu buğdaydan yemeyeceğim" diyen kimsenin örneğini vermekte ve konu bağlamında Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerini dile getirmektedir.³² Cessâs'ın daha farklı bir bağlamda *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*'sinde de mecazın umûmu için verilen örneği serdederek konuya kısmen işaret ettiğini söylemek mümkündür.³³

Usul eserlerinde konu özelinde genellikle (لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين) "Bir dirhemi iki dirhem ve bir sâ' ı iki sâ' karşılığında satmayınız"³⁴

²⁹ Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/80.

³⁰ Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1/292.

³¹ Ayrân, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*, 108.

³² Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985), 1/78-79.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî* (Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirâc, 2010), 3/21.

³⁴ Aliyyü'l-Kârî, hadisin İbn Ömer (ö. 73/693) tarafından nakledildiğini ve merfû hükmünde olduğunu nakletmektedir. Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Muhtasarı'l-menâr* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2006), 200. Hadis ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de yer almaktadır. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 10/125.

hadisi misal olarak verilmektedir.³⁵ Ancak usul eserlerinde verilen misaller zikri geçen hadislerle sınırlı olmayıp diğer örneklerin varlığı da ilgili çalışmalarda sıralanmaktadır.³⁶ Söz konusu hadiste الصاع/sâ' kelimesi ölçek anlamına vaz' edilmiş olup, burada zikr-i mahal irade-i hâl kabildinden mecaz-ı mürseldir. Yani mahal zikredilip, mecazen mahalle giren şey murad edilmiştir. Usul kaynaklarında zikri geçen bu mecazin umûm ifade edip etmediği yönünde iki görüş öne çıkmaktadır.

Birinci görüşe göre hadiste nehyedilen şeyin sevk edildiği mana olması itibarıyla yiyecek/ta'âm "الطعام" cinsinden kabul edilen şeyler olduğu, bunun dışındakilerin hadiste ifade edilmediği vurgulanmaktadır. Mecazî anlamın umûmîleştirilmesi yoluyla dahi olsa yapılacak herhangi bir ilavenin Şâri'in nassı üzerine ziyade olacağı yönündeki itirazlar karşı argüman olarak öne sürülmektedir.

İkinci görüş olarak ise hadiste zikri geçen "الصاع" lafzının lâm-ı tarifli olarak geldiği, bunun ise Arap dilinde umûm ifade eden lafızlardan olduğu belirtilmektedir. Çünkü mecaz, kelamın iki nevinden birisi olarak kabul edilmektedir. Ebû Hanîfe, zikri geçen hadiste lâm-ı tarifin cins olduğunu ve bununla amel edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca ona göre hadisin bir diğer tariki olan (لا تتبعوا الطعام بالطعام) rivayetinde her ne kadar yiyecekler ile konu tahsis edilmiş olsa da mefhûmu'l-lakabı³⁷ hüccet olarak görmemesi sebebiyle tartılabilecek diğer şeylerin nefyedildiği anlamına gelmediğini belirtmektedir.³⁸ Semerkandî, onun

³⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk Şâfi, *Usûlü'ş-Şâfi* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 43; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/40; Haskefî, *İfâzatü'l-emvâr alâ usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte)*, 100.

³⁶ Konu hakkında diğer örnekler için bk. Ayran, *Haneî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*, 111-115.

³⁷ Mefhûmu'l-lakab: "Bir ismi cinsinin veya ismi şahsinin hükmünü mütenavil olmadığı şeylerden, kimselerden nefy demektir." Bilmen, *Hukûkî İslâmîyye ve İstilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/19.

³⁸ Birazdan zikredilecek olan Semerkandî'nin ifadelerindeki "tahsis" ile murad, umûmî ifadenin tahsisi olmayıp (الطعام/ta'âm gibi) bir ismin tasrih/tansis edilmesi, mefhûmu'l-lakaptır. Bilindiği üzere mefhum türlerinin hiç birisi Haneî fakihlerince istidlal için elverişli kabul edilmemiştir. Hanbelizade Muhammed Şakir, *Fıkıh Usûlü* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 197. Hatta Zeylâi bu hususta icma olduğunu aktarmaktadır. Konu hakkında bk. Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), 1/170; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/13; Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî İbnü's-Sââtî, *Bed'ü'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)* (Câmiatü

bu görüşünü "Bir şey her ne kadar özel isimle veya ondan türetilmiş isimle tahsis edilse de bu durum diğer şeylere geçişine engel değildir" diyerek Ebû Hanîfe'nin görüşünü formüle ettiğini söylemek mümkündür.³⁹ Dolayısıyla Hanefî mezhebinde tartılabilen bütün şeylerin bu kapsamda değerlendirilmesinin önünde herhangi bir engelin olmadığı ifade edilmektedir. Bundan dolayı Hanefîler indinde riba sadece yiyecekler cinsinde sınırlı tutulmamış, ölçülebilen (mekîlât) ve tartılabilen (mevzûnât) şeylerin tamamının bu kapsamda olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Hanefîlere göre mecaz da hakikat gibi dilsel formları taşıdığı anda umûm ifade edeceği genel kabul görmüştür.⁴¹ Hanefî mezhebinde bu çizginin modern dönem usulcülerine kadar devam ettiği söylenebilir. Nitekim Vehbe ez-Zühaylî de (1932-2015) mecaz için, umûmunu gerektirecek şey (muktezi) varsa bir mâni olmadıkça umûm ifade edeceğini vurgulamıştır.⁴²

Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi hadiste belirtilen sâ'ın bir ölçek ismi olduğu, bundan maksadın ise sâ' ile ölçülebilecek şeyler (zıkr-i mahal irade-i hâl kabilinden mecaz) kastedildiği açıktır. Zira tahtadan yapılmış⁴³ ve ölçek olarak kullanılan sâ'ın bizzat kendisinin iki sâ' karşılığında satılmasının cevazı hususunda icma bulunduğu nakledilmektedir.⁴⁴ Yani icma karinesi ile hakikî mananın kast edilmesi mümkün olmayıp, burada mecazî mananın murad edildiği kesinleşmiştir. Konuya mezhebin usul eserlerinde olduğu gibi fûrû kitaplarında da temas edilmektedir. Söz gelimi Serahsî (ö. 483/1090) ve Zeylaî (ö. 743/1343) sâ' lafzından maksadın bizzat ölçünün kendisi olmayıp sâ' ile ölçülebilen şeyler olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁵ Bu sebeple hadisteki sâ' ile

Ümmü'l-Kura, 1985), 1/272; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006), 2/163.

³⁹ Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fî beyânî'l-kavâ'idî'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh*, 1/146.

⁴⁰ Hamed Ubeyd el-Kübeysî, *Usûlü'l-ahkâm ve turuku'l-istinbât fî't-teşri'i'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru's-Selâm, 2004), 370-371; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006), 2/18.

⁴¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/40.

⁴² Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/291.

⁴³ Molla Civen, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)* (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmüdiyye, ts.), 1/158.

⁴⁴ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 109.

⁴⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mesûlât* (Beyrut: Dârü'l-

mecazî olarak mahal zikredilip o mahal içerisine girmeye muhtemel her şey kastedilmiştir. Dolayısıyla mecazî manada olan “sâ” ile ölçülebilecek şeylerin tamamının bu kapsama dâhil olduğu yani mecazın umûm ifade ettiği kaydedilmektedir.

Hanefî usul eserlerinde konu özelinde İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) de görüşüne temas edilmektedir. Bunun klasik dönem eserlerinin birçoğunda yer alması, mezhepler arasındaki metodolojik farkı ve bundan ortaya çıkan fer'î meselelerin anlamlandırılması adına özellikle vurgulandığı anlaşılmaktadır. Pezdevî,⁴⁶ Serahsî,⁴⁷ Neseî⁴⁸ ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi Hanefî usulcülerin tamamı bu ayrımı zikretmektedir.⁴⁹ Konuyla yakından ilintili olması hasebiyle aşağıda bu bahse de Hanefî ve Şâfiî usul eserleri çerçevesinde temas edilecek, görüşün İmam Şâfiî'ye aidiyeti ele alınacak ve mecazla ilgili diğer iki kavrama da yer verilecektir.

Zikri geçtiği üzere Hanefî mezhebinde mecaz bir ifadenin fertlerine delaletinin umûmu olduğu kabul edilmiş ve meseleler de ona göre tasavvur olunmuştur. Neseî, *Menâr*'da İmam Şâfiî'nin mecazın “zarurî olması nedeniyle umûm ifade edemeyeceği” görüşünde olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁰ Aynı şekilde Rükneddin es-Semerkandî,⁵¹ Molla Fenârî (ö. 834/1431),⁵² İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Hamevî (ö. 1098/1687) de bu görüşü İmam Şâfiî'ye nisbet ederek aktarmıştır.⁵³

Menâr'ın aslı olarak kabul edilen⁵⁴ Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'ünde ise bu görüş “İmam Şâfiî'nin ashabından bazısına” nisbet edilerek aktarılmaktadır. Mezhebin muhakkik usulcülerinden Serahsî'nin de söz konusu fikri İmam Şâfiî'nin ashabına izafe ederek vermesi, görüşün İmam

Marife, 1414/1993), 12/112; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik fî şerhi Kenzî'd-dekâik*, 4/86.

⁴⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/40.

⁴⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171.

⁴⁸ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 108.

⁴⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 229.

⁵⁰ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 108.

⁵¹ Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fî beyâni'l-kavâ'id-i-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fıkh*, 1/144.

⁵² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi fî usûli's-şerâiyi*, 2/182.

⁵³ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyüni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 3/292.

⁵⁴ Ferhat Koca, “Menârü'l-Envâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/118.

Şâfiî'ye aidiyetini iyice zayıflatmaktadır.⁵⁵ Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) de konuya dair herhangi bir itirazda bulunmayarak dolaylı da olsa Pezdevî'ye tâbi olduğu görülmektedir.⁵⁶ Bu düşüncenin İmam Şâfiî adına sabit olmadığı, Tefâtânî (ö. 792/1390) tarafından da nakledilmektedir.⁵⁷ İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) *Tağyirü't-tenkih*'te söz konusu görüşün Şâfiî mezhebinin kitaplarında yer almadığını ifade etmiş ve Şâfiîlerin hadisteki ifadeyi sâ' ile sınırlandırmalarının gerekçesi olarak ribanın illetinin yiyecek maddesi (tu'm) olmasıyla ilişkilendirmiştir.⁵⁸

Molla Cîven (ö. 1130/1718), *Telvih*'teki ifadelere yer vermiş ve bunun İmam Şâfiî'ye "iftira olduğunu" ileri sürmüştür.⁵⁹ Haskefî (ö. 1088/1677), Şâfiî mezhebinde mecazın umûmu olduğu görüşünü "esah" olarak takdim etmektedir.⁶⁰ Bahrülulûm Leknevî'nin (ö. 1225/1810) de mecazın umûmu olmadığı görüşünü yine İmam Şâfiî'ye değil de bazı Şâfiî fukahasına nisbet ederek vermesi mezkûr iddiayı güçlendirmektedir.⁶¹

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise *Nesemâtü'l-eshâr*'da nüsha farklılıklarına değinmekte, İmam Şâfiî'nin de bu hususta Hanefî imamlar gibi düşündüğünü, hatta Tâceddîn es-Sübkî'nin onun adına nakledilen görüşü zayıf bulduğunu ve mecazın umûmu olduğu görüşünü tashih ettiğini nakletmektedir.⁶² Abdülhalim el-Leknevî (ö. 1285/1868) daha da ileri giderek, Şâfiî fukahasına nisbetini dahi reddederek bunun kabul görmediğini ifade etmekte, Şâfiî mezhebi kaynaklarında buna dair herhangi bir emarenin olmamasını da söz konusu görüşe destek olarak ileri sürmektedir.⁶³ Özetle mecazın umûmu olmadığı görüşünün İmam

⁵⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/171.

⁵⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/41.

⁵⁷ Sa'deddîn Tefâtânî, *Şerhü't-Telvih ale't-tavzîh li-metni't-Tenkih fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/176.

⁵⁸ İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Tağyirü't-tenkih fi'l-usûl* (İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1308/1890), 40.

⁵⁹ Molla Cîven, *Nüru'l-Envâr* (*Keşfü'l-esrâr*'la birlikte), 1/158.

⁶⁰ Haskefî, *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr* (*Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr*'la birlikte), 100.

⁶¹ Abdülalî Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/184.

⁶² Haskefî, *İfâzatü'l-envâr*, 99-100.

⁶³ Muhammed Abdülhalim el-Leknevî, *Kameru'l-akmâr Haşiyetü li Nüri'l-Envâr* (İstanbul:

Şâfiî'ye aidiyeti hususunda Hanefî fakihlerinin müttelik olmadıkları yukarıdaki nakillerden anlaşılmaktadır.

Mecazın umûm ifade edip etmediği ve bu hususta İmam Şâfiî'nin görüşünün ne olduğu konusu Şâfiî usul kaynaklarında da ele alınmaktadır. Muhakkik Şâfiî usulcülerinden Zerkeşî, eserinde konuya müstakil başlık altında yer vermektedir. Zerkeşî, İbnü's-Sem'ânî'den (ö. 489/1096) naklen,⁶⁴ konu hakkında Şâfiî usulcülerinin iki görüşü bulunduğunu belirtmektedir. Bu görüşlerin ilkinde mecazın umûmunun olmadığı nakledilirken, ikinci görüşte ise mecazın umûmu olduğu kabul edilmekte ve Arapların bu yönde kullanımı bulunduğu dikkat çekilmektedir.⁶⁵ İmam Şâfiî'nin eserlerinde mecazın umûmu olmadığı yönünde bir görüş aktarılmadığı Zerkeşî tarafından özellikle vurgulanır. Bununla beraber o, gerekli formlar oluştuğunda mecazın da umûm ifade edeceğini söylemekte ve bu görüşü sahih olarak nitelendirmektedir.⁶⁶ Bu açıdan Şâfiî fukahasının da mecazın umûmu olduğunu kabul ettiği görülmektedir.

Bazı Şâfiî usulcülerine nisbet edilen, mecazın umûm ifade etmediği görüşünü savunanlar ise, mecaza gidilen noktaların hakikat ile amel imkânı olmayan yerler olduğu ifade edilmiştir. Yani mecazın zarurî bir delalet şekli olduğunu, (ittifakla kabul edilen ve zaruretlerin miktarlarınınca takdir edileceği hakikatinde istinaden) mecazî manaya delaletin zaruret miktarınca tayin edilmesi ve umûma gidilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁶⁷ Zira zaruretlerin miktarlarınınca takdir edileceği asıldır. Ancak zaruret sebebiyle mecaza gidildiği görüşü Hanefî fakihleri tarafından açık bir dille reddedilmiştir. Söz gelimi İbnü's-Sa'âtî (ö. 694/1295), "Bize göre [zaruret sebebiyle mecaza gidilmesi] zarurî değildir" demekte ve hakikat olan lafızların belli sebepler ile umûm ifade

Mekrebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1/156.

⁶⁴ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temimî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü' u'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/170.

⁶⁵ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Dâru'l-Kütübî, 1994), 4/21.

⁶⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 4/22.

⁶⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 4/21; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâceddîn es-Sübkî*, 2/646; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 108.

ettiklerini, aynı sebeplerin mecaz için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁸

Mecazın umûmunun olmadığı kabul edilmesi durumunda, tartılabilecek şeylerin tümünde faizin cereyan edip etmediği meselesi de ortaya çıkmaktadır. Zira bahsin uzantısında fukahanın temasta bulunduğu fer'î mesele olarak bu konu zikredilmektedir. Şâfiî usulcülerinden mecazın umûmu olmadığını kabul edenlere göre yiyecek maddesi olmayan ve ölçüle (sâ' ile) ölçülüp satılabilecek mallarda faizin cereyan etmeyeceği sonucu çıkmaktadır. Molla Cîven, konu hakkında şu ifadelerle yer vermektedir:⁶⁹

Şâfiî'ye göre, [geride zikri geçen hadîsteki] sâ' ifadesi ile sadece taâm [yiyecek maddesi] anlamı kastedilmektedir. Yani [hadîs], bir sâ' içindeki taâmı iki sâ' içindeki taâma satmayınız [demektir]. Çünkü mecaz [İmam Şâfiî'ye göre] ancak hâs olabilir. Biz [Hanefîler] ise, sâ' ile ölçülebilecek her şeyi takdir ediyor [ve bu kapsamda görüyor]uz. Yani [hadîs], sâ' ile tartılan şey ister yiyecek maddesi [taâm] olsun, isterse gayrısı olsun bir sâ' karşılığında iki sâ' satmayınız [demektir].⁷⁰

Molla Cîven, devamında sâ' lafzının Şâfiîler tarafından gıda maddesi olarak belirlenmesinin nedenini ise faizin illeti olmasıyla açıklar. Çünkü Şâfiîlere göre ribanın illeti (tu'm) yiyecek maddesidir. Bundan dolayı Şâfiîlere göre aralarında fazlalık olsa dahi kireç vb. şeylerin birbiri karşılığında fazladan (تفاضل) satılması caiz iken, Hanefîler mecazın umûmuyla amel etmekte ve bu satışın riba içermesi dolayısıyla caiz olmadığını düşünmektedirler.⁷¹ Cessâs da zikri geçen hadise işaret etmekte ve mekîlât olan şeylerin birbirleriyle fazlalık olarak satılmasının haram olduğunu

⁶⁸ Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1985), 1/50-51.

⁶⁹ Molla Cîven her ne kadar söz konusu görüşü İmam Şâfiî'ye isnad ederek verse de onun mecazın umûmunu kabul ettiği yönündeki görüşünün baskın olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla burada verilen şeyler Molla Cîven'in İmam Şâfiî'nin mecazın umûmu olmadığı görüşünü kabul ettiği ve bu görüşü ele alarak karşılaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde Molla Cîven hem bu görüşü İmam Şâfiî'ye iftira olduğunu nakletmesi hem de yukarıdaki ifadelerle yer vermesi tenakuz olarak görülmektedir.

⁷⁰ Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)*, 1/158. (Metinde geçen "الحال" lafzı "hulûl eden, içerisine giren" anlamında kullanılmıştır. İfadenin "peşin olmak" şeklinde anlaşılmasına müsait olması nedeniyle bu açıklamaya gidilmiştir.

⁷¹ Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)*, 1/158.

açıkça belirtmektedir. Gerekçe olarak ise o, lafzın umûmuyla amele işaret etmektedir.⁷² Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Kudûrî (ö. 428/1037) de mekîlât (ölçülebilen) cinsinden olan tüm şeylerde faizin illeti olarak söz konusu hadisi delil getirmektedir.⁷³

Mecazın umûmu olmadığını savunanların öne sürdükleri gerekçelerde iki nokta öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki; yukarıda da temas edildiği gibi mecazın zaruret hallerinde kullanılması görüşüdür. İkinci gerekçe ise, hakikatte olduğu gibi umûm ifade edecek zaid dilsel delaletlerin varlığının mecazda kabul edilmemesidir. Şâfiî usulcülerinin mecazın umûmu olmadığı görüşünde dayanak noktası olarak kabul edilebilecek bu iki hususa Hanefî usulcülerini tarafından cevaplar verilmiştir. Bunlardan ilkinde Nesefî, Kur'an'da birçok yerde mecaz örnekleri bulunduğunu söyleyerek itirazını dile getirmiş, *Menâr* şerhlerinde de Şâfiîlerin mezkûr görüşü bu yönde eleştirilmiştir.⁷⁴ Özetle mecazda zaruretin varlığının kabul edilmesi durumunda Yüce Allah için zarureten bahsetmek durumunda kalınacağı, O'nun ise zarureten münezzehe olduğu şeklinde yanıt verilmiştir.⁷⁵ Zeylaî ise zarurî olması gerekçesiyle mecazın umûmunun kabul edilmemesini şu ifadelerle eleştirmiştir:

Zarurî olduğundan dolayı mecazın umûmu yoktur denilemez. Çünkü biz, mecazın hakikat gibi umûmu olduğunu söylüyoruz. Zira hakikat bizzat hakikat olduğundan dolayı değil de ancak kendisi üzerine zaid bir şeyden dolayı umûm ifade eder. Mecaz da bu hususta hakikat gibidir. Dolayısıyla mecaz da [hakikat gibi] umûm ifade eder.⁷⁶

İkinci görüş için Hanefîler, “الصاع” kelimesindeki elif-lam gibi dilsel faktörler tamam olduğunda (vaz'-ı şahsî olması açısından) hakikatin umûm ifade ettiği gibi aynı durumun (vaz'-ı nevî olması itibarıyla) mecaz için de geçerli olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁷ Nitekim

⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi*, 3/21.

⁷³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2004), 5/2294.

⁷⁴ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 108-109; İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 147; Haskefî, *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte)*, 100.

⁷⁵ Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)*, 1/157.

⁷⁶ Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 4/86.

⁷⁷ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 108.

Arapçada nefiyden sonra gelen nekre bir kelimenin vaz'ın nevilerine dâhil olması açısından âm lafız olarak kabul edildiği malumdur.⁷⁸ Aynı durumun mecaz için de geçerli olmaması için bir neden yoktur. İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) de bu noktada, hakikat ifade eden lafızlar gramer açısından şartlar tamam olduğunda nasıl umûm ifade ediyor ve bununla amel vacip oluyorsa, benzer şekilde mecazda da şartlar tamamlandığında mecazın umûm form kazanacağını ve onunla amelin vacip olacağını söylemektedir.⁷⁹

Mecaz kavramı etrafında oluşan bir diğer terim ise umûmu'l-mecazdır. "Mecazın umûmu" ile "umûmu'l-mecaz" kavramları her ne kadar aynı gibi görünse de aslında birbirinden farklı istihlaldır. Aşağıda umûmu'l-mecazın mezhebin usul eserlerindeki kavramsallaşma sürecine ve iki kavramın birbirinden farklı olduğu noktalara değinilecektir.

3. Umûmu'l-Mecaz

Kavram olarak umûmu'l-mecazın ilk dönem mezhep literatüründe zikredildiğini söylemek pek mümkün olmamakla birlikte, konu özeinde verilen örneklerin kurucu imamlar dönemi eserleri içerisinde yer aldığı görülür.⁸⁰ Ayrıca mezhebin klasik dönem usul eserlerinde de bazı fer'î meselelerin gerekçelendirilmesinde bu kavramın kullanıldığı göze çarpar.⁸¹ Bununla birlikte yine de erken klasik dönem eserlerinde umûmu'l-mecaz için efradını câmi ağyarını mâni bir tarif ortaya konduğunu söylemek zordur. Söz gelimi Semerkandî, umûmu'l-mecazı ele aldığı yerde İmam Şâfiî'nin konu hakkındaki ifadelerini aktararak başlar ve Hanefî mezhebinin görüşünü nakleder fakat herhangi bir tarif belirtmez.⁸² Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) *et-Telvîh* isimli haşiyesinde: "Umûmu'l-mecaz, dâbbe lafzının örfen (mecaz-i örfî) yeryüzün-

⁷⁸ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/97-98.

⁷⁹ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 108.

⁸⁰ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/270.

⁸¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/176; Buhârî, *Keşfü'l-estâr*, 2/50; Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, 2/835.

⁸² Semerkandî, *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'idî'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fi usûli'l-fikh*, 1/1144-146.

de depreşen canlılarda kullanımında olduğu gibi⁸³ lafzın, hakikî mananın, kendisinin fertlerinden biri olduğu mecazî manada kullanılmasının cevazı hususunda tartışmaya mahal yoktur” diyerek umûmu’l-mecaza dair kayda değer kısmî tarif yaptığı söylenebilir.⁸⁴ Yine Tefâtânî, umûmu’l-mecaz için “Tek başına hakikî manayı murad etmeyi engelleyen bir karinenin varlığına bağlı” olmasını umûmu’l-mecazın gereklerinden sayar.⁸⁵ Yapılan bu yorum ve çıkarsamalar, umûmu’l-mecazın tanımı için zemin oluşturmuştur.

Tarihsel süreçte umûmu’l-mecaz için daha belirgin tanımın Aynî (ö. 855/1451) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. O, umûmu’l-mecaz için mecazî mananın hakikati de kapsadığını söylemekte, “Umûmu’l-mecaz, dâbbe lafzının kullanımında olduğu gibi [bir lafzın] mecazî manada istimal edilmesidir ki, hakikî mana (murad edilmeksizin) mecazî mananın fertlerinden biri olur”⁸⁶ diyerek tanımı daha da netleştirdiği görülmektedir. Aynî, tarifte “الدابة” lafzını örnek olarak vermektedir. Dâbbe, yeryüzünde sürünen her hayvan için hakikî manayı ifade ederken, dört ayaklı hayvanları ifade etmesi hususunda ise mecazîdir. Her iki kapsamı da içine alacak şekilde kullanımı da umûmu’l-mecaz için örneklik teşkil etmektedir. Aynî’nin yine umûmu’l-mecaz için tanım sayılabilecek “Mecazî mananın hakikat ve mecazdan daha genel bir manaya hamledilmesi” şeklindeki ifadeleri de her ne kadar ilk tarifi gibi dakik bir tanım değilse de kavram için kapsam belirlemesi hususunda kayda değer kayıtlardır.⁸⁷ Aynî, öte yandan hadisleri şerh ederken mezheplerce umûmu’l-mecazın işletildiği noktalara da işaret etmekte-

⁸³ Dâbbe/الدابة lafzı hakikat-i lügaviyye olarak “yeryüzünde depreşen canlı” anlamına vaz’ edilmiştir. Hakikî manası dikkate alındığında at, sığır vb. dört ayaklı hayvanlarda kullanımı mecazîdir. Aynı zamanda bu mecazî mana, örfî manası dikkate alınıp da lügavî anlamından sarf-ı nazar edilmesi durumunda ise örf-i hakikat (hakikat-i örfiyye) adını alır. Bu durumda artık hakikat-i lügaviyye anlamı olan “yeryüzünde depreşen canlı” anlamına delaleti, mecaz-i örfî diye tesmiye olunur. Ve bu mecaz-ı örfî manasında kullanıldığı durumlarda, örf-i hakikî manası olan sadece dört ayaklı hayvanlara kastedilmeksizin şümulü ise umûmu’l-mecaz olur.

⁸⁴ Tefâtânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, 1/161.

⁸⁵ Tefâtânî, *Şerhü’t-Telvîh ale’t-tavzîh*, 1/163. (توقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده).

⁸⁶ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 4/214.

⁸⁷ Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahihî’l-Buhârî*, 5/172.

dir.⁸⁸ Bunlarla birlikte Aynî'nin ifadelerinin *Tenkîh* ve *Telvîh* ekseninde yorumlamalar ve kavramsallaştırmalar olduğu aşikârdır. Devam eden süreç içerisinde umûmu'l-mecazla ilgili müstakil risalelerin kaleme alındığı ve konunun orada tartışıldığı müşahede edilmektedir. Osmanlı şeyhülislâmlarından Minkârîzâde'nin (ö. 1088/1678) umûmu'l-mecazla ilgili risalesi bunun örneklerindedir. Minkârîzâde, risalesinde *Menâr* metnini esas alarak orada geçen bir ifade etrafında konuyu ele almaya çalışmış, Mergînânî (ö. 593/1197) ve İbn Melek'in görüşlerine atıfta bulunmuştur.⁸⁹

Müteahhir dönem Hanefî usulcülere de umûmu'l-mecaz için kısmî tarif sayılabilecek kayıt ve açıklamalarda bulunmuşlardır. Söz gelimi Molla Hüsrev de isim vermeksizin Teftâzânî'nin ifadelerine yer verir.⁹⁰ O, umûmu'l-mecaz için "(Hakikî mana irade edilmeksizin) hakikî manaya da şamil olan umûmî bir mananın irade edilmesi" olarak,⁹¹ Molla Hüsrev'in çağdaşlarından Kirmastî (ö. 900/1494) ise "Mecazî anlamda kullanılan bir lafzın, hakikî ve diğer mecazî bir mananın ondan bir fert olması" şeklinde açıklamada bulunur.⁹²

İbn Nüceym tarafından yapılan umûmu'l-mecaz tarifleriyle artık kavramın kapsamı ve sınırlarının netleştiği söylenebilir. O, *Fethü'l-ğaffâr*'da umûmu'l-mecazı "Bir lafzın mecazî manada kullanılmasıyla beraber hakikî mananın onun fertlerinden bir fert olması" şeklinde tarif etmiştir.⁹³ İbn Nüceym'in bu tanımının Hanefî mezhebinde kabul gördüğü

⁸⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, 1/95, 5/172, 17/245, 20/4, 158, 21/203, 208, 23/97.

⁸⁹ Yahya b. Ömer b. Ali Şeyhülislam Minkârîzâde, *Risâle-i Minkârîzâde el-Müteallika [bi] Umûmî'l-mecâz* (Süleymaniye, Tırnova, 1864), 120b, 121a, vd. Minkârîzâde, risalesinde *Menâr*'dan naklettiği "يوم يقدم فلان" ifadelerinden hareketle konuyu ele alarak tartışmaktadır. Söz konusu ifadeler özelinde hem mütekaddim hem de müteahhir dönem fakihlerinin de açıklamaları olduğu görülmektedir. Debûsî, Serahsî, Abdülaziz el-Buhârî ve Fenârî gibi isimler de bu örnek üzerinden konuya açıklık getirmek istemiş ve Hanefî mezhebinin özellikle hakikat ve mecaz cem' etmeyerek umûmu'l-mecaz ile amel ettiğine vurguda bulunmuşlardır. Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, 121; Serahsî, *Usûli's-Serahsî*, 1/175; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/50-51; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î fi usûli's-şerâ'î*, 2/186.

⁹⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 230.

⁹¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 231.

⁹² Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî, *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdetü'l-usûl* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 36-37.

⁹³ Zeynüddîn İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 150, 154; İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 126.

ve daha sonraki Hanefî usulcülerin de bu tanıma odaklandıkları ifade edilebilir. Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) *Muhtasaru'l-Menâr* şerhinde,⁹⁴ Haskefî, *İfâzatü'l-Envâr*'da İbn Nüceym'in tarifini tekrar etmekle yetinirken,⁹⁵ Bahrülulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810), umûmu'l-mecaz için; "Hakikî mana kendisinin bir ferdi olacak şekilde hem hakikî manaya hem de gayrısına şamil olan mecazî bir mananın kastedilmesi" şeklindeki tarife eserinde yer verir.⁹⁶ Abdülhalim Leknevî (ö. 1285/1868) de diğer tariflerde olduğu gibi "Hakikî mananın mecazî mananın fertlerinden bir fert olmasını" umûmu'l-mecazın şartı olarak zikreder.⁹⁷ Mezhebin birikimsel süreci içerisinde verilen tanım ve örneklerin hemen hemen tüm eserlerde benzer şekilde olduğu görülmektedir.

Son dönemde kaleme alınan eserlerde de umûmu'l-mecazın tanımının yapıldığı müşahede edilmektedir. Örneğin Büyük Ali Haydar Efendi (1837-1903), umûmu'l-mecazı; "Lafzın hem mana-yı hakikîsinin ve hem de mana-yı mecazîsinin umûm efradına âm ve şamil olan (mecazî) bir mana-yı umûmî kast ve irade etmeye derler" şeklinde tarif eder.⁹⁸ *Mecelle* şarihi Ali Haydar Efendi (1853-1935) ise "Bir lafızdan bir manayı e'am kast edilmektir ki, o mana-yı e'ammın bazı envai hakikat ve bazı envai mecaz olur. Binaen aleyh umûmu mecazda hakikat ile mecazın [arası] cem' edilmiş olmaz"⁹⁹ ifadelerine yer vermektedir. Ali Haydar Efendi'nin naklettiği mezkûr ifadelerin *Netâicü'l-efkâr*'dan alındığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Zikri geçen iki tarifte de süreç dikkate alındığında

⁹⁴ el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-menâr*, 203.

⁹⁵ Haskefî, *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr* (*Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr*'la birlikte), 104.

⁹⁶ Leknevî, *Fevâihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, 1/185.

⁹⁷ Muhammed Abdülhalim el-Leknevî, *Kameru'l-Akmâr Haşiyetü li Nûri'l-Envâr* (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1/165.

⁹⁸ Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.), 219.

⁹⁹ Eminefendizade Küçük Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniye: Marbaa-i Ebüzziya, 1330), 1/62 (Madde12'nin şerhinde).

¹⁰⁰ Şeyh Mustafa b. Hamza Kuşadalı Adalı, *Netâicü'l-efkâr şerhi İzhârî'l-esrâr*, 1267, 4. Baştan beri verilen süreçle birlikte daha rafine hale gelen tanımın görülmesi, konunun daha iyi anlaşılması için Ali Haydar Efendi'nin naklettiği ifadelerin verilmesi uygun görülmüştür. Ali Haydar Efendi'nin eserinde şu ifadeler yer almaktadır: "عموم المجاز؛ عبارة عن أن يستعمل اللفظ في معنى كلي شامل للمعنى؛ صاحب الجرأة والقوة، فإن هذا المعنى يتناول الرجل الشجاع الذي هو الحقيقي والمجازي وذلك كإطلاق لفظ أسد على المجترئ أي؛ صاحب الجرأة والقوة، فإن هذا المعنى يتناول الرجل الشجاع الذي هو المعنى المجازي والحيوان المفترس الذي هو المعنى الحقيقي للفظ الأسد."

çok büyük oranda belirginleşme olsa bile kısmî bir eksiklik olduğu ifade edilmelidir. Zira tariflerin, efradını câmi ağıyarını mâni bir şekilde yapılması gerektiği bilinen bir husustur. Söz konusu tariflerdeki eksikliğin ise "Hakikî mana murad edilmeksizin" kaydı olduğu belirtilmelidir. Bu kayıttan maksat şudur: "Falancanın evine ayağımı koymayacağım" diyerek yemin eden kimsenin kastı, o eve girmekten kendini engellemektir. Bu şekilde yemin eden kimse, zikri geçen sözü söylerken girmenin hakikî manası olan çıplak ayakla girmeyi kast etmese dahi mezkûr söz buna şamildir. Fakat bu kapsama dâhil olması, hâlifin kastı olmaksızın gerçekleşmektedir. Ancak görüldüğü üzere gerek Büyük Ali Haydar Efendi'nin gerekse Küçük Ali Haydar Efendi'nin tariflerinde bu kısma (kayıt) herhangi bir vurgu yapılmaz. Dolayısıyla bu açıdan yapılan tanımların dakik bir tarif olmadığını söylemek mümkündür.¹⁰¹

Konunun daha iyi anlaşılması ve mezhebin genel tutumunun iyice netleştirilmesi için Hanefî mezhebinde verilen örneklerden bazılarına temas edilecektir. Mezhepte hüsn-i kabul görmüş *Menâr* metni ve şerhlerinde genel olarak umûmu'l-mecaz için verilen örnek şudur: Bir kimse "لا أضع قدمي في دار فلان" "Falancanın evine ayağımı koymayacağım" diyerek yemin etse, Hanefiler bu lafzın her iki kısmında da umûmu'l-mecazı işletmektedirler.

İlk bölümde "vaz'u'l-kadem" in (لا أضع قدمي), örf-i hakikî¹⁰² anlamı çıplak ayakla yürüyerek eve girmek iken, mecazî anlamı ise, zikri sebep (لا أضع قدمي) irade-i müsebbeb (الدخول مطلقاً) kabilinden hem örf-i hakikî manası olan çıplak ayakla yürüyerek, hem de ayakkabı ile, binek sırtında ve benzeri diğer şekillerde eve girmeye şamil olan "mutlak duhul" olduğu belirtilmiştir.¹⁰³ Aliyyü'l-Kârî, hâlifin "Ayağımı koymam" şeklinde yemin ederken herhangi bir niyetinin olmaması durumunda söylenilen-

¹⁰¹ Tüm bunlarla birlikte günümüzde kaleme alınan fıkıh literatüründe de konuya dair tariflerin mevcut olduğu görülmektedir. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 31/11.

¹⁰² "Örf-i hakikî: Lafzın vaz' olunduğu aslı manadan, kullanımın fazla olmasından dolayı başka bir manaya nakledilmesidir. Böylelikle aslı mana terk edilmiş olmaktadır." Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ* (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/361.

¹⁰³ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 114-115; İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, 154; Haskefi, *İfâzatü'l-envâr*, 104-105.

lerin yani umûmu'l-mecazın işletileceğini söylemektedir. Ancak hâlif yemin ederken bizatihi çıplak ayakla basmayacağına niyet etse sonra “ayakkabıyla veya binek üzerinde” eve girse, yemininde hânis olmayacağı, ayrıca hâlifin bu sözünün hem diyâneten hem de kazâen kabul edileceği ileri sürülmektedir.¹⁰⁴ İmam Muhammed (ö. 189/805), zikri geçen sözü söylediği esnada yürüyerek girmeyi kastetse, ancak kastettiği yere binek üzerinde girse, bu durumda yemininde hânis olmayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁵

İkinci kısımda ise (في دار فلان), hâlifin zikri geçen sözünün hakikî delaleti evin “falanca kişinin” mülkü olduğu yönündedir. Zira “falancanın evi” ifadesi mülk karinesidir. Dolayısıyla hâlifin bu ifadesinin hakikî anlamı mülkü ifade eder ve o evin sahibine nisbeti hakikîdir. Ancak burada örflü/âdet karinesi ile mecazen umûmî mana olan “meskenin nisbeti” murad edildiği için bu ifade, hakikî mananın yanında icâre ve âriyet gibi diğer nisbet vasıtalarına da şamil olur. Hanefîler, hâlifin “Falancanın evine girmem” sözünün kapsamının hem hakikî hem de (icâre veya âriyet gibi) mecazî mülke şamil olması dolayısıyla her ne surette olursa olsun, hâlifin o eve girmesiyle yemininde hânis olacağı hükmüne varmışlardır. Hatta bu hususta Hanefî kaynakların ittifak halinde oldukları dahi söylenebilir.¹⁰⁶

4. Hakikat ile Mecazın Cem'inin İmkânı ve Bu Konudaki Yaklaşımlar

Mecaz kavramı etrafında oluşan bir diğer konu da hakikat ve mecazın cem'i meselesidir. Hakikat ile mecazın cem'i Hanefî ve Şâfi mezhebi arasında önemli tartışma konularından birisidir. Konu, usul-i fıkhıta

¹⁰⁴ el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-menâr*, 206.

¹⁰⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 3/270.

¹⁰⁶ Burhânüddîn (Burhânü's-Şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî, *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/321; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/352; Siracüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısıri İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/67; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/583; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Dârü'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 3/760.

ele alındığı gibi tefsir açısından da inceleme konusu edinilmiştir. Mecaz konusu bağlamında Kur'an'da mecazın varlığı problemi¹⁰⁷ ve hakikat ile mecazın cem' edildiği örnekler ilgili çalışmalarda ele alınmıştır.¹⁰⁸ Aynı şekilde konu, usulcüler ve müfessirler nezdinde incelendiği gibi dilbilimciler tarafından da tetkik konusu yapılmıştır.¹⁰⁹ Özellikle dilde kullanımının az olduğu, belagat kitaplarında hiç yer verilmediği, ahkâma etki etmesi sebebiyle de konunun daha çok fukaha ve usulcüler tarafından ele alınarak işlendiği ileri sürülmüştür.¹¹⁰ Ayrıca mecazla ilgili kavramlar müstakil çalışmalarda ele alınmış ve özellikle mecaz terimi etrafında oluşan bu istihlamlardaki yanlış kullanımlara dikkat çekilmiştir.¹¹¹ Biz bu başlık altında yanlış kullanımlardan sarf-ı nazar edecek, mezheplerin konu hakkındaki telakkilerine ve ortaya çıkan ihtilaflara yer vereceğiz. Zira konu özelinde Hanefî usulcülerinin net çizgilerle ayrımı ve iki kavram arasındaki farkı açıklamaya yönelik ifadelerinin olduğu görülmektedir.

Hakikat ile mecazın cem'i tek bir lafız ve tek bir irade ile hem hakikî hem de mecazî mananın kastedilmesi anlamında kullanılan bir terimdir. Hakikat ile mecazın cem'inin imkânsız olduğu Hanefî mezhebinde genel kabul görmüştür. Debûsî, bunu hakikat ve mecazın muhtelif olmaları ile gerekçelendirir.¹¹² İbnü's-Sa'âtî, Hanefî imamları ve Mu'tezile'nin çoğunluğu nezdinde hakikat ile mecazın tek bir lafızda tek bir irade ile toplanmasının sahih olmadığını, ancak İmam Şâfi'nin buna cevaz verdiğini nakleder.¹¹³ Nesefî, hakikat ve mecazın cem'inin "müstehtâl/imkânsız" olduğunu söyler. Şarih Haskefi, konu hakkında *Mir'âr*'ta da yer alan "لا تقتل أسدا" örneğini nakleder.¹¹⁴ Molla Hüsrev'in de belirttiği üzere burada "esed" lafzının vaz' olunduğu hakikî mana, yırtıcı bir hayvan olan aslan içindir. Aralarındaki şecaat vafındaki müşabe-

¹⁰⁷ Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*, 172-177.

¹⁰⁸ Sami, *Hakikat ve Mecazın Tek Bir Lafızda Ortak Kullanılması*, 72 vd.

¹⁰⁹ Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*, 41.

¹¹⁰ Sami, *Hakikat ve Mecazın Tek Bir Lafızda Ortak Kullanılması*, 45.

¹¹¹ Osman Aktaş-Mahmut Samar, "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Mart 2022), 163.

¹¹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, 120.

¹¹³ İbnü's-Sââtî, *Bed'î u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*, 1/51-52.

¹¹⁴ Haskefi, *İfâzatü'l-envâr*, 101.

het/benzerlik alakasından dolayı “cesur adam” kastedilmektedir.¹¹⁵ Dolayısıyla bir kimsenin “Aslanı öldürme!” dediğinde bundan aynı anda hem yırtıcı bir hayvan türü olan aslanı hem de cesur adamı kastetmiş olması imkânsızdır. Hanefiler lafızlardaki manaları kişinin üzerindeki elbiseye benzetmişler ve bir elbisenin aynı anda hem mülk hem de âriyet olması nasıl imkânsız ise hakikat ile mecazın cem’ edilmesinin de mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Mezhep içerisinde İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) bu hususta Hanefîlerin genelinden ayrılmaktadır. Ona göre hakikat ve mecazın bir arada toplanması her ne kadar lügat itibarıyla imkânsız olsa da aklen mümkündür. Şarih Emîr Padişah da (ö. 987/1579) “Biz müfred lafızlar dışında [tesniye ve cemi’lerde], hem aklen hem de lügaten hakikat ile mecazın cem’ine cevaz verdik” diyerek müellifin ilgili kavlinin şerhi bağlamında mezkûr ifadelerle yer vermektedir.¹¹⁶ Bu görüş, ne Hanefîlerin yaklaşımında olduğu gibi mutlak nefy ne de Şâfiîlerin telakki ettikleri gibi mutlak kabulün dışında, her iki bakış açısını da kayıtlar mahiyette farklı bir üçüncü yaklaşım olduğu aşikârdır.

Konu ile ilgili olarak Şâfiî usulcülerinin Hanefî fakihlerine yönelttiği eleştiriler arasında hakikat ile mecazın cem’i reddedildiği halde buna riayet edilmediği, aksine bazı fer’î meselelerde cem’ edildikleri, dolayısıyla bu noktada tutarlı olmadıkları iddiası yer almaktadır. Bu iddialara genel olarak Hanefî mezhebi tarafından furûatta hakikat ile mecazın cem’ edilmediği bilakis umûmu’l-mecaz ile amel edildiği belirtilmek suretiyle cevaplar verilmiştir. Aşağıda hakikat ile mecazın cem’ini kabul edenler ve etmeyenlerin delillerine temas edilecek ve konunun netleştirilmesine gayret gösterilecektir.

4.1. Hakikat ile Mecazın Cem’ini İmkânsız Kabul Edenler

Hanefîler ve kelamcılar nezdinde hakikat ile mecazın aynı anda, tek ıtlakta cem’i kabul edilmemiştir.¹¹⁷ Öte yandan yukarıda zikredi-

¹¹⁵ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 229.

¹¹⁶ Muhammed b. Mahmûd Buhârî Emîr Padişah, *Teysirü’l-tahrîr şerhi alâ kitâbi’l-tahrîr* (Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1931), 2/40.

¹¹⁷ Zühaylî, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 1/295.

lenlerin dışında dilcilerin cumhuru, Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ve Şâfiîlerden de muhakkik âlimler, hakikat ile mecazın aynı anda tek itlakta toplanamayacağını ifade etmişlerdir.¹¹⁸ Hanefî usul eserlerinde bu hususta genellikle zikri geçen elbise örneği verilmektedir.¹¹⁹ Söz gelimi Serahsî, konu hakkında bir elbisenin aynı anda bir kimse üzerinde hem mülk hem de âriyet olarak bulunmasının imkânsızlığına işaret etmekte ve bu misali hem usulünde¹²⁰ hem de *el-Mebsût*'ta zikretmektedir. Serahsî, hakikat ile mecazın tek kelimedeki cem' olmasının "tasavvur olunamayacağını"¹²¹ ve bunun "müteazzir" olduğunu özellikle vurgulamaktadır.¹²² Dolayısıyla bir kelimedeki aynı anda hem hakikî hem de mecazî mananın murad edilmesi imkânsız görülmüştür.

Hakikat ile mecazın cem' edilemeyeceği ile ilgili birçok fürû ihtilaf ortaya çıkmaktadır. Bunlar içerisinde serdedilen misallerden birisi de şudur: Çocukları ve torunları olan bir kimse evladına vasiyette bulunsa, bu vasiyet Hanefîlere göre torunları kapsamaz. Zira o kimsenin çocukları için "evlat" lafzını kullanması hakikat, torunları için kullanması ise mecazdır. Ancak (mûsî) vasiyet eden kimsenin çocukları ölmüş, torunları ise hayatta olursa bu durumda mûsînin sözünü geçersiz kılmamak için evladının evladına yani torunlarına "Evlatlarıma vasiyet ediyorum" şeklindeki sözünün geçerli olduğu ifade edilmiştir.¹²³

Hanefî mezhebinde genel kabul, mutlak olarak (ister tek mahalde, isterse de muhtelif mahallerde olsun) aynı anda tek bir lafızla ve tek bir irade ile hem hakikat hem de mecazın kastedilemeyeceği görüşüdür. Ancak Serahsî, "Tek bir lafızla tek bir mahalde hakikat ile mecazın cem'inin caiz olmadığını, fakat muhtelif mahallerde olurlarsa bunun caiz olacağını"¹²⁴ bilgisini aktarmakta ve bunu bazı Irak Hanefî fukahası-

¹¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, 2/406; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâceddîn es-Sübkî*, 1/479; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/268; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, 8/993.

¹¹⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/173; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/47; Emîr Padişah, *Teyşîrü't-tahrîr*, 2/38; Haskefî, *İfâzatü'l-envâr*, 102.

¹²⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/177.

¹²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/184.

¹²² Serahsî, *el-Mebsût*, 29/141.

¹²³ Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 2/17.

¹²⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/177.

na nisbet etmektedir. Onlara göre ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ “Anneleriniz, kızlarınız size haram kılındı”¹²⁵ ayetinde sadece anneleriniz ve kızlarınız ifadelerinin bulunduğunu ancak annenin hakikat, ninenin ise mecaz tarihiyle bu haramın kapsamına girdiği kaydedilmektedir. Aynı şekilde ayette “kızlarınız” ifadesi yer almakta ancak kızların kızları ve oğulların kızları da mecaz yoluyla bu kapsama dâhil olmaktadır. Ayetteki “kızlarınız” ifadesi sulb yoluyla olan kızları ifade etmesi bakımından hakikat, evlatların kızlarını barındırması açısından ise mecazdır. Serahsî, diğer bir örnek olarak da ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ “Babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin”¹²⁶ ayetini delil getirmektedir. Serahsî, mezkûr örnekleri serdettikten sonra Iraklı bazı Hanefîlerin, “Biz anladık ki, bir lafızla farklı mahaller olunca hakikat ve mecazın cem’i caizdir. Bu durumda bir mahalde hakikat diğer yerde ise mecaz kastedilmiş olur” ifadelerine yer vermektedir.¹²⁷ Hanefîlerin geneli ise ninelerin ve kız evlatlarının nikâhlanmasının haram olduğu hükmünü bu yaklaşımla değil, ya bunların haramlığına dair sabit olan icma ile veya söz konusu ayetlerdeki (الأم) kelimesini “asıl”, (البنات) kelimesini ise “fer” anlamlarına hamlederek veyahut hala ve teyzenin haramlığına dair nasların delâletü’n-nasları ile istinbat etmektedirler.¹²⁸

Hanefî mezhebindeki genel kabul ise yukarıda da değindiğimiz gibi, ister tek mahalde, isterse muhtelif mahallerde olsun mutlak olarak, hakikat ve mecazın aynı anda tek ıtlakta cem’inin caiz olmadığı yönündedir. Hakikat ile mecaz birlikteliği şeklinde anlaşılabilir yerlerde ise Hanefî kaynakların özellikle umûmu’l-mecaz ile amel edildiğine vurgusu oldukça güçlüdür. Zira hakikat ile mecazın cem’i ile amel, mezhebin temel kabullerine aykırıdır. Bundan dolayı Hanefî mezhep müktesebatının hemen hepsinde hakikat ile mecazın cem’ edilerek amel olduğu şeklinde anlaşılmaya müsait yerlerin, umûmu’l-mecazın işletildiği özellikle ifade edilmektedir.¹²⁹

¹²⁵ en-Nisâ 4/23.

¹²⁶ en-Nisâ 4/22.

¹²⁷ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/177.

¹²⁸ Buhârî, *Keşfü’l-estâr*, 2/47.

¹²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/181; Burhânüddîn (Burhânü’ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî fî’l-fikhi’n-Nu’mânî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003),

4.2. Hakikat ile Mecazın Cem'ini Mümkün Kabul Edenler

Hanefî mezhebinde hakikat ile mecazın cem'inin imkânsız görülmesine karşın,¹³⁰ Şâfiî mezhebinde ise hakikat ile mecazın cem' edilebileceği kabul görmüştür. Ayrıca İmam Şâfiî, Şâfiî fukahasının çoğunluğu, ehl-i hadisin geneli, Cübbâî (ö. 303/916) ve Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) hakikat ve mecazın cem'ini caiz gördükleri kaydedilmektedir.¹³¹ Kirmastî, onların hakikat ile mecazın cem'i olarak düşündükleri şeylerin aslında umûmu'l-mecaz olduğunu ileri sürmektedir.¹³²

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin cumhuru hakikat ile mecazın birbirine zıt iki manada olmaması şartıyla cem' edilebileceğini kabul ederler ve bu hususta ise Nisâ suresindeki ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ "Allah size, çocuklarınız hakkında emreder"¹³³ ve ﴿لَا تَسْتَمُ النَّسَاءُ﴾ "kadınlara dokunduğunuzda" âyetlerini delil olarak zikrederler.¹³⁴ İlk ayette çocuktan maksadın kişinin kendi sulbünden evlatları kastedilirken, mecazen evladının evladı yani torunları da bu kapsamda görülmüştür. İkinci ayette ise "lems"ten maksadın el ile dokunmak hakikî anlamını oluştururken cinsel birlik ise mecazî anlam olarak kastedilmiştir.¹³⁵

Hakikat ile mecazın cem'ini kabul eden Şâfiîler bu hususta ayetlerden delil getirmekte ve ilgili ayetlerde aynı anda tek kelimedede hem hakikî hem de mecazî anlamın kullanıldığını iddia etmektedirler. Bunlar arasında özellikle Bakara suresindeki ﴿أَهْبُطُوا﴾ ve yine Nisâ suresinde-

4/300; Zeylâî, *Tebyinü'l-hakâik*, 2/101, 103, 6/204, 3/134, 162; Aynî, *el-Binâye*, 6/189, 13/475; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/99, 4/403, 8/558; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/564; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Dârü'l-Fıkr-Kahraman Yayınları, 1992), 3/760, 6/695; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/176, 199; Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, 121; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/57, 87.

¹³⁰ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 110.

¹³¹ Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl*, 1/279; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkh*, 2/399-408; Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/301-302; Kirmastî, *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdeti'l-usûl*, 36.

¹³² Kirmastî, *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdeti'l-usûl*, 36.

¹³³ en-Nisâ 4/11.

¹³⁴ en-Nisâ 4/43.

¹³⁵ Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkhî'l-İslâmî*, 2/16.

ki ﴿لَا تَسْتُمُّ النَّسَاءَ﴾ ayetlerinin¹³⁶ örnek olarak verildiği görülmektedir.¹³⁷ İlk ayette Allah'ın hitabının Hz. Âdem'e olduğu halde bunun içinde Hz. Havva'nın ve şeytanın da bulunduğu belirtilmektedir. Kullanılan form cemi müzekker sığası olup, müzekkerler için hakikî, müennesler için ise mecazî olarak tek bir lafızda aynı anda cem' edilmiştir. Buna dair İbn Melek, açıklamalarını dile getirirken,¹³⁸ Aliyyü'l-Kârî ise zikri geçen ayette tağlîb yapıldığını, mecazî kullanım olduğunu ve hakikat ile mecazın aynı anda tek kelimedede cem' edilmediğini açıkça ifade etmektedir.¹³⁹

İkinci ayette ise “لامس” fiiliyle kastedilen şeyin cima olduğu icma ile sabittir. Dolayısıyla “lâmese” fiilinin aynı anda hem dokunmak hem de cima için kastedilerek söylenmiş olması Hanefilerce imkânsız görülmüştür. Zira icma, hakikî anlam olan “dokunmak” manasının anlaşılmasına engel karineyi teşkil etmektedir. Ayetin devamında cünüp kimse için ittifakla teyemmümün caiz olduğunun belirtilmesi de buradaki “lems” ile kastedilen şeyin cima olduğuna ayrı bir delil olarak dile getirilmektedir.¹⁴⁰ Tek bir lafız ve tek bir irade ile hakikat ile mecazın cem'ini caiz gören Şâfiîler, çıplak tene dokunmakla normal abdestin, cima etmek suretiyle de gusül abdestinin bozulacağını söylemişlerdir. Bu görüş Molla Cîven tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: Eğer dokunmak suretiyle abdest bozulacak olursa, bu durumda teyemmüm ondan halef olmuş olur. Hâlbuki teyemmüm ayetin sibakından anlaşıldığı üzere cünüplüğün halefî olarak zikredilmiştir.¹⁴¹ Konu hakkında verilen örnekler bununla sınırlı olmayıp *Menâr*'da bahsi geçen misalle birlikte üç farklı temsil daha ele alınır ve her birinde hakikat ile mecazın cem' edilemeyeceği ispatlanmaya çalışılır.¹⁴²

¹³⁶ el-Bakara 2/36, en-Nisâ 4/43.

¹³⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/121; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*, 2/391; İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*, 111.

¹³⁸ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 111.

¹³⁹ el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-menâr*, 202.

¹⁴⁰ İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 113; Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhil-İslâmî*, 1/295.

¹⁴¹ Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr*'la birlikte), 1/163.

¹⁴² İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek*, 111-113; Haskefî, *İfâzâtü'l-envâr*, 101-103; Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr*'la birlikte), 1/162-164.

5. Umûmu'l-Mecaz ve Hakikat ile Mecazın Cem'i Arasındaki Fark

Mezhep literatüründe iki kavram arasındaki fark İbn Âbidîn tarafından net ifadelerle ortaya konulmuştur. O, hakikat ile mecazın cem'i ile umûmu'l-mecaz arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

Umûmu'l-mecazda (mecazî mana ile) hakikî mananın kendisinin fertlerinden biri kılındığı, her ikisinde tahakkuk eden (ortak) bir mana kastedilir. Ancak hakikat ile mecazın cem'i bunun hilafıdır. Çünkü hakikat ile vaz'-ı aslî (vaz'-ı şahsî), mecazda ise ikinci vaz' (vaz'-ı nevî) kastedilmektedir. Bu her ikisi de birbirinden farklı ayrı iki kullanımdır.¹⁴³

Yani, bu durumda (hakikat ile mecazın cem'inde) hakikat ve mecazı cem' eden, her ikisinde tahakkuk eden ortak bir mananın murad edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Şâfiîlerce ﴿لَا مَسْئَمَةَ النَّسَاءِ﴾ kavli-i şerifinden hem "dokunmak" hem de "cima etmek" anlamlarının aynı anda kastedilmesinde olduğu gibi. Ancak Hanefîler mezkûr ayetteki hakikî mananın "dokunmak", mecazî anlamın ise "cima etmek" olduğunu ifade etmektedirler. Binaenaleyh Hanefî fakihleri, aynı lafızda tek bir irade ile hakikat ve mecazın cem' edilemeyeceğini, ayetteki "lems/dokunmak" ile cimanın kastedildiğini, bunun ise icma ile sabit olduğunu nakletmişlerdir.¹⁴⁴

Sonuç

Mecaz kavramı ve mecaz etrafında oluşan bazı terimlerde Hanefî ve Şâfiî fakihleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde şartları taşıdığı anda mecazın umûmu olduğu fikri genel kabul görünürken, Şâfiî mezhebinde ise mecazın umûmu olmadığı fikri benimsenmiştir. Her ne kadar bu görüş İmam Şâfiî'ye nisbet edilerek nakledilse de söz konusu iddianın ona aidiyetine dair ulemanın farklı beyanları olduğu eserlerde görülmektedir. Hanefî fakihlerinin de bu hususta farklı nakilleri bulunmaktadır. Söz gelimi Pezdevî ve Serahsî gibi âlimler bu görüşü Şâfiî'nin ashabına nisbet ederken, Molla Fenârî, İbn Nüceym ve Hamevî gibi

¹⁴³ İbn Âbidîn, *Reddül'-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1/94.

¹⁴⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/49.

isimler ise İmam Şâfiî'nin kavli olarak nakletmektedirler. Bahsi geçen rivayetler incelendiğinde nisbetin İmam Şâfiî'ye aidiyetinin bir hayli problemlili olduğu anlaşılmaktadır. Gerek her iki tarafın gerekse Şâfiî fakihlerinin nakillerine bakıldığında mezkûr görüşün ona ait olmadığı kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

Hanefîlerin bu hususta özellikle mecazı da hakikat gibi kelamın bir kısmı kabul etmesi ve dilsel formları taşıması durumunda mecazın umûm ifade edeceği argümanlarıyla konuyu ele alması, Şâfiî fakihlerine göre daha ikna edici olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Şâfiî fakihlerince mecazın umûmu olmaması durumunun “zaruret” ile gerekçelendirilmesine, Hanefî fakihleri tarafından verilen cevapların da aynı şekilde daha iknaî olduğu söylenebilir.

Mecazın umûmu ile umûmu'l-mecaz her ne kadar birbirine yakın olarak gözükse de aslında iki kavram arasında büyük fark bulunmaktadır. Mecazın umûmunda mecaz olan lafzın mecazî mananın fertlerine delaletinin umûmu gündeme gelirken, umûmu'l-mecazda ise hakikî mananın mecazî anlamın kapsamına dâhil olup olmadığı ele alınmaktadır. Bu açıdan iki kavramın birbirinden farklı şeyler olduğu belirtilmelidir.

Hanefî mezhep metinlerinde hakikat ile mecazın cem' edilemeyeceği temel prensip olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Hümâm istisna edilecek olursa, mezhepte bu hususta ittifak olduğunu dahi söylemek mümkündür. Mezhebin usul eserlerinde de konu bu kabul üzerine işlenmektedir. Nesefî'nin hakikat ile mecazın cem' edilemeyeceğini “müstehîl/ imkânsız” olarak nitelemesi Hanefî mezhebinin bu husustaki tutumunu büyük oranda yansıtmaktadır. Bu mevzuda mezhep metnlerinin söz birliği içinde oldukları müşahede edilmektedir. Konu özelinde getirilen örnekler ve tasavvur olunan meseleler de bu kabul esas alınarak oluşturulmuş ve ona göre hüküm verilmiştir.

Umûmu'l-mecaz ve hakikat ile mecazın cem'i kavramlarının birbirinden farklı olduğu, mezhep fukahasının bu ince ayrımı gözeterek hüküm beyan ettiği ve mezhep sistematığında bu hususun oldukça dikkate alındığı belirtilmelidir. Fakat Şâfiî fukahası, Hanefîlerin teo-

ride her ne kadar hakikat ile mecazın cem'ini caiz görmeseler de pratikte buna uymadıklarını ifade ederek onlara eleştiriler yöneltmişlerdir. Hanefî fukahası ise bunun aslında hakikat ile mecazın cem'i değil, bilakis umûmu'l-mecaz ile amel olduğu şeklinde cevaplamışlardır. Aksi halde yani, umûmu'l-mecaz ile amelin kabul edilmemesi durumunda mezhep usulündeki temel kabulün hilafına hareket edilmiş olacaktır. Bu ise hakikat ile mecazın cem' edilmesinin kabul edildiği anlamına gelmektedir ki, bu durum hiçbir Hanefî usulcüsü tarafından dile getirilmemiştir. Aksine hakikat ile mecazın cem'i olarak anlaşılabilir noktalarda umûmu'l-mecaz ile amel edildiği mezhep usulcüleri tarafından açıkça söylenmiştir. Zira aksi bir tutum mezhebin temel kabullerine ve mezhep imamlarının sistematğine aykırıdır.

Mecazın umûmu ve hakikat ile mecazın cem'i kavramlarının birbirlerinden farklılıklarına gelince, mecazın umûmunda lafzın delaletinin mecazî mananın tüm fertlerini kapsayıp kapsamadığı konunun mihrini oluşturmaktadır. Hakikat ile mecazın cem'inde ise bir lafzın (tek iradede) aynı anda hem hakikî hem de mecazî manasının kullanılması kastedilmektedir. İlkinde hakikî anlam hiç gündeme gelmezken, ikinci kavramda ise hakikî ve mecazî mananın her birinin beraberce kastedilmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu iki ıstılah arasında belirgin bir mübâyanet mevcuttur.

Kaynakça

- el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
İknâu'z-zamîr fi tercemeti nahvi Mîr. çev. Abdulvahîd Abdülhak. Karaçi: Kadimi Kütüphane, 1417.
- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin. *et-Tuhfetü's-seniyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1433.
- Adalı, Şeyh Mustafa b. Hamza Kuşadalı. *Netâicü'l-efkâr şerhu İzhâri'l-esrâr*. 1267.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Aktaş, Osman - Samar, Mahmut. "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve

- Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (Mart 2022), 151-174.
- Ali Haydar Efendi, Eminefendizade Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. Kostantiniye: Matbaa-i Ebüzziya, 1330.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Arar, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Aynî, Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ayran, Şükrü. *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-esrâr*. Dersâadet : Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Büyük Ali Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye -Dârü's-Sirac, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-. *Tâkvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Emîr Padişah, Muhammed b. Mahmûd Buhârî. *Teysîrü't-tahrîr şerhi alâ kitâbi't-tahrîr*. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1931.

- Es'adî, Muhammed Ubeydullah el-. *el-Múcez fî usûli'l-fikh*. Dârü's-Selâm, 1990.
- Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-. *Gamzu uyûmi'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî el-. *İfâzatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr (Hâşiyetu Nesemâtü'l-eshâr* la birlikte). Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut-İstanbul: Dârü'l-Fıkr-Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf. *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. Mısır: Mektebetü's-Sâadet, 1963.
- İbn Melek, İzzeddin Abdülatif b. Abdülaziz b. Emineddin. *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*. İstanbul: Salah Bilici, 1292.
- İbn Nüceym, Siracüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî. *Lübbü'l-usûl*. İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Bed'ü'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*. Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1985.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *Şerhu Muhtasari'l-menâr*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.
- Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü'l-Bekâ el-. *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ. Müessesetü'r-Risâle*, ts.
- Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Tağyirü't-tenkîh fi'l-usûl*. İstanbul : Cemâl Efendi Matbaası, 1308.
- Kirmastî, Yusuf b. Hüseyin el-. *Zübdetü'l-vüsûl ilâ umdeti'l-usûl*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.

- Koca, Ferhat. "Menârü'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/118-119. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrîd*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2004.
- Kübeysî, Hamed Ubeyd el-. *Usûlü'l-ahkâm ve turuku'l-istinbât fi't-teşrii'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü's-Selâm, 2004.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-. *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalim el-. *Kameru'l-Akmâr Haşiye li Nûru'l-Envâr*. İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- Minkârîzâde, Yahya b. Ömer b. Ali Şeyhülislam. *Risâle-i Minkârîzâde el-Müteallika [bi] Umûmi'l-mecâz*. Süleymaniye, Tırnova, 1864.
- Molla Cîven. *Nûru'l-Envâr (Keşfü'l-esrâr'la birlikte)*. İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli'ş-şerâyi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâti'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesi'yle birlikte)*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâti'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesi'yle birlikte)*. y.y., ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Sami, İsmetullah. *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Sami, Ömer Faruk. *Hakikat ve Mecazın Tek Bir Lafızda Ortak Kullanılması*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr Temîmî Mervezî. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. Katar: Matbaatü't-Davha, 1984.

- Semerkandî, Rükneddin Ubeydullah es-. *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'idil-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fi usûli'l-fıkh*. İstanbul: Vakfû'd-Diyâneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414.
- Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. ed. Muhammed Seyyid Gânat. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *el-Behcetü'l-merzıyye fi şerhi'l-Elfiyye*. Midyat: Hükümet, ts.
- Sübkî, Taceddin Ebî Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-. *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fıkh)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Şakir, Hanbelizade Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Şâşî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Şensoy, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhü't-Telvîh ale't-tavzîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkh*. Dârü'l-Kütübî, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-. *Teşvîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' li-Tâceddin es-Sübkî*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1999.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006.

Zühaylî, Vehbe ez-. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011.

Summary

Issues related to the Arabic language were studied in detail by Islamic scholars. This is because the language of the Qur'ân and Sunnah is Arabic. In particular, the words were analyzed in detail by the fuqaha and the possibilities of the Arabic language were used to the fullest, especially in terms of their effect on the rulings. However, the jurists' research and classification of language differs from the classification of linguists or logicians. For example, in Ḥanafî jurisprudence, words are discussed in four main sections: waz', declaration, isti'mâl, and wukûf. Of these, in terms of usage, the words are analyzed in two main sections as literal and metaphor, and then in four sections, by subdividing each of them into explicit and allegorical. The concept of metaphor has been discussed by linguists and jurists and many concepts have emerged around it. The differences and divergence around the concept of metaphor are also seen among the sects. There are many debates and disagreements between the Ḥanafî and Shâfi'î sects on the subject. Among these debates, some important issues are the generality of metaphor, the generality of metaphor, and the unity of truth and metaphor. While it is generally accepted in the Ḥanafî school that metaphor includes individuals (i.e., umûm of metaphor exists), the Shâfi'î school has adopted the idea that umûm of metaphor does not exist. The issue of Imam Shâfi'î's opinion on the inclusion of individuals in metaphor is also discussed in the Shâfi'î method's sources, but different narrations from him are reported in the works. Two views are transmitted from him on this matter. First one is reported that umûm of metaphor does not exist, while in the second view, it is accepted that umûm of metaphor exists and it is pointed out that the Arabs use it in this way. Imam Shâfi'î's (d. 204/820) opinion is also mentioned in the

Ḥanafī works on the subject. The fact that this is included in most of the works of the classical period seems to have been emphasized in order to make sense of the methodological difference between the sects and the related issues that arise from it. For example, all Ḥanafī jurists such as al-Pazdawī (d. 482/1089), al-Sarakhsī (d. 483/1090), al-Nasafī (d. 710/1310), and Mullā Ḥosraw (d. 885/1480) mention this distinction. Another concept that emerged around the concept of metaphor is *umūm al-majaz*. Although it is not possible to say that *umūm al-majaz* as a concept was mentioned in the early sectarian literature, it is seen that the examples given on the subject are included in the works of the founding imams. This concept has become more to the forefront in the process and there have been debates between Ḥanafī and Shāfiī jurists on the subject. Another important and controversial concept around the concept of metaphor is the issue of the unity of truth and metaphor. The combination of literal and figurative is one of the most important debates between the Ḥanafī and Shāfiī schools. The subject has been analyzed not only in *usul al-fiqh* but also in terms of *tafsir*. It is possible to divide the scholars into two categories regarding the combination of literal and figurative. The combination of literal and figurative is a term used in the sense that both literal and metaphorical meanings are meant with a single word and a single will. It is generally accepted in the Ḥanafī madhhab that the combination of literal and metaphorical is impossible. However, it is accepted in the Shāfiī school that literal and metaphor can be combined. It is also recorded that Imam Shāfiī, the majority of the Shāfiī jurists, the majority of Ahl al-Ḥadīth, al-Jubbāī (d. 303/916) and al-Qādī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025) considered the combination of literal and metaphor is permissible. There are many jurisprudential disputes about whether to combine literal and metaphorical speech, and the sects put forward their own arguments. These arguments are supported by Qur'ānic verses and other arguments. In the texts of the Ḥanafī sect, it is accepted as a basic principle that truth and metaphor cannot be combined. This assumption is also treated in the methodological works of the madhhab. al-Nasafī's characterization

of the impossibility of combining reality and metaphor as “impossible” largely reflects the Ḥanafī school’s stance on this issue. In places that can be understood as the combination of literal and metaphor, the Ḥanafī sources emphasize that they act with *umūm al-majaz*. This is because practicing the combination of literal and metaphor is contrary to the basic assumptions of the madhhab.