

AYNÎ'NİN MECAZİ YORUMLAMA YÖNTEMİ*

ÜSMETULLAH SAMİ

OKT.DR. ,ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ.
u.sami@atauni.edu.tr

Özet

Bu makalede dilde ve dinde mecazın varlığını kabul eden görüşün bir savunucusu olan Bedreddin Aynî'nin mecaz konusuyla ilgili tanımlamalarına ve Fıkıh ilmi ile ilgili bazı konulardaki mecazî yorumlarına yer verilecektir. Hemen belirtmeliyiz ki müellifin doğrudan Fıkıh usûlüyle ilgili bir kitabı bulunmadığı için bu lafızları birer ıstılah olarak müstakil bir şekilde ele alıp tanımlamamıştır. Fakat o, şerh ettiği metinlerde mecazî bir kullanım geçtiğinde mutlaka konuyla ilgili usûl bilgilerine de yer vermiştir. Müellif aynı zamanda mecazın kapsamı ve hükmü hususlarında meydana gelen fikhî ihtilafları da değerlendirmiştir. Aynî konunun bütünü ile ilgili mükte-sebatı aktardıktan sonra, itiraz ettiği noktaları belirtmiş ve benimsediği görüşleri de gerekçeli olarak açıklamıştır. Bu çalışmada Aynî'nin mecaz ile ilgili görüşlerinin yanı sıra onun lafızları açıklama yöntemine de yer verildi.

Anahtar Kelimeler: Bedreddin Aynî, Mecaz, Fıkıh, Usûl, Dil, Din, Üslup

AYNÎ'S METHOD OF METAPHOR INTERPRETATION

Abstract

In this article, the descriptions about metaphor and metaphoric comments in certain topics related to fiqh discipline of Badruddin Aynî, who is the supporter of the notion accepting the existence of metaphor in language and religion, take place. It is crucial to state that since he does not have any books about the method of fiqh directly, he has not defined these wordings as a term separately. However, when he uses a metaphor in his texts, he has included methodological information about the topic. Furthermore, he has evaluated the disputes about fiqh related to the scope and provision of metaphor. After Aynî conveys all the information about the topic, he has expressed the points which he objected and explained the views he adopted with their reasons. This study gives place to Aynî's method of wording explanation as well as his views about metaphor.

Key Words: Badruddin Aynî, Metaphor, Fiqh, Method, Language, Religion, Style

* Bu makale 06.10.2016 tarihinde Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Gaziantep'te Dini Hayat" konulu uluslararası sempozyumda sunulan "Bedreddin Aynî'nin Mecaz Anlayışı" isimli tebliğ metninin ilavelerle yeniden düzenlenmiş halidir.

Giriş

Bilindiği üzere lafızlar ve lafızların delâleti konusu genelde bütün dillerde özeldir ise Arap dili belâgatında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Çalışma alanımız olan İslâm hukukunun temel bilgi kaynağı, Allah'ın keliması olması yönüyle belâgatın zirve noktasını temsil eden Kur'ân'dır. Bir söz mucizesi olan Kur'ân, Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatlarını düzenleyici kurallar vaz' ederken Arapçanın anlamı daha etkili bir şekilde aktarmayı sağlayan mecaz vb. üslup özelliklerini kullanarak aşkın ilâhî anlamı billurlaştırmıştır. Hz. Peygamber de muhatabı olan Araplara ilâhî vahyi açıklarken beşerin zihinsel kapasitesi ve idrak etme tarzına uygun olarak bu estetik araçları kullanmıştır. İslâm Hukuk Usûlü ilmi ise hukuksal normları doğru bir şekilde belirlemek için anlamın taşıyıcısı olan bu estetik zarflara zarar vermeden muhtevasını açıklayıp yorumlamaya çalışmıştır. Çalışmamızın merkezinde yer alan mecaz terimi "Hukuk Usulünün dilsel temelleri" veya "Fıkıh Usûlünde Kullanılışlarına göre lafızların delâleti" başlığı altında 'Hakikat, Sarih ve Kinâye' ile birlikte incelenen terimlerinden birisidir. Bununla birlikte Arap dili ve İslâm ilimleri tarihinde yazılan dil, kelim ve usûl eserlerinin önemli konularından olmasına rağmen mecazın varlığını tamamen reddedenler olduğu gibi dilde varlığını kabul ettikleri halde onun şeriatte asla yerinin olmadığını savunanlar da olmuştur.¹

Bedruddin Aynî (ö. 855/1451)

Başta fıkıh olmak üzere hadis, tarih ve Arap dili alanlarında büyük bir âlim olan Ebû Muhammed (Ebü's-Sena) Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed Aynî 17 veya 26 Ramazan 762 (21 Temmuz 1361) tarihinde Ayıntab'da (Gaziantep) doğdu. Aynî 855 (28 Aralık 1451) tarihinde Kahire'de vefat etti. Aynî'nin İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgili pek çok eseri vardır. Müellifin en meşhur eserlerinden birisi Buhârî'nin 'Sahîh'i üzerine yazdığı "*Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*" adlı şerhidir. Müellif, fıkıh alanında da çok önemli eserler bırakmıştır. Aynî'nin Hanefî mezhebinin en önemli fûrû' kaynaklarından olan Merğînânî'nin (ö. 593/1197) meşhur eseri el-Hidâye'si için yazdığı *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* adlı eseri bu eserlerin başında gelmektedir. Aynî, Tahâvî'nin (ö. 321/933) 'Me'ânî'l-Âsâr' adlı kitabını şerh etmek için yazdığı 'Mebânî'l-Ahbâr' isimli eseri ve onu izah etmek amacıyla yazdığı '*Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi*

¹ İbnu'l-Esir, Diyâu'd-Din, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, (thk. Ahmed el-Hûfi, Bedevî Tabane) (I-IV) (1. Baskı), Dâr-u Nahdat-i Mısır, Kahire ts., I, 85.

Me'ânî'l-Âsâr' adlı eseri onun Fıkıh alanındaki yetkinliğinin delillerinden sadece bazılarıdır. Çünkü o, Hanefî mezhebinin en önemli kaynaklarından sayılan Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin '*Kenzu'd-Dekâik*' adlı meşhur kitabını açıklamak için '*Remzu'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik*' adlı şerhini yazmıştır. Müellifin bu eserleri Hanefî fıkıhının adı geçen metinlerinin en önemli şerhleri arasında sayılmaktadır. Aynî bunlara ek olarak, Ebû'l-Mehâsin er-Rîhâvî'nin (ö. 1293/1876) dört mezhebin fıkıhıyla ilgili manzum eseri '*el-Bihâru'z-Zâhire*' üzerine '*ed-Dureru'z-Zâhire fî Şerhi'l-Bihâri'z-Zâhire*' adlı kitabını yazmıştır.² Özetle Aynî genelde İslâm ilimleri özelde is Fıkıh ilmiyle ilgili pek çok eser yazmış önemli bir bilginidir.

Bedreddin Aynî'nin mecazî ifadeleri yorumlama yöntemini anlayabilmek için öncelikle Arap dilbilimcilerinin ve Fıkıh âlimlerinin hakikat ve mecaz terimlerini nasıl tanımladıklarının ortaya konulmasına ihtiyaç vardır. Bu nedenle kısaca Bedreddin Aynî'nin hayatı ve eserleri aktarıldıktan sonra onun mecazı yorumlama biçiminin genel yöntem içerisinde yer aldığı konum örneklendirilecektir. Aynî, eserlerinde hakikat ve mecaz terimlerini bir bütün olarak açıklamadığı için biz öncelikle bu terimlerin tanımları ve çeşitlerine yer vereceğiz. Mecaz teriminin anlaşılması için öncelikle hakikat teriminin bilinmesi gerektiğinden mecazdan önce hakikat terimini açıklayacağız. Çünkü dilde asıl olan hakikattir.

Hakikat

Hakikat kelimesi, Arapça "الحقيقة" kelimesinin Türkçe olarak ifade edilmiş halidir. "الحقيقة" kelimesi, "حَقَّ" fiilinden veya onun mastarı olan "الحَقَّ" kelimesinden türemiş olup, ismi fail ile ismi meful ortak kalıbı olan "فَعِيلَةٌ" vezninden gelen bir isimdir "حَقَّ" filili; "bir şeyi gerçekleştirmek, ispat etmek" anlamını ifade eder. Aynı fiilin tef'îl babından gelen mastarı "تَحْقِيقٌ" kelimesi ise delile dayalı olarak kesin bir bilgiye ulaşmak anlamını ifade eder.³ Bir bütün olarak ifade etmemiz gerekirse Hak kelimesi, delil ile sabit olan, değişmez, batıl olmayan, gerekli veya zorunlu olan şey, anlamlarında kullanılmaktadır.⁴ Buna göre bir şeyin hakikati, onun o olmasını sağlayan değişmez zorunlu varlığı

² Bedreddin Aynî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Nazmu'l-İkyân fî Ayâni'l-Ayân*, (thk. Filip Hitti), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut 1927 174; ez-Zirikli, Hayreddin, *el-Âlâm (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-Melâyin, Beyrut 2002, VII, 163; Ali Osman Koçkuzu, 'Bedreddin Aynî', *DİA*, IV, Ankara 1991, 271.

³ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, (thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu) (1.baskı) Dâr-u Sâdır, Beyrut 2004, 87.

⁴ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab* (I-VI) (thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli), Dâru'l-Meârif, Kahire ts., II, 940.

anlamına gelir. Hak kelimesinin Kur’ân’da, bağlamına göre, yukarıda geçen farklı anlamlarda kullanıldığı görülebilmektedir.⁵

Dil açısından hakikat, lafızların toplumsal anlaşmayı sağlayan dildeki özgün anlamını ifade etmesidir. Felsefi yönden hakikat, varlığın özünü belirleyen ve ondan ayrılması düşünülemeyen temel niteliktir.⁶ Bundan dolayı hakikate ulaşmanın dinin, felsefenin ve kendi zaviyesinden her bir ilim dalının hedefi olduğu söylenebilir.

Terim olarak *hakikat, dilde, dinde veya örfte vazedildiği anlama delalet eden lafızdır*. Hakiki anlamı gösteren lafız, gösterdiği anlamı ifade etmek için ilave bir unsura ihtiyaç duymayan lafızdır. Başka bir anlatımla, ilk defa bir kişiye veya bir anlama delalet etmek üzere vazedilen lafız, daha sonra, yeniden başka bir kişiyi ya da anlamı ifade etmek üzere vazedildiğinde, bu lafız hakiki anlamını korumaya devam etmektedir. Sözelimi “زاد – يزيد” fiilinin mastarını ifade etmek üzere vazedilen “زيد” / Zeyd kelimesi daha sonra bir insana isim olarak verilmesi veya bu adın farklı kişilere verilmesi durumlarının tümünde yeni ve müstakil bir belirleme ile gerçekleştiğinden hakikat ifade eder.⁷

Hakikatin Çeşitleri: Lafızların temelde ilk anlama nispetle hakikat olarak nitelendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte hakikat lafızların kullanıldıkları düzlemlere göre çeşitlere ayrılmaktadır. Şimdi kısaca hakikat türlerinin üzerinde duracağız.

1. Lugavî Hakikat

Lafzın konuşma dilinde vaz’ edildiği asıl anlamda kullanılmasına lugavî hakikat denir. Güneş isminin ısı ve ışık kaynağı olan gök cismini göstermesi; aslan kelimesinin yırtıcı hayvanın bir göstergesi olarak kullanılması dilsel birer hakikattir.⁸

2. Dinî Hakikat

Şarî’in dildeki bilinen anlamından farklı, özel bir anlamda kullandığı sözlerdir.⁹ İslâm dininin gelişi ile birlikte Kur’ân, Arap dili ve kültürünü derinden etkilemiştir. Kur’ân’ın müdahalesiyle Arapça lafızlarla anlamları arasında benzeri görülmemiş bir değişiklik meydana gelmiştir. Çünkü İslâmiyet,

⁵ Zümer: 39/71; A’raf: 7/105.

⁶ Şerif Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Mucemu’t-Ta’rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, 94.

⁷ Cürcanî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâru’l-Belağ*e (thk. Mahmud Muhammed Şakir), Matbaatu’l-Medenî, Kahire 1991, 380; Abdulvahhab Abdusselam Tavile, *Eseru’l-Luğa F’i İhtilafî’l-Müctehidin*, (VIII. Baskı) Dâru’s-Selam, Kahire 200, 143.

⁸ Tavile, 145.

⁹ Tavile, 145.

inanç, ibadet ve ahlâk anlayışıyla Arap toplumunun düşünce ekseninde, 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.¹⁰ Arapça kelimeler de Kur'ân'ın nüzülüyle birlikte dildeki anlamlarına ilave, yeni anlamlar kazanmıştır. Böylece Kur'ân, Arapçayı yeni ufuklarla tanıştıran ona anlam yönünden derinlik, genişlik ve soyutluk kazandırmıştır. Bazı bilim adamları kelimelerin bu şekilde yeni anlamlar kazanmasını, bir ağacın yeni dallar vermesine benzetmişlerdir. Yeni anlamlar bazen eskileri gölgede bırakır.¹¹

Arapçada itikat, ibadet, ahlak, hukuk ve iktisat alanlarıyla ilgili kelimeler İslâm'ın müdahalesiyle anlam değişimine uğrayarak tamamen dini bir karakter kazanmıştır. İman, küfür, salât (namaz), savm (oruç), hac, zekât, talak, rehin ve riba gibi terimlerin hepsi İslâm'ın gelişinden sonra yeni anlamlar kazanmış ve bu anlamlarıyla kullanılmaya başlanmıştır. Cahiliye toplumunun daha önce sadece tasdik anlamında kullandığı iman, örtmek anlamında kullandığı küfür, sadece çıkış anlamına gelen fisk, dua anlamına gelen salat, artış manasındaki zekât, yönelmek anlamındaki hacc kelimelerinde meydana gelen anlam değişimi buna örnektir. İslâm bu kelimeleri özel şartlara bağlı olarak farklı anlamlarda kullanmıştır.¹² İbn Fâris, bu durumu şöyle izah etmektedir: “*Araplar cahiliye döneminde dillerinde, edebiyatlarında ve ibadetlerinde atalarının yolunu takip ederken İslâm'ın gelişiyle işler değişti, dinler ve anlayışlar değişti, dildeki kelimeler, ilaveler, kurallar ve belirli şartlarla bir konumdan diğerine taşındı. Böylece yeni anlam öncekini ortadan kaldırdı.*”¹³

3. Örfî Hakikat

Lugavî hakikatin bir toplumda zaman içerisinde kazandığı yeni anlamlara örfî hakikat denir. Dildeki bazı kelimeler, zaman içerisinde çokça kullanılmaları 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 anlamlarını kasteder. Böylece

¹⁰ İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfâz* (5. Baskı), Mektebetü'l-Ancelo el-Mısriyye, Mısır 1984, 161.

¹¹ Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-Delâle*, (5. baskı), İlmü'l-Kutub, Kahire 1998, 236.

¹² Şerif Cürcanî, *Mucemu't-Tarifât*, 94; Ahmed Hassan el-Bâkûrî, *Eseru'l-Kur'âni'l-Kerim Fi'l-Luğati'l-Arabiyye*, (4. baskı), Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1987, 60-61.

¹³ Ahmed Hassan el-Bâkûrî, 61.

kelimeler dilsel hakikatının yanı sıra yeni bir hakikat daha kazanır ki kelimelerin kazandığı ve toplumca benimsenen bu yeni anlama örfi hakikat denir.¹⁴ Sözelimi matem “مأتم” 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.¹⁵ Bunların yanı sıra Türkçede “merkep” adının dört ayaklı yük hayvanına delalet etmesi de örfi hakikate örnektir.¹⁶

4. İstilahî Hakikat

Dildeki bir kelimenin belli bir insan grubu içerisinde veya bir ilim alanında o alana özgü yeni anlam kazanarak terimleşmesidir. Matematik ve Mühendislikte kullanılan kare ve üçgen; Dilbilgisinde kullanılan, özne, yüklem; İslâm Hukuk Metodolojisinde kullanılan mutlak ve mukayyed terimleri istilahî hakikate örnek verilebilir.¹⁷

Mecaz

Mecaz kelimesi; geçti, kat etti, aştı anlamına gelen “جاز” fiilinden türemiş ve “مجاز/مفعل” vezninden gelen bir mimli mastar ve ismi mekân ortak kalıbıdır. Mecaz kelimesinin, geçmek, kat etmek, aşmak anlamları mimli mastar kalıbından gelse de bu kelime ismi fail anlamında kullanılmaktadır. Terim olarak Mecaz, hakiki anlamda kullanılmasını engelleyen bir karine ve aradaki bir ilgi nedeniyle bir sözün dilde vazedildiği anlamdan farklı bir anlamda kullanılmasıdır.¹⁸ Cesur bir insana “aslan”, yağmura “rahmet” denmesi mecazî kullanıma örnek verilebilir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere lafzın asıl anlamı olan hakiki anlamıyla 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.¹⁹ Herhangi bir ilgiye dayanmaksızın farklı anlamlarda kullanılan ifadeler mecazın kapsamına dâhil değildir.

Mecazın Çeşitleri: Lafzın kullanıldığı düzlemdeki hakikî anlamdan başka bir manada kullanılması mecaz kabul edilmektedir. Buna göre haki-

¹⁴ Tavile, *Eseru'l-Luğa F'i İhtilafî'l-Müctehidin*, 145.

¹⁵ Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-Delâle*, 162.

¹⁶ Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (1. Basım) Salkımsöğüt, Erzurum 2015, 127.

¹⁷ Tavile, 145.

¹⁸ Tavile, 143.

¹⁹ Abdulkahir Cürcanî, *Esrâru'l-Belâğe*, 352; Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz*, 87.

katin farklı kategorilerine bağlı olarak mecazın da göreceli türleri oluşmaktadır. Şimdi kısaca mecaz türlerini ele alacağız.

1. Lügavî Mecaz: Lafzın engelleyici bir karine nedeniyle hakiki anlamdan başka bir anlamda kullanılmasıdır. Hakikatte bilinen bir unsur adlandırılmak için konulan “toprak” kelimesinin mezar anlamında kullanılması lügavî mecaza örnektir.

2. Örfî Mecaz: Bir ifadenin toplumun iletişim dilinde lügavî hakikatinden farklı bir anlamda kullanılmasıdır.

3. Şer’î/Dinî Mecaz: 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 hakikatinden 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 “hac” kelimesinin, lügatteki karşılığı olan yönelmek²⁰ anlamında kullanılması veya dinde namaz anlamına gelen “salat” kelimesinin lügavî olarak dua anlamında kullanılması şer’î mecaza örnek verilebilir.²¹

4. Aklî Mecaz: 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 öğeye nispet edilmesiyle gerçekleşmektedir.

a. Fiilin Sebebe İsnadı: Aklî mecazda fiil, gerçek faili yerine onun sebebine veya sebebi hükmünde olan zaman, mekân, alet gibi fiille ilgili olan başka bir öğeye 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 أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ”

“Bu dünya hayatında yapmakta oldukları harcamaların durumu, kendilerine zulmeden bir kavmin ekinlerine isabet edip onu mahveden kavurucu soğuk bir rüzgâra benzer.”²²

Bu ayette “kavurucu soğuk” ekinleri mahvetmenin faili olarak anlatılmaktadır. Tevhid inancına sahip bir kişiye göre bu fiilin hakiki faili Allah Teâlâdan başkası değildir. O halde bu inanç doğrultusunda “kavurucu so-

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, 778.

²¹ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 129-130.

²² Âl-i İmrân: 3/117.

ğuk” ancak bu fiilin sebebi olabilir. Bu nedenle burada fiilin sebebe isnadıyla gerçekleşen bir aklî mecaz örneği bulunmaktadır.²³

b. Fiilin Zamana İsnadı: Türkçede ve Arap Dili Belagatında bir fiilin zamana nispetle anlatıldığını gösteren pek çok örnek vardır. Sözelimi “onun gündüzü sâim, gecesi kâimdir” örneğinde oruç tutma ibadeti gündüze, teheccüd namazı kılma eylemi 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 الْعِشِيِّ”

“Çocuğu ihtiyarlatır, yaşlıyı öldürür.

Gündüzün geçişi, gecenin dönüşü”²⁴

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

c. Fiilin Mekâna İsnadı: Fiilin gerçek failinin yerine meydana geldiği yere nispet edilerek anlatılması da aklî bir mecaz türüdür. Sözelimi,

“تَوْتِي أُكْلَهَا 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”²⁵ ayetinde 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.

Mecazın Tespitini Sağlayan Unsurlar

1. Karine

Karine, mecazî anlamda kullanılan lafzın hakiki anlamda anlaşılmasına engel olan unsurdur. Çünkü karine terimi sözün hangi anlamda kullanıldığını gösteren ilave bir unsur veya alamet anlamına gelmektedir.²⁶ Karine lafzî veya halî olabilir. Sözelimi hızlı bir atın “rüzgâr” olarak nitelendirilmesi karineye ihtiyaç duyan mecazî bir kullanımdır. Bu adlandırmanın mecaz olduğunu gösteren karine durum karinesidir. Bu söz ile bir atın kas-

²³ Abdulkahir Cürçânî, *Esrâru'l-Belâge*, 291.

²⁴ Abdulkahir Cürçânî, 290; Râzî, *Nihâyetu'l-Îcâz*, 89. Belagat kitaplarında mecaz'a örnek olarak verilen bu beyit Kusam b. Habîyye es-Salatân el-'Abdî'ye atfedilmektedir. Bkz. İbn Kuteybe *eş-Şî'r veş-Şu'arâ'* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir) (I-III), Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1958, I, 502.

²⁵ İbrahim: 14/25.

²⁶ Şerîf Cürçânî, *Mucemu't-Ta'rîfât*, 146.

tedildiğini gösteren lafzî bir kayıt veya bağlamsal bir alamet bulunmadığı takdirde sözün gerçek anlamda kullanıldığına karar verilir.

2. Alâka

Tanımda da ifade edildiği gibi mecazî anlamda kullanılan lafzın hakiki anlamdan mecazî anlama geçişini gösteren bir ilgi bulunması gerekir. Bu ilgi alaka olarak adlandırılmaktadır. Sözelimi cömert bir kişinin “deniz” olarak nitelenmesi benzetme ilgisiyle kurulmuş mecazî bir kullanımdır. Mecaz ilgisi benzetmeye dayanabileceği gibi onun dışında sebep-sonuç veya yakınlık gibi başka bir şeye de dayanabilir.²⁷

AYNÎ'NİN ESERLERİNDE MECAZ

Mecazın Tanımı

Aynî mecazı, “*Hakiki anlama delâlet etmesini engelleyen bir karineye muhtaç olan söz*” olarak tanımlamaktadır.²⁸ Müellif bir başka yerde mecazı “*vaz' edildiği anlamın gerektirdiği başka bir anlam kastedilerek kullanılan ve vaz'î anlamın kastedilmediğini gösteren bir karine taşıyan lafız*” şeklinde açıklamaktadır. “*Ok atan bir aslanı gördüm*” sözü buna örnektir.²⁹

Mecazın Önemi

Aynî'ye göre, Arapçanın hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye gibi özelliklerini bilmeyen kişi bu dilin bilgisinden uzaktır.³⁰ Müellif buna örnek olarak قول kelimesinin hakikatteki anlamını, “dilî telaffuz ettiği tam veya eksik söz” olarak açıkladıktan sonra bu kelimenin konuşma dışındaki anlamlarda mecazî olarak kullanıldığını belirtmektedir. Sözelimi, “Ebu Hanîfe'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, ayetlerde³¹ Allah Teâlâ'ya nispet edilen kavî kelimesinin de mecazî anlam ifade ettiğini belirtmektedir.³²

²⁷ Tavîle, *Eseru'l-Luğa Fî İhtilâfî'l-Müctehidin*, 144.

²⁸ Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buharî*, (tsh. Muhammed Münir Abduh Ağa ed-Dimeşki) (1. Baskı) (I-XXV), Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz, II, 121.

²⁹ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, II, 249.

³⁰ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 43.

³¹ Bkz. Nahl: 16/40; Fussilet: 41/11.

³² Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 40; Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Meâni'l-Âsâr* (I-XXX) (1. Baskı), (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Vizâretu'l-Evkâf ve Ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Katar 2008, I, 48.

Aynî'nin Eserlerinde Mecaz ile İlgili İlkeler

1. Söz hakikati üzere yorumlanır.³³

Aksine bir delil bulunmadığı sürece kelam hakikî anlamında alınır.³⁴ Hakikati üzere anlaşılan sözün mecazî anlamına bakılmaz. Ancak sözün hakikatine uygun bir gerçekliğin bulunmaması halinde onun mecazî anlamına itibar edilmesi zorunlu hale gelir.³⁵ Sözelimi bir kişi Arapça lafızlarla “falancanın oğluna (veled)” diyerek bir vasiyette bulunursa hakikatte oğlu olan kişi bu vasiyetten yararlanır. Fakat o kişinin oğlu bulunmadığı halde oğlunun oğlu varsa oğul lafzı mecazen onun için de kullanıldığından bu sefer vasiyetten o yararlanır.³⁶

2. Din dilinde dinî hakikat asıldır.

Din dilindeki bir ifadenin, mecaz olarak yorumlanmasını gerektiren bir delil bulunmadıkça, dinî hakikati üzere anlaşılması daha uygundur. Örneğin “*Her akıcı kandan dolayı vüdü’ (abdest almak) gerekir*”³⁷ hadisindeki vüdü’ kelimesinin şeriatteki anlamı abdest almaktır. O halde bu lafızla abdest almak anlamı kastedilmiştir. Bu nedenle genel anlamda Hanefilere ve özel anlamda ise Aynî’ye göre hadiste geçen vüdü’ kelimesi şer’î hakikat anlamıyla kullanılmıştır.³⁸ Buna karşılık bazı âlimler “*Yemekten önce vüdü’ fakirliği giderir*”³⁹ veya “*Yemeğin bereketi öncesi ve sonrasında abdest almaktır*”⁴⁰ hadisindeki vüdü’ kelimesi ‘ellerin yıkanması’ manasında açıklamışlardır. Çün-

³³ 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

³⁴ Aynî, *Nuhebu’l-Efkâr*, I, 164.

³⁵ Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, XXIII, 479.

³⁶ Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, XIII, 476.

³⁷ Dârekutnî, Ebû’l-Hasan Ali b. ‘Amr b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî, *Sünenü’d-Dârekutnî* (1. Baskı) (I-V) (thk. Şuayb el-Arnaut vd.), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2004, I, 287; Dârekutnî bu hadisin senedinde yer alan Yezid b. Hâlid ile Yezid b. Muhammed’in meçhul olduğunu ayrıca Ömer b. Abdulaziz’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 tarihte 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 Ehâdîsi’l-Hidâye* (1. Baskı) (I-IV) (thk. Muhammed ‘Avvâme), Müessesetu’r-Reyyân li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr, Beyrut 1997, I, 37.

³⁸ Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, I, 262.

³⁹ Tâberânî, 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, VII, 164; Muhammed b. Selâme b. Ca’fer Ebû Abdullah el-Kudâî, *Müsnedu’ş-Şihâb* (2. Baskı) (I-II) (thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1986, I, 205; Sağâni bu hadisin rivayet edildiği iki tarik yönünden de mevzu olduğunu belirtmektedir. Bkz. Sağâni, Ebû’l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan, *ed-Durru’l-Multekat fi Tebyini’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 vüdü’ ile ilgili görüşünü açıklamak sadedinde kullanmaktadır. Bkz. 42. Dipnot.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, Et’ime, 12; Tirmizî, Et’ime, 39; Müellif hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Elbânî de aynı kanaati paylaşmaktadır.

kü Arapçada bir organın yıkanmasına da vüdü' denmektedir.⁴¹ Yukarıda yer verilen hadislerin dışında sıhhati tartışma konusu olmayan başka hadislerde de abdest alma fiilinin yıkanmak ve temizlenmek manasında kullanıldığı görülmektedir. Sözelimi Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Resulullah'a (s.a.s.) gelen bir adam "koyun etinden dolayı abdest alayım mı? "أتوضأ" 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.⁴² 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, Şafiî ve onların mezheplerine mensup olanlar da bu görüştedirler. Ancak Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Beyhâkî gibi zatların yanında genel olarak Ehlü'l-Hadis bu hadise dayanarak deve etini yemenin abdesti bozacağı kanaatinde-dirler. Cumhura göre ise bu hadisten sonra Câbir (r.a.) Hz. Peygamberden rivayet ettiği bir 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 etinin yemenin abdesti bozduğu kanaatinde olanlar bu konuyla ilgili olan hadisin has bir anlama sahip olduğundan umum ifade eden diğer hadis tarafından neshedilemeyeceğini savunmuşlardır.⁴³ Kanaatimce bu konuda nesih ile çözüm bulmak yerine hadiste geçen "tevaddu" 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 "vüdü" veya "tevaddu" kelimeleriyle dilsel hakikatleri olan el ve yüz gibi bir organı yıkamanın kastedildiği anlaşılmaktadır.

Şafiî bu kelimenin luğavî hakikatinin 'bir organı yıkamak' olduğuna dayanarak kan akmasından dolayı vüdü'un gerektiğini anlatan hadisten maksadın kanayan organı yıkamak olduğu görüşüne savunmaktadır. Bu neden-

⁴¹ Râfiî, Abdulkerim b. Muhammed b. Abdulkerim Ebû'l-Kâsım, *Şerhu Müsnedi'sh-Şafiî* (I-IV), (thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfi Ve'sh-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-Evkâfi Ve'sh-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Kuveyt - Dâru'n-Nevâdir, Suriye 2007, VI, 590.

⁴² Müslim, Hayız, 97.

⁴³ Malik b. Enes, *el-Muvatta'* (4. Baskı) (I-III) (thk. Abdulvahhâb Abdullatîf), Vizâretu'l-Evkâf, Kahire 1994, 37-38; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (1. Baskı) (I-XIIV), el-Matba'atu'l-Mısıriyye li Ezher, Kahire 1929, IV, 48.

le o, kan akmasından dolayı abdest almanın gerekmediği kanaatindedir.⁴⁴ Aynî ise Şafiî'nin görüşü karşısında mensubu olduğu Hanefî mezhebinin, kanama nedeniyle abdestin bozulacağı ve bu nedenle yenilenmesi gerekeceği görüşünü savunmaktadır.

Mürsel Mecaz

Benzerlik dışında bir alaka ve hakiki manayı engelleyen bir karîne nedeniyle, gerçek anlamının dışında kullanılan söze mürsel mecaz denilmektedir. Elin, nimet veya kudret anlamında kullanılması örneğinde olduğu gibi...⁴⁵ Şu halde, bir dil ibaresinde mecazî anlama yol açan ilgi, benzerliğin dışındaki bir nedenden kaynaklanırsa, buna mürsel mecaz denilmektedir. Şimdi Aynî'nin Mürsel mecaz yorumlarına bakalım.

1. Melzûmun Zikredilmesiyle Lazımın Kastedilmesi

a. İman kelimesinin tasdik anlamında kullanılması

İman kelimesi din dilinde lugavî hakikatine nispetle mecazî anlamlarda kullanılmaktadır. Çünkü iman kelimesinin lugavî hakikati "*kalbin bir konu hakkında tatmin olması ve sükûna ermesidir.*" Oysa iman kelimesi dinde güvenmek ve tasdik etmek anlamında kullanılmaktadır. Bu iki anlamın lügat anlamına göre mecaz olduğu açıktır. "*Çünkü bir şeyi yalanlamaktan emin olan kimse onu tasdik etmiş, emin olan kimse de güven ve tatmin duygusuna ermiştir. O halde burada (anlam bakımından) melzûmdan ikinci lazıma bir geçiş söz konusudur.*"⁴⁶

Arap dili lügatinden din diline aktarıldığı andan itibaren iman kelimesinin dinî hakikati, "*kalbinde zerre kadar iman bulunan kimseyi cehennemden çıkarınız*"⁴⁷ ifadesiyle Yüce Allah tarafından taltif edilmeye vesile olan kalbin muayyen bir tasdiki haline gelmiştir. Ancak amellerin, imanın bir bölümü olarak anlatıldığı bazı hadislerdeki imanın⁴⁸ anlamı, kişinin ateşe girmesini tamamen engelleyecek olan kâmil imandır. İmanın, ameli de kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılması ehl-i sünnete göre hakikat değil mecazdır. Çünkü ehl-i sünnet âlimleri İslâm dinine kalben şüphesiz olarak iman

⁴⁴ Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Mu'azzam Şah el-Hindî, *el-'Urfuş-Şezzi Şerhu Suneni't-Tirmizi* (I-V) (1. Baskı) (tsh. Muhammed Şakir), Dâru't-Turâsî'l-'Arabîyye, Beyrut 2004, I, 119.

⁴⁵ Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belağ* (1. Baskı) (Thk. İbrahim Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2003, 205-206

⁴⁶ Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, I, 102.

⁴⁷ Buhârî, İman, 13, Rikâk, 51; Müslim, İman, 326; İbn Mâce, İmân, 9; Zühd, 13; Hadisin metni Buhârî'ye aittir.

⁴⁸ Buhârî, İman, 38; el-Mezâlim, 31; Müslim, İman, 12, 58.

eden ve diliyle bunu ikrar eden kimsenin ehl-i kible sayılacağı hususunda itifak etmişlerdir. Çünkü tasdik, imanın aslı, ameller ise onun fūrū'udur. İmanın 'altmış küsur'⁴⁹ veya 'yetmiş küsur' bölümünden meydana geldiğini bildiren hadislerde geçen iman kelimesi hem imanın aslı olan tasdiki hem de onun tafsilatı mahiyetindeki amelleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Aynî bu anlatım tarzını 'aslın fer' anlamında kullanılması' şeklinde nitелеmektedir.⁵⁰

Ayet ve hadislerde imanın amelleri de içerecek şekilde geniş anlamda kullanılması lafzın bir defalık kullanımıyla hem hakiki hem de mecazî anlamının kastedilebileceğini de göstermektedir.

b. Hayız sıfatının ergen anlamında kullanılması

"*Hayız gören kadının namazı başörtüsüz kabul olmaz*"⁵¹ hadisindeki hayız gören ibaresiyle hayız halini görme yaşına ermiş kadın kastedilmiştir. Burada ergen kadının bir özelliği zikredilerek mecazî olarak o hali yaşama seviyesindeki bütün kadınlar anlatılmıştır. Çünkü bu sözün hakiki anlamda anlaşılmasına mani bir karine vardır. Bu karine hayızlı kadının namaz kılamamasıdır. Bu anlatım tarzı melzumun lazıma delâleti olarak adlandırılmaktadır.⁵² Bu türden bir örnek de ergen bir erkeği anlatmak için 'ihtilâm olan' ibaresinin kullanılmasıdır. Sözün gerçek anlamda kullanılmasına mani bir karine bulunduğu bu tür durumlarda söz mecazî anlamda yorumlanır.⁵³

c. Sebebiyet ve Âliyet

Aynî, "*kimin ellerinin altında kardeşi bulunursa ona yediğinden yedirsin! Giydiğinden giydirdin*"⁵⁴ hadisinin şerhinde 'ellerinin altında' ifadesinin mecazî olarak kudret veya yönetim anlamında; kardeş kelimesinin de mutlak olarak Âdem'in çocukları kastıyla akrabalık veya İslâm kardeşliği anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁵⁵

İstiareli Mecaz

"*İşte bu, yapmış olduklarınıza karşılık size mîras olarak verilen cennettir*"⁵⁶ âyetinde cennetin miras olarak verilmesinden bahsedilmektedir. Malum olduğu üzere miras hakikatte "bir ölünün terikesinden yakınlarına intikal eden mal"dır.⁵⁷ Oysa burada Allah'ın bir lütfu olan cennetten söz edilmekte-

⁴⁹ Buhârî, İman, 2; Müslim, İman, 12, 57.

⁵⁰ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 104; 127.

⁵¹ Tirmizî, Salât, 277.

⁵² Aynî, *el-Binâye* II, 121.

⁵³ Aynî, *el-Binâye*, VI, 169.

⁵⁴ Buhârî, Edeb, 44; Ebû Dâvûd, Edeb, 133.

⁵⁵ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 208.

⁵⁶ Zuhruf: 43/72.

⁵⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (4. Baskı), Ensar, İstanbul 2013, 379.

dir. Aynî bunun mecazî bir kullanım olduğunu beyan etmektedir.⁵⁸ Çünkü cennet mirasa benzetilmiş sonra da miras onun yerine kullanılmıştır.

İstiare-i Mekniye

‘Halâvet-i iman’ nitelemesinde geçen halâvet/tatlılık sıfatı bal ve benzeri tadılabilir yiyeceklere ait bir özelliktir. Bu betimleme ile öncelikle iman bala benzetilmiş, ardından kendisine benzetilen konumundaki bal hazfedilmiş ve sonunda bala ait bir özellik olan tatlılık, mecazî olarak iman için kullanılmıştır. Bu benzetmedeki teşbih yönü kalbin arzusu ve haz almasıdır. Bu bir mecazî kullanımdır.⁵⁹

Aklî Mecaz

Bir fiilin gerçek failinden başka bir sebebe dayandırılmasına aklî mecaz⁶⁰ veya isnat mecazı denir.

Aynî vahyin indiriliş şeklini anlatan hadis rivayetinde Hz. Peygambere sorulan “Vahiy sana nasıl gelir?” soru cümlesinde vahyin gönderilişi/getirilişi yerine vahyin bizzat gelme fiilinin öznesi olarak anlatılmasını 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 anlatımlar 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.”⁶¹

Zaman Mecazı

Gelecek zaman olacak bir olayın geçmiş zamana ait bir edatla veya bunun tam tersi bir şekilde geçmişte gerçekleşen bir olayın gelecek zamanı gösteren edatlarla⁶² anlatılmasıdır. Sözelimi “ *O zaman onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu hâlde kaynar suda sürükleneceler*”⁶³ âyetinde geçmiş zaman zarfı ” ۞ ” edatı gelecekte gerçekleşecek bir hadise içinde kullanılmış-

⁵⁸ Aynî, ‘Umdetu’l-Kâri, I, 184.

⁵⁹ Aynî, ‘Umdetu’l-Kâri, I, 149.

⁶⁰ Abdulkahir Cürçânî, *Esrâru’l-Belağ*e, 285.

⁶¹ Aynî, ‘Umdetu’l-Kâri, I,

⁶² Cum’a: 60/11.

⁶³ Mü’min: 40/71.

tır. Aynî, İbn Mâlik'e referansla belli bir zaman dilimine ait kalıpların, başka bir zamanı anlatmak için kullanılmasının mecaz olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

Âmm Lafızda Mecaz

"*Ameller ancak niyetlere göredir...*"⁶⁵ Hadisinde ameller niyete bağlanmıştır. Bu hadis farklı tariklerle Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde ve *Sünen*lerde rivayet edilmiştir.⁶⁶ Hadisin rivayet edilen bütün tariklerinde '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? Aynî bu hadisin lafzının nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki görüşlere ve fikhî bakımdan yorumlanmasında mezhepler arasında meydana gelen tartışmalara yer vermiştir. Aynî, bu hadisin etrafında gelişen tartışmalara ilişkin tarafların görüşlerini aktardıktan sonra kendi düşüncelerini de açıklamıştır.⁶⁷

Bazı hadis şârihleri, bu hadisi hakikî anlamıyla "*Her amelin bir niyeti vardır. O halde niyetsiz amel yoktur*" şeklinde açıklamışlardır.⁶⁸ Bu açıklamanın dayandığı gerekçe hadisin lafzıdır. Hadiste geçen ameller kelimesi çoğul kipte ve ta'rif lâmi ile birlikte kullanıldığından lafzî olarak amel cinsinin kapsamına giren her eylemi ifade etmektedir. Bu durumda bütün amellerle 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 tekit lafzı daha vardır. Bu lafız, hasr anlamını da ifade edebilen إنما/ancak lafzıdır.⁶⁹ Her halükârda bu hadisin bütün varyantlarında amel ile niyet arasında zorunlu bir bağın bulunduğunu gösteren tahsis ifadesi bulunmaktadır. Buradaki amel kelimesiyle bütün insanların fiilleri mi yoksa mükelleflerin ibadetle-

⁶⁴ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 58.

⁶⁵ Buhârî, *Bed'ül-vahy*, I; Ebû Davûd, *Talak*, 11; Müslim, *İmâre*, 155. (Müslim rivayeti: Ameller niyete göredir.)

⁶⁶ Hadisin diğer rivayetleri ve senet tahleri için bkz. Aynî, I, 46-51.

⁶⁷ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 59-72.

⁶⁸ İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali Ebû'l-Fadl, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'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, 12.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 13; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 56. Aynî de hasr konusunda Muammer Bayraktutar'ın "*Bedruddin el-Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Uslûbunun Kullanımı ve Mânâya Etkisi*" adlı makalesi referans ve atıf olarak gösterilebilir.

ri mi anlatılmak istenmektedir? Hadis şarihleri genellikle amel kelimesiyle ibadetlerin kastedildiğini öne çıkarmışlardır. Ancak hadisin devamında bulunan “kimin hicreti bir kadına ulaşmak amacına matuf ise sonuçta ona ulaşacaktır” ifadesi ve bu ifadenin sebab-i vürûdu dikkate alındığında aslında bütün amellerin sonuçlarının, kalpte kendileri için beslenen niyete bağlı olduğu söylenebilir. Herhangi bir uhrevî amaç gütmeyen dünyevî amellerinin niyete bağlı olması, o amelin dini anlamda sahih olmasından ziyade onunla hedeflenen sonucun gerçekleşebilmesi anlamına gelir.

Arapça dilbilgisi açısından isim cümlesinden meydana gelen bu hadisin yüklemi konumundaki carr-mecrurdan oluşan cümlecığın aslında fiil veya fiilimsi bir mahzuf habere müteallik olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Bu nedenle hadis şarihleri kendi anlayışları doğrultusunda bu cümleye bir yüklem takdir etmişlerdir. Bu yüklem ‘sayılır’, ‘tamamlanır’, ‘sahih olur’, ‘oluşur’, ‘gerçekleşir’ ifadeleri olabileceği belirtilmiştir. et-Tîbî gibi bazı âlimler buradaki mahzuf ifadenin şer’î hüküm bildiren bir ifade olması gerektiğini söylemişlerdir. el-Beydâvî niyetin, “kalbin hemen veya daha sonra gerçekleşecek bir menfaati temin veya bir zarardan emin olmak amacıyla bir şeye yönelmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰ Bu çalışmayı ilgilendiren asıl konu ise bu hadiste belirtilen bağın bizzat ameller ile niyetler arasında olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle hadisin dildeki hakiki anlamının geçerli olup olmadığı, burada bir mecazın bulunup bulunmadığı çalışmamızın esasını oluşturmaktadır. Amellerin bizzat meydana gelişinin niyetle doğrudan ve zorunlu bir irtibatının bulunmadığı 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’in hocası el-Bulkînî (ö. 805/1403) 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.⁷¹ Nevevî 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, hadiste, amellerin varlığının bizzat niyete bağlı olmamasına dayanarak başta

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 13.

⁷¹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 13.

sıhhat olmak üzere amelin sonucunda gerçekleşen 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.⁷² Bu anlayışla hareket eden üç mezhep imamı abdest, gusül, namaz, oruç ve diğer ibadetler için niyetin şart olduğu görüşüne ulaşmışlardır.⁷³

İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer, Sevrî ve Evzâî ise gusül 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 İslâm dini 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. Buna göre üzerinde ittifak edilen görüş ihtilafa neden olan görüşten evladır. Aynî mensubu olduğu 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 ayetlerin⁷⁴ haber-i vahit ile neshi gündeme gelecektir.⁷⁵ Abdestin alınmasını emreden ayette⁷⁶ 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 beyanının haber-i vahit ile takyit etmek anlamına geleceğinden bu da neshi ile aynı anlama gelmektedir. Oysa kitabın sünnet ile neshi İmam Mâlik ve Şâfiî tarafından kabul edilmemiş fakat usûlcülerin çoğu mütevâtir veya meşhur haber ile Kur'ân'ın neshedilebileceği görüşüne sahiptirler.⁷⁷

Mücmel Lafızda Mecaz

Mücmel, birden fazla anlama delâlet etmesi muhtemel olan sözdür. Ka-

⁷² Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 63.

⁷³ Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed 'İvaz, *el-Fıkh 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (3. Baskı) (I-V) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 50-52.

⁷⁴ Beyyine: 98/5. "Oysa onlar, doğruya yönelerek, dini yalnız Allah'a has kılarak O'na kulluk etmek, namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardır." Bu ayet niyetin kaynağı kabul edilmiştir. Ayrıca bkz. Şûrâ: 42/13.

⁷⁵ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 64.

⁷⁶ Mâide: 5/6.

⁷⁷ Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme, *Usûlu's-Serahsî* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğâni), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, II, 67; 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, 387.

palılığını açıklığa kavuşturacak belirleyici bir beyan bulunmadıkça delâleti kesin olarak tayin edilemeyen lafızdır. Mücmel lafızdaki kapalılık müşterek bir lafız olması veya mecaz anlam ifade etmesi gibi birçok nedenden kaynaklanabilmektedir.⁷⁸ Bir lafız kesin olarak bilinmeyen bir şeye mutlak olarak delâlet edecek şekilde kullanıldığında mücmel olur. Açıklayıcı bir bilgi bulunmadıkça mücmelin genel anlamıyla delillendirme yapılamaz.⁷⁹

Aynî, abdestte başın mesh edilmesini emreden ifadenin mücmel bırakıldığını belirtmiştir. Her ne kadar başlar kelimesinin anlamı açık olsa da başta mesh edilmesi gereken miktar mücmeldir. Bununla birlikte başın mesh edilmesini emreden ayetin mücmel ifadesini, devamındaki ilsâk veya teb'îd anlamındaki cer harfi ve konuyla ilgili hadis rivayetleri beyan etmiştir. Mücmel bir ifadeyle hakikatte o ifadenin kapsamına giren bütün muhtevanın kastedilip edilmediği açıklayıcı bir beyana göre belirlenir. Bu gerekçeyle bilhassa Şafiî gibi âlimler abdest alınmasını emreden ayette başın mesh edilmesini gerektiren emir lafzının mücmel oluşuna dayanarak başın en küçük bölümünün farzın yerine getirilmesi açısından yeterli olacağını savunmuşlardır. Ayrıca ilgili ayetin meshi anlatan kısmında yer alan “بِرؤوسكم” (başınıza)⁸⁰ ifadesinin başındaki “ب” cer harfinin iltisak bildirdiğini ve başın en az miktarının mesh edilmesinin yeterli olacağı kanaatine varmışlardır. Buna ilave olarak konuyla ilgili hadislerin mesh edilecek 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 mesh edilmesinin farzın yerine getirilmesi açısından yeterli olacağını belirtmişlerdir.⁸¹ Malikîler ayetin genel mutlak ifadesinden hareketle başın tamamının mesh edilmesinin farz olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre ilsâk anlamındaki “ب” harfi zait kabul edilmektedir. Cer harfinin zait kabul edilmesi mecazdır. Oysa hakikate tabi olan mecaz onunla çelişerek onu ortadan kaldıramaz. O halde hakiki anlamda yorumlanması mümkün olan lafzın karinesiz bir şekilde mecaza hamledilmesi doğru görülmemektedir. 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

⁷⁸ Heysem Hilâl, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl* (1. Baskı), Dâru'l-Cebel, Beyrut 2003, 280.

⁷⁹ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (I-IV) (thk. 'İccil Câsim en-Neşmî) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985, I, 68.

⁸⁰ Mâide: 5/6.

⁸¹ Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvî el-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Muzenî*, (I-IXX) (thk. Ali Muhammed Mua'vva'd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrût 1994, I, 114.

ön kısmının mesh edilmesinin 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 hakikatinin baştan sayılan en az miktar olduğunu kabul etmekle birlikte bu ifadenin başın dörtte birlik ön kısmının mesh edilmesini de mecazen gerektirdiğini belirtmiştir. Ona göre bu delâlet türü hâs bir lafızla âmm bir anlamın kastedilmesi şeklindeki yaygın mecaz türü kapsamına girmektedir. “Mücmel lafzın, icmâlen delâleti, hass bir lafızla umumun kastedilmesi” örneğinde olduğu gibi mecazî bir kullanım sayılmaktadır. Bu iki anlatım şekli yaygın olarak kullanılan eşit düzeyde mecaz türleridir.⁸²

Sonuç

Mecaz genelde bütün dillerin özelde ise Arap dilinin veciz anlatım yöntemlerinden birisidir. Kur'an Arapçanın kurallarının ve üslup özelliklerinin sağladığı ortamda açık ve anlaşılır ifadelerle nazil olduğundan ayetlerin ve hadislerin maksadına uygun olarak açıklanabilmesi bu dilin imkân ve sınırlılıklarının göz önünde bulundurulmasına bağlıdır.

Mecazı dikkate almayan metin yorumu aşkın olan vahyin mesajını lafızların dar kalıplarının sınırlarına indirgeme riskini taşımaktadır. Arap toplumunun anlaşma aracı olarak kullandığı bir dilin tekdüze kelimeleri vahyin diriltici dokunuşuyla zengin boyutlar kazanmıştır. Çünkü duyuyüstü âlemden sudur eden bilgi vahiy aracılığıyla duyusal alandaki olağan dilsel formlarda bizlere ulaştırılmıştır. Bu bakımdan mecaz ilahî mesajın bildirilmesinde benzetme gibi çeşitli ilgilerle düşünmeye kurgulanmış olan insan zihnine sınırlı lafızları kullanarak sınırsız anlamları aktarma imkânını kazandırmıştır.

İslâm âlimlerinin ekseriyeti Kur'an ayetlerinde ve hadislerde önemli bir yer tutan mecazları bağlamına uygun olarak yorumlamışlardır. Çalışmamızın esas konusu olan Aynî de dilde ve dinde mecazın varlığının farkında olan ve mecazı anlam aktarımının edebî bir türü olarak kabul eden cumhurun görüşünü sürdürmektedir. Bu nedenle de Aynî'nin kitaplarında mecazî yorumun çok çeşitli örnekleri görülebilmektedir.

Aynî'ye göre, Kur'an ayetlerinde ve hadislerde mecazî üslûbun en güzel örnekleri bulunmaktadır. Bu nedenle mecazın bilgisine vakıf olmayan kişinin ilmüne ve yorumuna güvenilemez.

⁸² Aynî, *el-Binâye*, I, 174; *Umdetu'l-Kârî* II, 236.

Aynî, mecazî lafızları açıklarken öncelikle konu ile ilgili farklı görüşleri objektif bir şekilde aktardıktan sonra bu görüşleri mukayeseli olarak tahlil etmektedir. Müellif, Hanefî olduğu halde, mezhep görüşünü savunmak konusunda katı değildir. Bilakis o, doğru bulduğu diğer mezhep mensubu âlimlerin görüşlerinin isabetini belirtmekten de sakınmamaktadır.

Aynî hüküm ifade etmesi bakımından mecazın hakikatin halefi olduğu görüşüne sahiptir. Yine o din dilinde şer'î hakikatin lugavî hakikatten üstün olduğu kanaatini savunmaktadır.

Dinin muhatapları olan insanlar için lafızların öncelikle gerçek manalarında anlaşılması esastır. Gerçek anlamının dışında kullanıldığını gösteren bir delil veya karine olmadığı sürece lafızların mecaz olarak nitelenmesinin bir mesnedi bulunmamaktadır. Bir sözün mecaz olarak değerlendirilebilmesi için dilbilimcilerin açık beyanları ve lafzın hakikatine mani bir delilin veya karinenin bulunması gerekir. Keyfi olarak ileri sürülen her mecaz iddiası dini metinleri anlama ve yorumlamada üzerinde durduğumuz ortak zemine zarar veren tutarsız bir aşırı yoruma kapı aralama tehlikesini barındırdığı gözden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

- Bâkûrî, Ahmed Hassan el-, *Eseru'l-Kur'âni'l-Kerim Fi'l-Luğati'l-Arabiyye*, (4. baskı), Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1987.
- Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-Delâle* (5. baskı), İlmü'l-Kutub, Kahire 1998.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (tsh. Muhammed Münir Abduh Ağa ed-Dimeşkî) (1. Baskı) (I-XXV), Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz,
- _____, *Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi Me'ânî'l-Âsâr* (I-XXX) (1. Baskı), (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmiyye, Katar 2008.
- _____, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (I-XIII) (thk. Eymen Salih Şa'ban) (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (1. Basım) Salkımsöğüt, Erzurum 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiye ve İstilahat-ı Fıkhiye Kamusu* (I-VI), Özensar yay. İstanbul ts.,
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsuatü's-Sünne el-kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (I-IV) (thk. 'İccil Câsim en-Neşmî) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab* (I-VI) (thk. Abdul-

- lah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli), Dâru'l-Meârif, Kahire ts.,
- İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfâz* (5. Baskı), Mektebetü'l-Ancelo el-Mısriyye, Mısır 1984
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed 'İvaz, *el-Fıkh 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (3. Baskı) (I-V) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Cürcanî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâru'l-Belağa* (tlk. Mahmud Muhammed Şakir), Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1991.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Mucemu't-Tarifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. 'Amr b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (1. Baskı) (I-V) (thk. Şu'ayb el-Arnaut vd.), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd, Mevsuatu's-Sünne el-kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (4. Baskı), Ensar, İstanbul 2013.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1970.
- Heysem Hilâl, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl* (1. Baskı), Dâru'l-Cebel, Beyrut 2003.
- Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebû Bekr, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid* (1. Baskı) (I-X) (thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş).Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Nazmu'l-İkyân fî A'yâni'l-A'yân*, (thr. Filip Hitti), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1927.
- 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, Muhibbud-din el-Hatib) (1. Baskı) (I-XIII), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960.
- İbnu'l-Esir, Diyâud-Din, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib veş-Şâir*, (thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabane) (I-IV) (1. Baskı), Dâr-u Nahdat-i Mısır, Kahire ts.
- İbn Kuteybe, tam adı eş-Şî'r veş-Şu'arâ' (thk. Ahmed Muhammed Şakir) (I-III), Dâru'l-Meârif, Kahire 1958.
- 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.
- Koçkuzu, Ali Osman, 'Bedreddin Aynî, *DİA*, IV, Ankara 1991 I-XXXXIV.
- Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer Ebû Abdullah, *Müsnedu's-Şihâb* (2. Baskı) (I-II) (thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'* (4. Baskı) (I-III) (thk. Abdulvahhâb Abdullatîf), Vizâretü'l-Evkâf, Kahire 1994.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvî el-Kebîr Fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Muzenî*,

- (I-İXX) (thk. Ali Muhammed Mua'vud, Âdil Ahmed Abdulmevcûd) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrût 1994.
- Müslim, sonra tam adib. Haccâc, el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim, Mevsuatu's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (1. Baskı) (I-XIIV), el-Matba'atu'l-Mısriyye li Ezher, Kahire 1929.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesaî, Mevsuatu's-Sünne el-Kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- 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 Veş-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 2007.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, (thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu) (1.baskı) Dâr-u Sâdır, Beyrut 2004, 87.
- Sağâni, 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.
- Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme, *Usûlu's-Serahsî* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut 1993.
- Sifareynî, Şemsüddin Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es- el-Hanbelî, *Keşfu'l-Lisâm Şerhu 'Umdedi'l-Ahkâm* (I-VII), (thk. Nureddin Tâlib) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfi Veş-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Kuveyt – Dâru'n-Nevâdir, Suriye 2007.
- Şirvânî, Abdulhamid el-Mekkî, 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.
- 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.
- Tavile, Abdulvahhab Abdusselam, *Eseru'l-Luğa Fî İhtilâfi'l-Müctehidin*, (VIII. Baskı) Dâru's-Selam, Kahire 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî, Mevsuatu's-Sünne el-kütübü's-Sitte ve Şurûhuha*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Zekeriyâ 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.
- Ziriklî, Hayruddin, *el-'Alâm (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.
- 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.