

SERAHSÎ'NİN *el-MEBSÛT* ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE MECÂZ DELİLLERİ*

Osman GÜMAN**

Özet

Fıkıh Usulcülere eserlerinde, sadece İslam hukukunun kaynaklarını incelemekle yetinmeyip dil konularını da ayrıntılı biçimde ele alırlar. Hakikat-mecâz konusu da bu tartışmalar arasında önemli bir yere sahiptir. Serahsî, Usûlü's-Serahsî adıyla bilinen eserinde bu konuyu ele aldıktan sonra "Sözün hakikat anlamının terkedildiği durumlar" adında bir başlık açarak şu beş durumu sıralamıştır: "âdetin delâleti", "lafzın delâleti", "sözdizimi delâleti", "konuşanın niteliğinden çıkan delâlet" ve "sözün konusundan çıkan" delâlet". İşbu makalede, "mecâz delilleri" adını da verebileceğimiz bu beş durumun Serahsî'nin furu eseri olan el-Mebsût'taki yansımaları üzerinde durduk ve bunlara iki durum daha eklenmesi yönünde bir teklifte bulunduk. Teklif ettiğimiz bu iki durum şunlardır: "Hakîki anlamın imkânsızlığı" ve "gerçek irade."

Anahtar Kelimeler: Serahsî, Mana, Hakikat, Mecâz delilleri, Örf, Niyet.

Evidences of Majaz in accordance with al-Mabsut by al-Sarakhsi

Abstract

The literature of the methodology of Islamic Law (*Usul al-Fiqh*) does not only study the subject of "sources of law"; but also studies Linguistic discussions as well. The subject of "haqīqah-majaz" also takes place in these discussions. al-Sarakhsi, in his book, known as "Usul al-Sarakhsi" which discussed this subject, has counted five situations in a separate chapter entitled "situations where *haqīqah* is left". These situations are listed as "significance of custom", "significance of word", "significance of the syntax", "significance of speaker's situation" and finally "the subject of the speech". In this article we discuss the reflections of these situations titled "evidences of the figurative meaning" written in a book by al-Sarakhsi that is named as al-Mabsut. After discussing these situations, we add to them a further two situations. These are "the impossibility of the real meaning" and "declaration of intent".

Keywords: al-Sarakhsi, Meaning, Haqīqah, Evidences of Majaz, Custom, Intent.

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Gaye Vakfı tarafından 15-17 Ekim 2010 tarihinde Sakarya'da düzenlenen "Uluslararası Serahsî Sempozyumu"nda "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Sözün Hakikat Anlamının Terkedildiği Durumlar" adıyla sunulan bildiri metninin gözden geçirilip yeniden düzenlenmiş halidir.

** Okt. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (oguman@sakarya.edu.tr)

Giriş

Öteden beri düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eden yorum sorunu, ilk devirlerden bu yana fıkıh bilginlerinin de gündeminde olmuş ve bu uğurda gösterilen çabaların bir meyvesi olarak Fıkıh Usûlü ilmi vücut bulmuştur. Bir fakihin, ya da fıkıh ekolünün gerek nassları, gerek mükellefin hukuka konu olan sözlerini kendi içinde tutarlı bir yoruma tabi tutarak fikhî görüşler ve hükümler üretebilmek için dile dair sistematik kurallar bütününe sahip olması kaçınılmazdır. Bu sebeple Fıkıh Usûlcüleri eserlerinin yarıya yakını dil tartışmalarına ayırmışlar ve bu tartışmalar, büyük oranda furu fıkıh eserlerine de yansımıştır.

Söz konusu tartışmalarda başat rolü olan konulardan biri de kuşkusuz *hakikat-mecâz* olgusudur. Bu çerçevede mecâzı, dilin bir gerçeği olarak kabul eden fıkıh bilginleri arasında, “yeri geldiğinde bir sözün hakikat anlamının terk edileceği” hususunda bir ittifaktan söz edilebilirse de somut bir durumda konuşanın kastının hangi yolla belirleneceği hususu tartışmalıdır.

Kuşkusuz Serahsî, Hanefilerin hem Usûl, hem de furu’unun bize intikal ettirilmesinde önemli bir role sahiptir. Ayrıca -en azından bize ulaşan bilgi ve belgeler çerçevesinde bakıldığında- Maveraünnehir Hanefiliğinin hiç tartışmasız en önemli temsilcisidir. Bundan dolayı biz bu makalemizde, Hanefi fakihlerinin, hukuki işlemlerde kullanılan lafızları hakikat-mecâz ilişkisi bağlamında yorumlarken nasıl bir yöntem izledikleri konusunu Serahsî’nin *el-Usûl* ve *el-Mebsût* adlı eserleri çerçevesinde ele alacağız.

I. Kavramsal Çerçeve

A. Hakikat ve Mecâzın Tanımı

Sözlükte “gerekti, sabit oldu” anlamına gelen *hakka* fiilinden türeyen ve “bir şeyin aslı ve dayanağı” anlamına gelen *hakikat* terimi, “vaz’ edildiği anlamda kullanılan lafz”ı ifade eder. “Geçip gitti” anlamına gelen *câze* fiilinden türeyen ve “geçit” anlamında bir yer adı (ism-i mekân) olan *mecâz* terimi¹ ise benzeşme, parça-bütün, sebep-sonuç vb. bir ilgiden dolayı “vaz’ edildiğinden başka bir anlamda kullanılan lafz” a karşılık gelir.²

Hakikat, ne kadar dilin gerçeği ise, *mecâz* da en az o kadar dilin gerçeğidir. Bunun içindir ki İbn Cinnî (h. 393), dilde mecâz olgusunun hakikat olgusunun

1 Bkz. *el-Mu’cemu’l-vasîf*, s. 147.

2 Hakikat ve mecâz terimlerinin tanımı için bkz. Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl, thk. Ebu’l-vefâ el-Efğâni, *Usûlu’s-Serahsî*, Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1993, I, 170; el-İsnevî, Abdurrahîm b. el-Hasen, *el-Kevebu’d-durrî fi tahrîci’l-furû’i’l-fikhiyye ale’l-mesâilî’n-nahviyye*, Beyrut 2004, s. 217; El-Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Cevâhiru’l-belâga*, İstanbul: Kahraman Yay., 1984, s. 291.

dan daha ziyade olduğunu söylemiştir.³ “Kağıdı yakmak”, “lambayı yakmak”, “sobayı yakmak”, “ütü yaparken eteği yakmak”, “bir şey midesini yakmak”, “fırtına ekinleri yakmak”, “abayı yakmak”, “yakıp yıkmak” ifadelerinde “yakmak”⁴ ve “kapı açılmak”, “gül açılmak”, “gönül açılmak”, “kumaşın rengi açılmak”, “gemi denize açılmak”, “fazla açılmak”, “açılıp saçılmak” ifadelerinde “açılmak”⁵ fiilleri kuşkusuz aynı anlamda kullanılmamıştır.

B. Hakikat ve Mecâzın Kullanım Alanlarına Göre Değişkenliği

Sözcüklerin “sözlükte”, “halk arasında” ve “dini metinlerde” kullanım alanı göz önünde bulundurulduğunda hakikat ve mecâzın başlıca üç türü vardır:⁶

a) Hakikat-i lügaviye-mecâz-ı lügavi: Bir lafız, dilin genel kullanım alanında vaz' edildiği anlamda kullanılınca hakikat, başka bir anlamda kullanılınca mecâz olur. Buna göre mesela *aslan* lafzının, bilinen hayvan anlamında kullanımı hakikat; cesur adam anlamında kullanımı ise mecâzdır.

b) Hakikat-i şer'îye-mecâz-ı şer'î: Bir lafız, şer'î alanda, dini kaynaklarda belirlenmiş / atanmış anlamıyla kullanılınca hakikat, sözlük anlamıyla kullanıldığında ise mecâz olur. Mesela *zekât* lafzı, dini bir metinde İslam'ın rükünlerinden biri anlamında kullanılınca hakikat; “temizlenme, arınma” anlamında kullanılınca mecâz olur.

c) Hakikat-i örfiye-mecâz-ı örfî: Bir lafız, halk arasında, örfteki yaygın anlamı ile kullanılınca hakikat; bu anlamın dışında –velev ki sözlük anlamında- kullanıldığında ise mecâz olur. Mesela *dâbbe* lafzı yerde yürüyen canlı anlamında kullanıldığında örfî hakikat, yerde hareket eden cansız bir aleti ifade etmek için kullanıldığında örfî mecâzdır.⁷

C. Dilin Hukukî Bir Olgu Olması ve Üst Dil-Gündelik Dil Ayrımı

Eylemlerimiz kadar söylemlerimiz de hukukun konusudur. Fıkha baktığımızda pozitif hukuka göre bu alanın daha da geniş olduğunu görürüz. Alım-satım, kira, ortaklık vb. çok taraflı birçok işlemin yanında tek kişinin beyânından oluşan yemin, adak, vasiyet, boşama, îlâ yemini, dava, şahitlik ve ikrar hep sözel nitelikte birer eylemdir. Diğer yandan dilin “üst dil” ve “gündelik dil” olmak üzere başlıca iki kategorisi olup -yazılı sözleşmeleri bir

3 İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osman, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Hasâis*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, II, 447.

4 Yakmak fiilinin farklı anlamları için bkz. *TDK Türkçe Sözlük*, s. 2113.

5 Açılmak fiilinin farklı anlamları için bkz. *TDK Türkçe Sözlük*, s. 15.

6 Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabîyye Ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*, Dimeşk: Dâru'l-kalem / Beyrut: ed-Dâru'-Şâmiyye, 1996, II, 218-220.

7 Örfün genel ve özel olmak üzere ikiye taksim edilmesine bağlı olarak örfî hakikat ve mecâzın da kendi içinde ikiye taksimi mümkündür.

yana bırakırsak- hukuki işlemlerimizde genellikle gündelik dili kullanırız.⁸ Gündelik dilin en temel özelliği ise anlık ve kendiliğinden oluşudur; yazı dilinde mesela kendimizi “kelimeleri sadece hakikat anlamlarında kullanarak bir metin oluşturayım” ya da “yanlış bir beyanda bulunmayayım” diye şartlasak özel bir çaba göstererek bunu başarabiliriz. Ne var ki gündelik dilde; yani konuşma dilinde, istesek de bunu başaramayız. Yazı dilinde hatalarımızı kısmen düzeltme şansına sahip isek de gündelik dil, kendiliğindenliğinin zorunlu bir sonucu olarak hatalı ve maksadı aşan kullanımlara daha çok açıktır.

Şu halde özellikle hukuka konu olan gündelik dil kapsamındaki sözlü işlemleri yorumlarken sadece gramatik yapıları ve sözlük anlamlarını esas alamayacağımız su götürmez bir gerçektir. Bundan dolayı fıkıh bilginlerinin geneli, bu türden sözleri yorumlarken sözdeki hakikat ve mecâz ihtimallerini ve yanlış kullanım olasılığını gözden kaçırmamışlar ve gramer kurallarına ek olarak anlamı tayin edici bir dizi kural koymuşlardır.⁹

Hanefi fıkının son merhalesi sayabileceğimiz *Mecelle'*deki şu kurallar bunlardan birkaçıdır:¹⁰

- 1) “Kelâmda asıl olan mânâ-yı hakîkîdir.” (Madde 12)
- 2) “Âdetin delâletiyle mânâ-yı hakîkî terk olunur.” (Madde 40)
- 3) “Mânâ-yı hakîkî müteazzir oldukda mecâza gidilir.” (Madde 61)
- 4) “Ukûdda itibar, mekâsîd ve meâniyedir; elfâz ve mebâniye değildir.” (Madde 3)
- 5) “Tasrih mukâbelesinde delâlete itibar yoktur.” (Madde 13)
- 6) “Âdet muhakkemdir.” (Madde 36)
- 7) “Nâsın isti'mâli bir hüccettir ki onunla amel vâcip olur.” (Madde 37)
- 8) “Örf ile marûf olan şey şart kılınmış gibidir.” (Madde 43)
- 9) “Bejne't-tüccâr marûf olan şey beynlerinde meşrûut gibidir.” (Madde 44)
- 10) “Kelâmın i'mâli ihmâlinden evlâdır.” (Madde 60)
- 11) “Bir kelâmın i'mâli mümkün olmaz ise ihmâl olunur.” (Madde 62)

8 Gündelik ve üst dil hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usulü İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 56-61.

9 Sözleşmenin nasıl yorumlanacağı hususu, tarihsel süreçte diğer hukuk sistemlerinin de gündeminde olmuş ve bu çerçevede kimi sistemlerde “güven prensibi”; yani gerçek iradenin dikkate alınması ve iradeye uymayan bir beyanın geçerli olmayacağı görüşü; kimi sistemlerde ise “beyan prensibi”; yani gerçek iradeye uymasa dahi beyanın esas alınması gerektiği görüşü öne çıkarılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Reisoğlu, Safa, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım, 1990, s. 77-79.

10 Maddeler için bkz. Ali Haydar Efendi, *Düveru'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul: Matbaa-i Tevs'i Tıbbât, 1330, I, 35, 60, 63, 92, 97, 103, 107, 110, 133, 134, 138.

12) "Mutlak, ıtlâkı üzere câri olur." (Madde 64)

İkinci madde (Mecelle 40) gereğince aslolan, sözü hakîkî anlama hamletmek ise de kimi durumlarda bu anlam terk edilerek bir delile dayanan mecâzî anlam hakîkatin yerini alabilmektedir. *Mecelle*'de bu durumlardan sadece ikisine temas edilmiştir: "*âdetin delâleti*" ve "*hakîkî mânânın işletilememesi; yani imkânsızlık durumu*". Peki hakîkî anlamın terkedileceği durumlar sadece bu ikisinden mi ibarettir? Değilse hakîkî anlamın terk edildiği başka hangi durumlardan söz edilebilir? Hanefi fıkhnın en gelişmiş aşaması sayılan *Mecelle*, hakikat-mecâz ilişkisi bağlamında ilk dönem Hanefi fıkhnı ne kadar temsil etmektedir? Bu sorulara en kesin cevapları bulabileceğimiz belki de tek şahıs, Serahsî'dir. Çünkü o, Fıkhn Usulüne dâir müstakil bir esere sahip olmasının yanı sıra İmam Muhammed'in eserlerine ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi* adlı eserine yazdığı şerhlerle Hanefî fıkhnı hakkıyla bilen; temsil eden ve Hanefîlerin furu meselelerine dair ne kadar görüşü varsa akli ve naklî delilleriyle tamamının hesabını veren bir şahsiyettir. Onun haricinde Hanefî fıkhnına dair eser yazmış olan Cassâs, Debûsî ve Pezdevî gibi daha birçok fakih bulunmakla birlikte onların –en azından- bize intikal eden ya da basılmış olan eser yelpazesi ne yazık ki Serahsî kadar geniş değildir. Bundan dolayı konu, Serahsî'nin *el-Usul*'ündeki işleyişine göre ele alınacak ve *el-Mebsût*'taki izdüşümleri bulunmaya çalışılacaktır.

II. Hakikatin Terk Edildiği Durumlar veya Mecâz Delilleri

el-Mebsût adlı eserinde yer yer "delil bulunmadıkça hakîkî anlamın bırakılıp mecâz anlama geçilemeyeceğini"¹¹ ve "hakîkî anlamı esas almanın gerekliliğini"¹², ifade eden Serahsî, *Usûl*'ünde *faslun fî beyâni cümleti mâ tutraku bihi'l-hakika* (hakîkî anlamın terkedilmesini gerektiren durumların izahına dair) adında bir başlık açarak hakîkî anlamdan mecâza geçişi sağlayan delilleri şöyle sıralar:

- 1) Âdetin delâleti (*delâletü'l-isti'mâl 'örfen*),
- 2) Lafzın delâleti (*delâletü'l-lafz*),
- 3) Sözdizimi bağlamı (*siyâku'n-nazm*),
- 4) Konuşanın niteliği (*delâle min vasfi'l-mütekellim*),
- 5) Sözün konusu (*delâle min mahalli'l-kelâm*).¹³

11 "الحقيقة لا تترك إلى المجاز إلا لقيام الدليل" Bkz. Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993, VI, 221.

12 "التمسك بالحقيقة واجب حتى يقوم دليل المجاز" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 84.

13 Serahsî, *Usûl*, I, 190.

A. Hakîkî Anlamın Âdetin Delâleti İle Terk Edilmesi

*Usûl'*ünde, bir lazfın örfî bir anlamı bulunduğu hakîkî anlamın terk edileceğini söyleyen Serahsî, bu sözünü şöyle temellendirir:

"Sözün amacı, birine bir şey ifade etmektir. Bir sözle talep edilen şey, dinleyenlerin aklına ilk gelendir. İnsanlar bir kelimeyi özel bir anlamda kullanmaya alıştıklarında bu kullanımla kastedilen o anlam, *hakikat* gibi olur. Onun dışındaki anlam (veya anlamlar) ise örfî anlamla çeliştiği için *mehcûr* (terk edilmiş) gibi olur. Bu durumda harici bir karine bulunmadıkça kelime o anlamı ifade etmez."¹⁴

el-Mebsût' ta, örfe değer atfeden ve yorumda örfî anlamın öncelenmesini ifade eden şu kurallara rastlanmıştır:

"Özel bir kayda bağlanmayan (*mutlak*) söz, *müteârefe* hamledilir."¹⁵

"Özel bir kayda bağlanmayan söz, dili konuşanların örfüne hamledilir."¹⁶

"Özel bir kayda bağlanmayan söz insanların karşılıklı olarak anladığı anlama hamledilir."¹⁷

"Bir kayda bağlanmayan akit, *örfin delâleti*yle kayıtlanır."¹⁸

"Örf ile tayin, lafızla tayin gibidir."¹⁹

"Örf yoluyla bilinen şey, şart koşularak bilinen gibidir."²⁰

"Yeminler bahsinde örfe itibar edilir."²¹

el-Mebsût' ta örfî anlamın dikkate alındığı meseleler sayıya gelmeyecek kadar çoktur. Örneğin şu meselelerde örfî anlamın esas alındığı görülmektedir.

- Beytullah'a yürümeyi adayan kişinin Hanefî ekolüne göre hac veya umre yapması gerekir: Bu sözün hakikat anlamı "Beytullah'a kadar yürümek" ise de Serahsî, *zâhir örfe* insanların bu sözle (hac veya umre) ibadetini eda etmeyi kastettiklerini, bir lafız mecâzen başka bir anlam ifade eder olunca hakikat anlamının dikkate alınmayacağını söylemiştir.²²

- Nitelik belirtmeksizin "dirhem" lafzı ile bir sözleşme yapıldığında o yörede kullanılan dirhem ne ise o anlaşılır.²³

14 Serahsî, *Usûl*, I, 190.

15 "مطلق الكلام محمول على المتعارف" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 126; VIII, 139; IX, 127; XII, 152; XVIII, 79.

16 "مطلق الكلام محمول على عرف أهل اللسان" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 136.

17 "مطلق الكلام محمول على ما يتفاهمه الناس" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 123.

18 "مطلق العقد تنقيد بدلالة العرف" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 115; XVI, 48, 49, 53, 54.

19 "التعيين بالعرف كالتعيين بالنص" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 160; XIV, 18;

20 "المعلوم بالعرف كالمعلوم بالشرط" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 130, 157.

21 "في الأيمان المعتبر العرف" Örn. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 117; V, 127; VII, 24.

22 Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 131; Serahsî, *Usûl*, I, 191.

23 Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 115.

- Kelle satın almamaya yemin eden kişinin bu sözü, hakikat anlamı itibarıyla her tür kelleyi kapsıyorsa da örfî kullanım gereği çarşıda satılması âdet olan kelleler anlaşılır.²⁴

- Yumurta yememeye yemin eden kişinin bu sözü, hakikat anlamı itibarıyla bütün kuş yumurtalarını kapsıyorsa da örfî kullanım gereği tavuk ve ördek yumurtası anlaşılır. Güvercin, serçe vb. diğer kuş yumurtaları bu sözün kapsamına girmez.²⁵

- "Benim ona yüz dirhem borcum var. Yoo, iki yüz dirhem" diyen kişi, kıyasa göre üç yüz dirhem, istihsana göre iki yüz dirhem borç ikrârında bulunmuş olur. Serahsî istihsanı zahir örf ile temellendirerek şöyle der: "İkrar bir haberdur. Haberde ise galat (yanılma / dil sürçmesi) olabilir. Zâhir (âdet) şu ki²⁶ ikrar edenin ikinci borcu zikretme kastı, onu (toplama suretiyle) birinciye eklemek değil, birinci ikrarda geçen borç miktarına ilavede bulunmaktır. Mesela bir kimse "Bir defa haccettim, yoo iki defa" dediğinde onun üç defa değil, iki defa hacca gittiğini anlarız. Yine "yaşım ellidir, yoo altmış" diyen kişi, 110 değil, 60 yaşında olduğunu haber vermeyi kasteder."²⁷

Serahsî, kimi zaman "yeminler bahsinde örfe itibar edileceğini" söylerken kimi zaman da "bir kayda bağlanmayan (mutlak) lafzın yemin edenin amacıyla kayıtlanacağını"²⁸ söyler. *Hiyel* bölümünün yeminler bahsinde ise "yeminlerde muteber olan örfütür ve bir kayda bağlanmayan söz, yemin edenin amacıyla kayıtlanır"²⁹ diyerek görünüşde birbirine zıt olan bu iki cümleyi bir arada zikreder. Serahsî'nin bu ifadelerinde özellikle "yeminler bahsine" dikkat çekilmesi niyedir? Yeminler bahsi haricinde örf dikkate alınmaz mı? Hanefilerin bütün sözlü işlemlerde tabir yerindeyse rakipsiz bir öncelik tanıdıkları örfün, "yeminler bahsinde muteber olduğunun" tekrar tekrar hatırlatılmasının cevabı Serahsî'nin şu ifadelerinde saklıdır:

"Şâfiî'ye göre yeminlerde lafızların hakikî anlamlarına itibar edilir. Hakikî anlama aykırı olan âdet ise dikkate alınmaz. Çünkü mecâz, hakikatin karşısında duramaz. Biz (Hanefiler)e göre ise *zâhir âdet*, lügat anlamından sonra ortaya çıkmış bir uyulaşım olup konuşan kişi, büyük ihtimalle onu kasteder. Dolayısıyla sözü, ona göre yorumlanır... İmam Mâlik ise "Yemin lafızları, Kur'an lafızlarına göre yorumlanır" demiştir ki bu da doğruluktan uzak bir görüştür..."³⁰

24 Serahsî, *Usûl*, I, 191.

25 Serahsî, *Usûl*, I, 191.

26 Serahsî, burada örfü kastetmektedir. Benzer bir mesele için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 126.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, XVIII, 9.

28 Örn. bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 100; VIII, 131; VIII, 165; VIII, 167.

29 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 237.

30 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 163.

Görüldüğü gibi, Hanefilerin yemin lafızlarında örfe gönderme yapması, alternatif şu iki yorumu bertaraf etmek içindir. a) Hakîkî anlamı esas alan Şâfiî'nin görüşü, b) Kur'an lafızlarını esas alan Mâlik'in görüşü.³¹

İnsanlar, gündelik dilde genellikle lafızların örfî anlamlarına göre konuşurlar. Nitekim Serahsî'nin şu ifadeleri bunu tasrih etmektedir:

“Yeminler bahsinde örf muteberdir ve bir kayda bağlanmayan söz, yemin edenin amacıyla kayıtlanır”³² “Bir kayda bağlanmayan (mutlak) isim, müteârefe hamledilir. Çünkü örf, lügat anlamından sonra ortaya çıkmış bir uyulaşımdır. Bundan dolayı kayda bağlanmama (itlâk) durumunda konuşanın kastı o sayılır.”³³

Ne var ki her zaman örfü dikkate alarak konuşmayız, dolayısıyla başka bir anlam da kastetmiş olabiliriz. Bu anlam; a) kullanımında olan hakîkî anlam, b) kullanım dışı olan (mehcur) hakîkî anlam, c) mütearef mecâzın alternatififi olan bir mecâz ya da d) sözcüğün yorulma ihtimali bulunmayan bir anlam olabilir. Bu durumda yorum nasıl yapılacaktır? Örfî anlam esas alınıp konuşanın kastı yok hükmünde mi olacak; yoksa geçerli mi sayılacaktır?

Hanefilere göre, *hakîkî anlamın* kastedilmesi halinde –şayet hakîkî anlam kullanımında ise; yani büsbütün terk edilmemişse- örfî anlam terkedilmekte ve konuşanın kastettiği bu anlam (kazâen ve diyâneten)³⁴ geçerli sayılmak-

31 Nitekim İbn Âbidîn de, Hanefî fıkıh kitaplarında geçtiğini belirttiği, görünüşte birbiriyle çelişen “Yemin bahislerinde yemin edenin özel amacına değil, kullandığı lafızlara itibar edilir” ve “Yemin bahislerinde örf'e itibar edilir” kurallarının esasında birbiriyle çelişmediğini ispat etmek üzere “*Raf'u'l-intikâd ve def'u'l-i'tirad 'ala kavlihim 'el-eymân mebnîyye ale'l-elfâz, lâ 'ale'l-ağrâd*” adında bir risale kaleme almıştır. Bkz. İbn Âbidîn, Muhammed Emin Efendi, “*Raf'u'l-inkitâd ve def'u'l-i'tirad 'ala kavlihim 'el-eymân mebnîyye ale'l-elfâz, lâ 'ale'l-ağrâd*”, *Mecmûatü Resâilî İbn Âbidîn* içinde, yy, ty, I, 291-304.

32 İbn Âbidîn'in şu ifadelerini, yemin edenin amacının (garad) ne olduğu konusunda oldukça açıklayıcı bulduğumuz için aktarmakta yarar görüyoruz: “Bir şeye yemin etmek için kişiyi o yemini etmeye sevkeden bir amaç olması gerekir. 1) Bu amaç bazen yemin cümlesinde geçen fiilin kendisidir. Mesela kişi “bu eve girmem” diye yemin etmiş olup amacı da gerçekten eve girmemektir. 2) Bazen de amaç yemin cümlesinde geçen fiille birlikte başka bir şeydir. Mesela kişi, “vallahî bunu on dirheme almam” diye yemin ettiğinde amacı on dirheme ve daha yukarısına almamaktır. 3) Bazen de amaç, yemin cümlesinde geçen fiilden başka bir şey olup yemin eden, o fiilin kendisini hiç kastetmemiştir. Mesela kişi, “vallahî, ayağımı falancanın evine koymam” diye yemin ettiğinde amacı, o eve girmemek olup ayak basmanın kendisini kastetmiş değildir. Bu durumda ayak bassa ama girmese yemini bozulmaz. Yeminin tutulması (birr) ancak amacın gerçekleşmesiyle olur. Dolayısıyla amacın gerçekleşmesi, yemini tutmanın şartıdır. Bilinmektedir ki yemini bozmak (hins), yemini tutmanın (birr) çelişğidir. Şu halde yeminin bozulması, amacı ortadan kaldıran şey ile olur. Bu da olumlu ya da olumsuz olarak hakkında yemin edilen şeyin yapılmamasıdır... ” Bkz. İbn Âbidîn, *Raf'u'l-intikâd*, I, 295.

33 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 3.

34 Kazâî-diyânî ayırımının pratikte ne anlam ifade ettiği hakkında ayrıntılı bilgi için Mustafa Demiray'ın, *Serahsî'de Kazâî Hüküm-Diyânî Hüküm Ayırımı* adlı lisansüstü tez çalışmasına bakılabilir. Ancak bu ayırımda talakla ilgili problemler bulduğumuz bir hususa işaret etmek

tadır.³⁵ Serahsî'nin bu konudaki şu ifadeleri yorumu mahal bırakmayacak kesinliktedir:

"Özel bir kayda bağlanmayan (mutlak) söz, her ne kadar örfî anlama hamle-dilse bile hakîkî anlamın kastedilmesi geçerlidir."³⁶

"Sözünün hâkîkî anlamını kasteden kişiye niyetine göre muamele edilir."³⁷

"Bir sözle hakikat anlamı kastedildiğinde mecâz kenara çekilir."³⁸

Şimdi bu kuralın uygulandığı birkaç örnek verelim:

"Falancanın şu konağında oturmayacağım" diye yemin eden kişi, konağın bir bölümünde oturursa yemini bozulur. Çünkü konakta oturmak böyle olur. İnsan, aslında bir bölümünde oturduğu halde "Ben falancanın konağında oturuyorum" der. Ama yemin eden, konağın tümünde oturmayı kastetmişse tümünde oturmadıkça yemini bozulmaz. Çünkü sözünün hakîkî anlamını kastetmiştir. Mutlak söz, örfen bilinen anlama yorumlansa da, hakîkî anlama niyet edilmesi halinde bu geçerli olur. Nitekim "Falanca geldiği gün karım boştur" diyen kişinin sözü, örfte gün denilen bir sürece yorumlanır. Fakat o, bu sözüyle gündüzü kastederse, niyetine göre hükmedilir. Üzerinde durduğu-muz mesele de bunun gibidir. Dolayısıyla yemini, karısının boş olması veya kölesinin azat olması neticesini de doğuracak olsa sözü hukuken tasdik edilir.

yerinde olacaktır: "Kazaen" ifadesinden, olay mahkemeye taşındığında hâkimin öyle karar vermek durumunda olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Serahsî örtük (kinâye) boşama lafızlarından olan "iddetini bekle" sözünün atıfsız üç kez tekrarlanması meselesinde kocanın bu sözüyle bir talaka niyet ettiğini açıklamaması durumunda bu beyanın diyâneten geçerli olduğunu, ancak hâkimin bu sözü üç boşama sayması gerektiğini söyledikten sonra, kocasının böyle söylediğini duyan kadının artık onunla birlikte kalamayacağını, çünkü onun da hakim gibi zâhire tabi olmakla yükümlü olduğunu belirtmektedir. (bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 79-80) Böyle bir durumda evlilik hukuken değilse bile fiilen bitmiş olup kadının önünde iki seçenek var demektir: ya kendisinin boşanmış olduğuna hükmederek başka biriyle evlenebilecektir -ki böyle bir şey söylenemez; çünkü ortada gerçekleşmiş bir boşama olmayıp sadece boşamanın gerçekleşmiş olması ihtimali vardır; böyle bir ihtimale dayanılarak tek taraflı olarak önceki evliliğin bittiğine hükmedilip yeni bir evliliğe girişilmesi ihtiyata uygun olmadığı gibi ahlâkî de değildir- ya da mahkemeye başvurarak fiilen biten evliliğini, hukuken de sonlandıracaktır. Kadının hâkim gibi zâhire uymakla yükümlü olduğu yargısı, diyani-kazai ayırımının yapıldığı diğer bütün boşamalara da uygulanırsa -ki kanımızca uygulanması gerekir- o zaman "boşamanın diyâneten değil, kazaen gerektiği bütün durumlarda" kocanın boşama haklarını birer birer kaybediyor olması ve benzer durum üç kez tekrarlandığında üç boşama hakkının bitmesi gerekir. Bu mantığı yürüttüğümüzde diyani-kazai ayırımının pratikte ne anlamı vardır?

35 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, III, 120; VI, 114, 140; VII, 79 181; VIII, 168, 172, 181, 182, 187; IX, 2-3, 5, 11, 13, 18, 19.

36 "مطلق الكلام وإن كان محمولاً على المتعارف فنية الحقيقة تصح فيه" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 168.

37 "من نوى حقيقة كلامه عومل بنيته" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 234.

38 "متى كانت الحقيقة مرادة باللفظ تنحى المجاز" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 5.

Çünkü bu anlam, hakîkî anlamdır, terk edilmiş de değildir (hakikatun gayr-u mehcûra).³⁹

“Bu yemeği (“yemekten” değil) yemeyeceğim” veya “bu suyu (“sudan” değil) içmeyeceğim” diye yemin eden kişi, yemekten bir miktar yese veya sudan birazcık içse yemini bozulur. Fakat yemeğin ve suyun tamamını kastetmiş ise tamamını yemedikçe ve içmedikçe yemini bozulmaz. Çünkü sözünün hakîkî anlamına niyet etmiştir.⁴⁰

“Allah için otuz gün itikâf yapmak adağım olsun” diyen kişi, “gün” lafzıyla gündüzü kastederse bu niyeti geçerlidir. Çünkü sözünün hakikat anlamını kastetmiştir. Böyle bir niyeti olmadığında geceler de dâhil otuz gün itikâf yapması gerekecek iken hakikat anlamını kastettiği için Hanefiler onun kastını geçerli saymışlardır.⁴¹

Kişi eşine “ey boş olan kadın (yâ mutallaka)!” diye hitap etse eşi bir defa boş olur. Ancak, “benden önceki kocasından boşanmış olduğunu kastetmişim” derse kadın, gerçekten önceden başka birinden boşanmış idiyse sözü hukuken geçerli sayılır. Çünkü sözünün hakîkî anlamını kastetmiştir. “Mutallaka” sözünün hakîkî anlamı talak verme değil, nitelemedir.⁴²

Hakikat kastının hiç kabul edilmediği veya diyâneten kabul edildiği bazı meselelere ve mezhep içi ihtilaflara da rastlanmış olmakla birlikte bu, ya kastedilen hakîkî anlamın büsbütün terk edilmiş (*mehcur*) olup olmadığı ile ilgili bir ihtilafa dayanmakta ya da konuşanın bu kastı, müteâref olan zahir anlamı devre dışı bırakma çabası olarak değerlendirilmektedir.⁴³ Mesela Serahsî, eşine “sana yaklaşmayacağım” diyen kişinin, “evlilik ilişkisini kastetmemişim” demesi durumunda bu beyanın hukuken kabul edilmeyeceğini belirtmiş ve gerekçesini “o, bu yolla sözü, müteâref olan zahir anlamının dışına çıkarmayı kastetmiştir” diyerek açıklamıştır.⁴⁴

Peki konuşan, örfî anlamdan başka bir mecâz kastettiğinde ne olur? “Özel bir kayda bağlanmayan (mutlak) söz, her ne kadar örfî anlama hamledilse bile hakîkî anlamın kastedilmesi geçerlidir”⁴⁵ ifadesinin mefhûm-i muhâlifinden konuşanın, mecâz anlam niyetinin hakikate göre ikinci plana itildiği anlaşılmaktadır. Ancak muhtemelen Hanefilerce müteâref olandan ayrı bir mecâz anlam öngörülmediğinden, bu mesele sorun edilmemiş gibi gözükmektedir.

39 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 168.

40 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 187.

41 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, III, 120. Aynı meselenin talâka tatbiki için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 114.

42 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 140.

43 Örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 21, 79, 81, 82; VIII, 181.

44 Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 21.

45 "مطلق الكلام وإن كان محمولا على المتعارف فنية الحقيقة تصح فيه" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 168.

Kastedilen anlam, lafzın muhtemel anlamlarından olmadığına ise ne örfî, ne de hakîkî anlamın alternatifi olamaz. Çünkü bu durumda niyetin, lafızla hiçbir ilişkisi olmayıp salt niyetin, anlamı değiştirmek konusunda hiçbir etkisi yoktur.⁴⁶

B. Hakîkî Anlamın Lafzın Delâleti İle Terkedilmesi

Serahsî, *Usûl*'ünde *lafzın delâleti* ifadesiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmaksızın konuya doğrudan örnekler vererek girmiştir. Dolayısıyla biz Serahsî'nin örneklerinde geçen ifadelerinden hareketle bununla ne kastedildiğini tespitiye çalışacağız.

Birinci örnek şudur:

“Et yememeye yemin eden kişi balık eti veya çekirge yediğinde yemini bozulmaz. Çünkü yemininde mutlak olarak “et” demiştir. Balık eti ve çekirge ise kayda bağlanmadan söylenmez. Dolayısıyla mutlak “et” lafzı, neye delâlet ediyorsa yeminden o anlaşılacak durumundadır.”⁴⁷

Serahsî'nin bu mesele ile ilgili değindiği bir itiraz ve verdiği cevap, kastını daha net ortaya koymaktadır. İtiraz şudur:

“Bu yemini eden kişi, insan veya domuz eti yediğinde (size göre) yemini bozulmaktadır. Halbuki bunlar da kayda bağlanmadan söylenmezler.”

Serahsî bu itiraza verdiği cevapta, bunların (“insan eti” ve “domuz eti” biçiminde) bir kayıt ile söyleniyor olmalarının “et” olma vasıflarındaki bir *eksiklikten* kaynaklanmadığını söyleyerek ekler:

“Et, kandan oluşan şeyin adıdır. Bu noktada insan ve domuz etinin et oluşunda herhangi bir *eksiklik* yoktur. Çekirge ve balık eti ise böyle değildir. Çünkü ne balığın, ne de çekirgenin kanı vardır. Diğer yandan et yemekle alınmak istenen besin amacı, balık ve çekirgede tam manasıyla mevcut değildir. Demek ki çekirge ve balık etinin özel kayıt ile kullanılmasını gerektiren şey bunların et olma anlamındaki *eksiklik*dir. İnsan ve domuz etinin bir kayıt ile kullanımı ise et oluşlarındaki bir *eksiklikten* dolayı değil, bunların etindeki haramlık vasfından dolayıdır. Haramlık ise, yemini bozma şartının gerçekleşmesine bir engel teşkil etmez.”⁴⁸

Serahsî'nin bu ifadelerinde özellikle “eksiklik” vurgusu dikkat çekmekte olup buna göre et lafzı balık ve çekirge ile kayıtlanarak kullanılsa da bunlar, tam anlamıyla et olmadıkları için mutlak olarak kullanıldığında “et” lafzının kapsamına girmezler.

46 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 76, 102.

47 Serahsî, *Usûl*, I, 191.

48 Aynı yer.

Serahsî, *anlam ziyadeliğinin* de eksiklik gibi olduğunu belirterek buna *meyve* (fâkihe) yememeye yemin eden kişinin üzüm, hurma veya nar yemesi örneğini verir. Şöyle ki Ebû Hanife'ye göre bu kişinin yemini bozulmazken, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre bozulur. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, mutlak kullanımda "meyve" lafzının kapsamına bunların da girdiğini, dolayısıyla burada anlamda bir eksiklik bulunmadığını söylemişlerdir. Ebû Hanife'ye göre ise bunlarda "meyve" oluştan öte bir anlam vardır. Çünkü *fâkihe* (meyve) lafzı, *tefekkuh* kelimesinden türer. *Tefekkuh* ise eğlenceyi ifade eder. Eğlenmek başka, bedenın gıdasını sağlamak başkadır. Hurma ve üzümde gıda; narda ise şifa anlamı vardır. Bunların beden için birer gıda veya şifa oluşları eğlenme kapsamına girmeyen ek bir anlamdır. Nitekim Allah (c.c.) *ve 'ineben ve gadben... ve fâkiiheten ve ebbâ "ve topraktan üzüm bağları, sebzeleler,... meyveler ve çayırılar meydana getirdik"* (Abese 27-31) buyurarak meyveyi üzümme atfetmiştir. (Atıf ise nahiv kuralları gereği başkalığı gerektirir). İşte bu ek anlamdan dolayı üzüm, mutlak kullanımda meyve lafzının kapsamına girmez.⁴⁹

Görüldüğü gibi lafzın delâleti konusunda Serahsî, "eksiklik ve ziyadelik" unsurlarını kullanmaktadır ki bu, Fıkıh Usulündeki bir başka konuyu; hafî konusunu çağrıştırmaktadır. Bunun meşhur örneği, *tarrâr* ile *nebbâşın*, *sârık* lafzının kapsamına girip girmediği tartışması olup kefen soyucunun (*nebbâş*) hırsızlık vasfında eksiklik; yan kesicinininde (*tarrâr*) ise fazlalık bulunması dolayısıyla *sârık* lafzının kapsamını belirleme noktasında farklı icthadlar bulunmaktadır.⁵⁰

Kanaatimizce şayet "*lafzın delâleti*" ile kastedilen şey bundan ibaretse bu maddenin, "hakîkatin terk edilme delili" olarak sunulması isabetli değildir. Çünkü bu açıklamaya göre balık ve çekirge eti, zâten hakîkî anlamda et değildir ki burada hakîkatin terkinden söz edilmiş olsun. Şayet bunlar gerçekten et ise o zamanda örfî kullanım gereği bunlar mutlak et kapsamına girmezler. Nitekim Serahsî *el-Mebsût*'ta bu kişinin yemininin bozulmayacağını delilleri arasında örfü de zikretmektedir.⁵¹ Günümüz konuşma dilinde de bir baba, oğluna "git, bir kilo et al" dediğinde çocuk, balık veya tavuk alıp gelse babasının emrini yerine getirmiş olmaz. Çünkü "et" denildiğinde sadece kırmızı et anlaşılır. Nitekim zaman zaman haber bültenlerine düşen "Et fiyatları aldı başını gidiyor" cümlesini duyan hiç kimsenin aklına herhalde tavuk veya balık eti gelmiyordur. Şu halde yeminler örfe bina edileceğine ve her dönemin örfü kendine olduğuna göre et yememeye yemin eden kişi ta-

49 Serahsî, *Usûl*, I, 191, 192; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 179.

50 Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 167.

51 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 176.

vuk eti yediğinde de yemininin bozulmaması gerekir. Üzüm, hurma ve narın meyve kapsamına girip girmediği meselesine gelince bu da kanaatimizce lafzın delâletinden ziyade örfî kullanım ile ilgilidir.

C. Hakîkî Anlamın Sözü Akışı (Siyak) Sebebiyle Terk Edilmesi

Bir öğrencimiz veya arkadaşımız anlamadığı bir metni getirip açıklamamızı istediğinde çoğumuz, önce neresi soruluyorsa oraya bakarız. Uygun bir anlam bulamadığımızda “Önce siyak-sibâka bir bakayım” diyerek metnin öncesine ve sonrasına göz atarız ve kastedilen anlamı bu yolla tespit etmeye çalışırız. Bu göstermektedir ki siyak-sibâk (doğrusu “sibak-siyak”) bilgisi, bir metni anlama ve yorumlamada çok büyük öneme sahiptir. İlkın Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde gördüğümüz ve bazen “siyak-sibak” biçiminde ikili olarak, bazen de sadece “siyak” biçiminde tek başına kullanılan bu kavramın önemi ve işlevlerine dair gelenekte dağınık halde bolca malzeme bulunmakta olup son dönemde konuya dair müstakil bir literatür de oluşmaya başlamıştır.⁵²

Siyak terimi, özellikle son zamanlarda bir sözün söylendiği ortam demek olan tabii bağlamı da içine alacak bir kapsamda kullanılıyorsa da klasik dönemdeki yaygın kullanımı yukarıda belirttiğimiz gibi sözün öncesi ve sonrasında ibarettir. Nitekim Serahsî, *el-Mebsût*'ta “Sözün sonunda baştaki kısmın anlamını değiştirecek bir unsur / ifade varsa sözün başı sonuna bağlıdır”⁵³ ve “Sözün sonu başına bina edilir; özellikle “fe” harfiyle bağlandığında”⁵⁴ diyerek âdetâ Usûl'ünde *siyâku'n-nazm* dediği şeyin tanımını yapmış ve bununla, sözün sonunda şart ve istisna gibi, başına etki eden bir öge ya da cümle bulunduğunda hükümün değişeceğini kastetmiştir. Mesela “Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Ama şu da bilinmeli ki biz, zâlimler/kâfirler için müthiş bir ateş hazırladık” (el-Kehf 18/29) âyetinde sözün devamından emir verme veya muhayyer bırakma değil, caydırma ve kınama anlamının kastedildiği anlaşılır. “Biz zalimlere ateş hazırladık” cümlesi bulunmasaydı âyetin baş kısmı muhayyer bırakma anlamında anlaşılabilirdi. Yine “Şimdilik dilediğinizi yapın (bakalım). Nasılsa O, yaptığınız her şeyi görüyor” (Fussilet, 41) ayetinde de emir siygası, -vücup ya da ibâha ifade edecek iken- sözün devamı ile tehdit anlamına dönüşmüştür.

52 Siyak, türleri ve işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zenkî, Necmuddin Kadir Kerim, *Nazariyyetu's-siyâk (Dirâse Usûliyye)*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2006.

53 “أول الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير موجب أوله” Kuralın geçtiği yerler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 128, 133; XXVIII, 37.

54 Serahsî, *el-Mebsût*, XVIII, 21.

Serahsî'nin yer verdiği şu örneklerde de sözün anlamının, devamındaki bir ifade ile değişikliğe uğradığı görülmektedir⁵⁵:

"Falancanın benden bin dirhem alacağı var *inşallah*" diyen kişi ikrarda bulunmuş olmaz. Çünkü "*inşallah*", bir talik; yani bir şeyin gerçekleşme veya gerçekleşmemesini Allah'ın dilemesine bağlama ifadesidir. İrsâl ve talik, halk arasında örf haline gelmiş kullanımlar olup ikrardan dönme değil, beyan sayılırlar. Kişi sözü, irsâl ettiğinde (yani şarta bağlamadan söylediğinde) sözün gerektirdiği borç ne ise sabit olur. *inşallah* kaydı ile söylediğinde ise herhangi bir borç sabit olmaz.

"Malım hakkında dilediğini yap (da göreyim) *erkeksen*" veya "Eşimi boşa (da göreyim) *erkeksen*" diyen kişi söz akışı sebebiyle, vekalet vermiş olmaz.

Kişi, "senin bana bin dirhem borcun var" diyene cevaben "benim sana bin dirhem borcum var (!) hahay, güleyim barı!" dese ikrar etmiş sayılmaz.

D. Hakîkî Anlamın Hâlin Delâleti İle Terk Edilmesi

Örf ve siyak-sibâk bilgisinin (durum bağlamı), bir fıkıhçı için inkâr edilemeyecek derecede önemli olduğu kuşkusuz ise de bir sözün hakikat-mecâz ilişkileri bağlamında sağlıklı bir biçimde yorumlanabilmesi için konuşan ve dinleyene ait vasıfların ve konuşmanın geçtiği ortamın da bilinmesi gerekir. Bir sözün, ortam bilgisine baş vurulmadan salt gramer kuralları ile elde edilen anlamı, ortam bilgisi ile bambaşka bir anlama dönüşebilir.

Mesela emir siygası, üstten asta yöneltildiğinde "buyruk" veya duruma göre "rica"; asttan üste yöneltildiğinde "arz" veya "dua"; eşit seviyedekiler arasında ise "rica" ya da Arapça tabiriyle *iltimas* olarak adlandırılır. Emir siygasının kimden kime yöneldiğini bilmediğimizde doğru yorum yapma imkânımız zorlaşır. Meselâ "ilkbahar doğayı canlandırdı" vb. sözler bir Müslümanın ağızından döküldüğünde aklı mecâz sayılırken bir ateistin ağızından döküldüğünde hakikat olarak kabul edilmektedir. Bu türden sözlerin kâilini bilemediğimiz zaman ise hakikat mi, mecâz mı olduğunu kestirme imkânına sahip olamayız.⁵⁶

Serahsî, bu delâlete, *el-Mebsût*'ta *hâlin delâleti*, *Usûl*'de ise "*konusanın niteliğinden çıkan delâlet*" der ve şu sözleriyle hâlin delâletinin önemini vurgular:

"Mutlak söz, öncesinde gerçekleşen konuşma ve eylemle kayıtları."⁵⁷

55 Serahsî, *Usûl*, I, 192, 193.

56 Bkz. es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987, s. 393.

57 "مطلق الكلام يتقيد بما سبق فعلا أو قولاً" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 187.

“Aynı söz, duruma göre övgü, duruma göre yergi ifade edebilir. Bunlardan birini diğerinden ayıran unsur, sözün öncesi ve halin delâletidir (*bi'l-mukaddime ve delâleti'l-hâl*). Halin delâleti dikkate alınmazsa övgü ile yergi ifadelerini birbirinden ayıramayız.”⁵⁸

Günümüz Arap dili semantik çalışmalarında, siyak, genellikle “*es-siyâku'l-makâlî*” ve “*es-siyâku'l-makâmî*” diye ikiye ayrılmaktadır⁵⁹ ki bunlardan ilki, Serahsî'nin *siyâku'n-nazm* dediği şeye, ikincisi ise *delâletü'l-hâl* dediği şeye denk düşmektedir. Kuşkusuz, bir söz ile gerçekte neyin kastedildiğini tespit etmek ve literal yorum hatasına düşmemek için öncelikle sözün başına ve sonuna bakmak; bir sonraki aşamada ise nasıl bir ortamda ve hangi vasıfta biri tarafından söylendiğini bilmek gerekir. Diğer yanda şahsında birden çok vasıf bulunduran bir kişinin sözünü hangi vasıfla söylediğini bilmek de önemlidir. Mesela Hz. Peygamber'in bir söz ya da eyleminin kaza, fetvâ, imâmet ve beşeriyet vasıflarından hangisiyle söylendiğini veya yapıldığını tespitinde hâlin delâletine; yani bağlam bilgisine başvurulması gerekir. Dolayısıyla gerek nassları, gerek sözlü işlemleri yorumlarken geniş anlamıyla siyâki; yani konuşan ve dinleyene ait nitelikleri ve sözün hangi ortamda söylendiğini dikkate almadığımızda, sağlıklı yorumu ıskalayacağımız muhakkaktır.

Serahsî'nin, yorumlarken hâlin delâletine başvurduğu başlıca meseleler şunlardır:

“*Haydi, şimdi onlardan gücünün yettiğini vesveseyle ayart*” (el-İsrâ, 64) buyruğu, gerçek bir emir değildir. Çünkü Allah'ın inkârı emredebileceği kimsenin aklına gelmez. Bundan anlıyoruz ki bu sözle kastedilen şeytana bunun için imkân vermektir. Yine “Allah'ım, beni başışla!” diyen kişinin bu sözünün konuşanın niteliğinden dolayı bir emir değil, bir dua / dilek olduğunu biliriz. Çünkü Mevlâ'sının nimetine muhtaç olan bir kul, O'nu nimet vermeye zorlayamaz, ancak O'ndan isteyebilir.

“Sofraya buyur, kahvaltı yapalım” diyene cevaben kişi, “vallaahi kahvaltı yapmam” dese, sonra gidip evinde kahvaltı yapsa yeminini bozmuş olmaz. Çünkü davet eden kişi, onu önündeki sofraya buyur etmiş, o da bu söze cevap olarak öyle söylemiştir. Bu ve hemen aşağısındaki iki örnekte olduğu gibi, gerçekleşen bir olay veya söylenen bir söz üzerine edilen yemine Hanefiler *yeminü'l-fevr* (anlık yemin) adını vermişler⁶⁰ ve özellikle bu yeminlerde hâlin delâletini örfe ve hakîkî anlama öncelemişlerdir.

Kadın, evden çıkmak üzere kalkınca kocası ona “çıkarsan boşsun” dese, bunun üzerine kadın vazgeçip ertesi gün çıksa boşanmış olmaz.

58 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 80.

59 Zenkî, *Nazariyyetü's-siyâk*, s. 52.

60 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 131.

“Hiçbir yiyecek veya içecek tatmayacağım” diye yemin eden kişi, tadarsa tattığı şey boğazına girmese dahi yemini bozulur (hakikat anlamı). Ağzını suyla çalkalarsa yemini bozulmaz. Çünkü bu, suyun tadını almak için değil, temizlik kastıyla yapılır (örf). Yemin eden “tatmak” fiiliyle yeminin ve içmenin kendisini kastederse boğazından geçmediği sürece yemini bozulmaz. Çünkü lafzın niyet ettiği şeye ihtimali vardır, ayrıca burada zahir örf de bulunmaktadır (örf + niyet). Çünkü günlük dilde “hiçbir şey yemedim” anlamında “bugün hiçbir şey tatmadım” denir... Ancak burada İmam Muhammed’den şöyle bir görüş nakledilmiştir: “Sözünden önce, kastının “yemek” olduğunu gösteren bir şey (söz veya eylem) geçmişse yemedikçe yemini bozulmaz. Mesela birisi kendisine “sofraya buyur” dese o da hemen oracıkta onun yemeğini tatmamaya yemin etse yemini “yemeye” hamledilir. Çünkü sözünden önce gerçekleşen şey bunun delili olup bu delil, kendi niyetinden daha güçlüdür. (hâl delâleti)⁶¹

Bilindiği üzere, Hanefi ekolünde boşama sözleri (talak siygaları) açık (sarih) ve örtük (kinâye) olmak üzere ikiye ayrılır. Açık boşama sözleri her ne şekilde ve hangi niyetle söylenirse söylensin ric’i boşamayı gerektirirken örtük boşama sözlerinin boşamayı gerektirmesi için konuşanın onu boşama kastıyla söylemiş olması şartı aranır. Boşama sözlerinden bahsettiği sırada Serahsî, hâlin delâletine vurgu yaparak boşama sözünün a) boşamaktan söz edilen durum, b) öfke hali ve c) rıza hali olmak üzere başlıca üç ortamda söylenmiş olabileceğini belirterek hangi durumda hangi boşama sözünün nasıl yorumlanacağına dair bilgi verir.⁶²

Bir kimse, ücretle ya da ariyet olarak oturma kastıyla “Falancaya ait olan hiçbir evde oturmayacağım” dese ve öncesinde aralarında hiçbir konuşma geçmemiş olsa, kastettiği oturma biçimi dışında da otursa yemini bozulur ve niyetinin yeminine hiçbir etkisi olmaz. Çünkü lafzın delâlet etmediği bir şekilde anlamı daraltmayı kastetmiştir. Ama yeminin öncesinde aralarında bir konuşma geçmişse, mesela evini ariyet olarak istemiş; ama istediği kişi vermemişse, o da ariyeti kastederek böyle bir yemin edip ardından ücretle oturmuşsa yemini bozulmaz.⁶³ Serahsî, bu hükmü hâlin delâletine bağlamıştır.

“Alış-veriş yapmamaya yemin eden kişi, alış-verişi, emriyle başkasına yaptırma yeminini bozmuş olmaz... Ancak yemin eden, âdeten alış-verişi bizzat kendisi yapmayan biriye yeminini bozmuş olur. Serahsî, bu hükmün gerekçesini “yemin, yemin edenin bilinen kastıyla kayıtların” diyerek açıklamıştır.⁶⁴ Görüldüğü gibi, aynı söz kişisine göre değişmektedir.

E. Hakîkî Anlamın “Sözün Konusu” Gereği Terk Edilmesi

Bilindiği üzere umum lafızları ilke olarak umuma hamledilir; yani en genel çerçevede yorumlanır. Ne var ki bazen umum lafız, konusu gereği umuma hamledilemez. Mesela “Gözleri gören ile kör bir olmaz” (Fâtır, 19) âyetini, “gö-

61 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 175.

62 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 80.

63 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 168.

64 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 9.

renle körün hiçbir ortak noktası yoktur" biçiminde anlayamayız. Çünkü biz biliyoruz ki insan olmak, eli, ayağı, kulağı, dili, dudağı vs. olmak noktasında görenle kör arasında hiçbir fark yoktur. O zaman bu ifade, "görenle kör, görmeye ilişkin konuda bir olmaz" biçiminde anlaşılır. Serahsî, bunun gibi umuma elverişli olmayan durumlarda umum lafızlarının mücmel olduğunu ve bu tip sözlerle kastedildiği kesin olarak bilinen miktar ne ise ancak onun sabit olacağını söyler ve umum lafızlarının böyle kullanılmasının (daha dar bir anlamda anlaşılmayı gerektirdiği için) bir bakıma mecâz olduğunu ekler.

Serahsî, sözün konusu gereği hakîkatin terk edilmesine şu örneği verir:

"Ümmetinden hata, unutma ve ikrah altında yaptıkları şeyler kaldırıldı" hadisinde hata, unutma ve ikrahın ümmetten büsbütün kaldırıldığı kastedilmiş olamaz. Zira biz biliyoruz ki hata ile veya unutarak ya da ikrah altında bir eylem gerçekleşebilmektedir. Öyleyse burada kasıt, ya yapılan eylemin hükmü ya da günahıdır. Her ikisinin birden kastedildiği de söylenemez. Çünkü bunlar birbirine zıt iki anlama dayanırlar. Zira ibadet olan amelin, sevabı; haram olan amelin ise günahı gerektirmesi kasta bağlıdır. Fesat ve cevaz gibi hükümler ise bir ibadeti rükün ve şartlarına riayet ederek eda etmeye bağlıdır.

el-Mebsût'tan seçtiğimiz şu örnek de kanaatimizce buna uygundur: Bir kimse "Günleri" veya "ayları oruç tutarak geçireceğim" diye yemin etse Ebû Hanife'ye göre "günler" on gün; "aylar" on ay olarak yorumlanır. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise "günler" dediğinde haftanın günlerini; "aylar" dediğinde on iki ayı esas almışlardır.⁶⁵ Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise "günler" üç gün, "aylar" da üç aydır.⁶⁶ Burada müctehidlerden her biri "günler" ve "aylar"a ayrı ayrı değer vermişler ise de esasında hepsinin başlangıç noktası aynıdır. Şöyle ki bu cümlede "günler" ve "aylar" ifadelerini umuma yormak, gramatik açıdan mümkünse de âdeten mümkün değildir. Dolayısıyla her bir imam bu ifadeler için kendilerince asgari bir sınır belirleme yoluna gitmişlerdir. İmam Muhammed ile Ebû Yusuf'un bakış açısına göre yedi gün geçince "günler" biter ve hafta başlar; on iki ay bitince de aylar biter, yeni bir yıl başlar. Bu yüzden yedi gün ve on iki ay diye fetva vermişlerdir. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, bu lafızların çoğulluğunu dikkate almışlar ve "çoğulun en azı üçtür" kuralından hareketle "üç gün" ve "üç ay" diye fetva vermişlerdir. Ebû Hanife'ye gelince o da kelimelerin çoğulluğunu esas almış ve Arap gramerindeki sayıların temyizi kuralını işleterek şöyle düşünmüştür: Arapçada üçten ona kadar olan sayıların temyizi çoğul gelir. *Eyyâm* ve *eşhur* kelimelerinin, açıklayabilecekleri en büyük sayı on olduğuna göre bu söz "on gün" ve "on ay" olarak anlaşılır.

F. Hakîkî Anlamın Terk Edildiği Diğer Durumlar

Serahsî'nin, *Usûl*'ünde ilgili başlıkta yer vermediği; ancak Hanefîlerin zaman zaman kendisine dayanarak hakîkî anlamı terk ettikleri başlıca iki du-

65 Bkz. Serahsî, *Mebsût*, IX, 17.

66 Bu ve benzer meseleler için bkz. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usulü İlişkisi*, s. 111.

rum daha bulunup Hanefîlerin, hakîkat-mecâz ilişkilerini yorumlama yönteminin tam manasıyla anlaşılabilmesi için bunlara da temas edilmesi yerinde olacaktır.

1. Niyet

Bunlardan birincisi konuşanın niyeti; yani gerçek iradesidir. *el-Mebsût'* ta konuşanın niyeti ile de hakîkatin terkedildiğine ilişkin kimi meseleler ve kural- lar bulunmaktadır. Yukarıda temas ettiğimiz gibi Hanefîler, hakîkî anlamı örf ile, konuşanın maksadını yansıttığı varsayımı ile terk ederler ve konuşan, örfî değil, hakîkî anlamı kastettiğini beyan ettiğinde onun bu beyanını esas alırlar. Peki örfî anlamın bulunmaması halinde, konuşan hakîkî anlamı değil, başka bir anlamı kastettiğini beyan ederse ne olacaktır?

Beyan ettiği anlam, lafzın muhtemel anlamlarından birisi olmadığında bu beyanın dikkate alınmayacağı konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Çünkü bu durumda niyetin lafızla hiçbir bağlantısı kalmamış olup salt niyetin anlamı belirlemede hiçbir işlevi olamaz.⁶⁷

Mecâz anlamı kastettiğini beyan etmesi halinde ise Hanefîler kastettiği bu anlamın, gerektirdiği hüküm açısından ağırlaştırıcı mı, yoksa kolaylaştırıcı mı olduğuna bakarak ağırlaştırıcı niyeti, hukuken ve diyâneten geçerli sayarken, kolaylaştırıcı niyeti hukuken değil, sadece diyâneten geçerli sayarlar.⁶⁸

Bu ayırım için şu örnekler zikredilebilir:⁶⁹

Bir kimse zıfafa girdiği eşine “Sen boşsun, sen boşsun” dese ve ikinci sözü ile birincisini kastettiğini söylese bu Allah ile kendi arasındaki hüküm açısından (diyâneten) kabul edilir. Hukuken ise iki boşama meydana geldiğine hükmedilir.⁷⁰

Bir kişi eşine “iddetini bekle” diyerek bunu atıfsız üç kez tekrarlasa Züfer haricindeki Hanefî imamlarına göre bu söz iki boşama sayılır. “Ben bu sözümle bir defa boşamayı kastetmişim” derse diyâneten bir boşama sayılır. Züfer’e göre ise bu beyanı hukuken de geçerlidir.⁷¹ Burada “*Tesis tekiddeden evladır*” kuralı işletilerek, tekid, konuşanın kastına bağlı ikincil bir anlam olduğu için mecâz olarak değerlendirilmiştir.⁷²

67 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 70, 76, 102.

68 "وفي هذا تشديد عليه ففعل نية" "Bunda onun açısından ağırlaştırma söz konusudur. Bundan dolayı niyeti işletilir." vb. ifadeler *el-Mebsût'* ta sıklıkla geçer. Örn. bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 148; VII, 82; VIII, 162, 176, 182; IX, 11, 13; XII, 95; XX, 102; Serahsî, *Usûl*, I, 181.

69 Diğer örnekler için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 83, 99, 110, 115, 116, 117, 121, 122, 138, 139, 141, 143, 210; VII, 25, 28, 62, 69, 159; IX, 21.

70 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 99.

71 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 79-80.

72 Bu kuralla ilgili diğer örnekler için bkz. Güman, *Nahiv-Fıkah Usulü İlişkisi*, s. 180.

Tahsis edilmiş umum ifadesi de bir bakıma mecâz olup bazen kişi, kullandığı umum ifadesini niyetiyle tahsis edebilir. Hanefiler onu da hukuken kabule yanaşmayarak sadece diyâneten geçerli saymışlar,⁷³ bunu da ortada söylenmiş bir lafız bulunması şartına bağlamışlardır.⁷⁴ Sözün muktezâsı ile sabit olan; yani sözü geçerli sayabilmek için varsaydığımız lafızda ise niyeti kesinlikle geçerli saymamışlardır. Ancak ikinci kuşak Hanefi fakihlerinden Hassâf, ağızdan çıkmış bir sözde tahsis niyetini geçerli saydığı gibi, sözün muktezâsı ile sabit olan şeyde de geçerli saymıştır. Ona göre muktezâ da umumîlik açısından mansûs (söylenmiş lafız) gibi olup onda da tahsis niyeti caizdir.⁷⁵

Mesela koca, karısına "sen yarın boşsun" dese [hakikat anlamı gereğince] ertesi gün şafak söker sökmez kadın boş olur. Ancak koca, bu sözüyle günün sonunu kastettiğini söylese bu hukuken değil, ama diyâneten kabul edilir. Serahsî burada kocanın umum ifade eden bir sözü tahsise niyet ettiğini ve bu türden sözlerin niyetle tahsisinin diyâneten geçerli olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Ancak *el-Mebsût*'ta özellikle yeminlerde geçerli olacak önemli bir ayırım yapıldığı tespit edilmiştir. Şöyle ki Serahsî, Allah adına yapılan; yani bozulması halinde keffâreti gerektiren yeminlerde hukuk-diyânet ayırımı yapmadan gerçek iradeyi geçerli sayarken bozulması halinde boşama ve azatla sonuçlanan yeminlerde hukuk-diyânet ayırımı yapmıştır. Mesela Serahsî'nin ifadesine göre "yemek yememeye veya et yememeye yemin eden kişi yemini sırasında aklından belli bir yemeği ya da eti geçirmişse başka bir yemek ya da et yediğinde yemini bozulmuş olmaz." Burada kişi, yemininde geçen "yemek" ifadesini niyetiyle tahsis etmiş ve Serahsî'nin ifadesine göre onun bu kastı (diyâneten ve hukuken) geçerli sayılmıştır. Ancak talak yemini etmişse; (yani "yemek yersem" veya "et yersem eşim boş olsun" demişse) belirlili yemek ve et niyeti hukuken değil, diyâneten geçerli olur.⁷⁷ Serahsî, bir başka meselede de bu konuya temas ederek şöyle der:

"Bu, yeminin Allah adına olması durumundadır. Çünkü onun gereği keffârettir. Bu ise Allah'la kendisi arasındadır. Ancak yeminini boşama ve azat etmeye bağlarsa o zaman kastı, diyâneten geçerli, hukuken geçersiz sayılır."⁷⁸

73 Örnek için bkz. القضاء في العام صحيحة فيما بينه وبين الله، غير صحيحة في القضاء، VI, 115, 132; VII, 79.

74 "وما نوى لا يغني عنه شيئاً، لأنه نوى التخصيص فيما ليس من لفظه." "Niyetinin ona bir faydası olmaz. Çünkü telaffuz etmediği bir şeyde tahsise niyet etmiştir." Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 168.

75 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 226. Ayrıca bkz. İbn Âbidîn, *Raf'u'l-intikâd*, s. 302.

76 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 115.

77 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 177.

78 "هذا في اليمين بالله، فإن موجه الكفارة. وذلك بينه وبين ربه. فإن كانت اليمين بالطلاق والعناق فهو مدين فيما بينه وبين الله ولا يدين" Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 158.

Bu ve benzeri meselelerden kişide başlayıp kişide biten; yani başkasının hakkının taalluk etmediği sözlü işlemlerde lafzın değil, gerçek iradenin işlemlenebileceği anlaşılmaktadır.

Diğer yandan *el-Mebsût*'ta "Niyet edilen anlam, lafzın muhtemel olduğu anlamlardan biriye söylenmiş sayılır"⁷⁹ ifadesi sıklıkla geçmektedir. Mesela bir ay oruç tutmayı adayan kişinin aralıksız veya ayrı ayrı oruç tutabileceği; ama sözü söylerken aralıksız tutma niyeti taşıyor idiyse öyle tutması gerektiği⁸⁰; *hiyn* kelimesinin az veya çok zaman anlamına gelebileceği ve hangisini kastederse kabul edileceği, herhangi bir kastı yoksa altı ay olarak anlaşılacağı⁸¹; yine *hiyn*, *zemân* ve *karîb* kelimelerini boşamada kullanan kişinin bunlarla dilediği süreye niyet edebileceği⁸² belirtilir. Ne var ki bunların bir kısmında niyet, hükmü ağırlaştırıcıdır, bir kısmında ise sözün müphemliğinden dolayı konuşana neyi kastettiğini sormaktan başka çare yoktur. Mesela yukarıda geçen *hiyn* kelimesi zaman anlamında ise de belli bir zaman aralığını ifade etmemektedir. Dolayısıyla *hiyn* derken hangi uzunlukta bir süreyi kastettiğini, konuşanın kendisine sormaktan başka, hâricî bir yolla tespit etme imkânımız yoktur.

Nitekim Serahsî, eşine "sen bana haramsın" diyen kişinin bu sözüyle ne kastettiğinin kendisine sorulacağını belirterek gerekçesini şöyle açıklar:

"Çünkü o, birçok anlama gelebilecek kapalı / müphem bir söz söylemiştir. Konuşanın sözü, kastettiği anlama yorulur.⁸³ Kastettiği anlam ise ancak kendi beyanı ile bilinir. Bu yüzden sözüyle ne kastettiğinin kendisine sorulması gerekir."⁸⁴

79 "المنوي إذا كان من احتمالات لفظه جعل كالمفروض"

80 Serahsî, *el-Mebsût*, III, 94.

81 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 113.

82 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 114.

83 "كلام المتكلم محمول على مراده"

84 Mustafa Demiray, "sen bana haramsın" gibi bazı kinayeli sözlerin genellikle talak için kullanılmaları sebebiyle sarıh hükmünde olduğunu belirterek Ömer Nasuhi Bilmen'in *Hukuk-i İslamiyye Kamusu*'nu kaynak verir. (Bkz. Demiray, Mustafa, *Serahsî'de Kazâî Hüküm-Diyânî Hüküm Ayırımı*, [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s. 68.)

İbn Âbidîn, "sen bana haramsın" sözünün niyete bağlı olup olmadığı konusunda ilk dönem ve geç dönem Hanefi fakihleri arasında görüş ayrılığı bulunduğunu; (Serahsî'nin de aralarında bulunduğu) ilk dönem âlimleri, "bu lafız, örtük boşama lafızlarından olduğu için boşamayı gerektirmesinin niyete bağlı olduğu"nu savunurken, geç dönem Hanefilerinin, "haram" lafzının talak için kullanımının örf halini aldığını ileri sürerek açık boşama lafızlarından kabul ettiklerini ve bu sözle niyete bağlı olmadan kesin boşama gerekeceğini savunduklarını söylemiştir. Bilmen yukarıdaki ifadeyle geç dönem Hanefilerinin görüşünü tercih etmiş görünmektedir. Bilgi için bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, Beyrut 1992, III, 252.

Züfer haricindeki Hanefi imamları, bu sözle talaka niyet eden kişinin sözünün talak olacağını, talakta da bir bâin ya da üç talâka niyet etmesinin sahih olacağını söylemişler, iki talâka niyet etmeyi ise bu sözün sayıya ihtimali olmadığı gerekçesiyle reddetmişlerdir.⁸⁵

Bütün bu örnekler incelenince çıkan sonuç şudur: Hanefiler, herhangi bir sebeple anlamında kapalılık bulunan lafzın bu kapalılığını gidermek noktasında niyeti kabul etmekte iseler de sözün zâhir (yani öne çıkan) bir anlamı bulunduğu kolaylaştırıcı niyeti sadece diyâneten; ağırlaştırıcı niyeti ise hem hukuken, hem de diyâneten işletmektedirler.

Hanefîlerin bu tavrı, güven prensibinin bir gereği olarak konuşanın gerçek iradesine değer vermekten ziyade, onu cezalandırmaktır. Bunu hukukta keyfiliğin önünü almak ve istikrarı sağlamak için yapıyorlarsa da kanaatimizce hukukun bazı alanlarına özgü olarak, ayırım yapmaksızın gerçek iradeyi esas almak daha isabetlidir. Çok taraflı hukukî işlemlerde, -anlaşmazlığa mahal vermemek adına- örfe ve hakîkî anlama öncelik verilmesine diyeceğimiz yoksa da "yemin, vasiyet, adak, boşama ve ikrar" gibi tek kişinin iradesiyle tamamlanan hukukî işlemlerde güven prensibinin bir gereği olarak beyânın değil, gerçek iradenin dikkate alınması hakkâniyete daha uygundur.

2. Hakîkî Anlamın İmkânsızlığı

Hakîkî anlamın, kendisi sebebiyle terk edildiği diğer durum ise *hakîkî anlamın imkânsızlığı*dır. Hakîkî anlamı işletme imkânı bulunmadığında mecâz anlama geçileceği hususuna ilişkin *el-Mebsût*'ta doğrudan veya dolaylı şu kurallara rastlanmıştır:

"Hakîkatten mecâza geçiş, ancak kelimenin sözlük anlamının işletilmesi imkânı bulunmadığında caiz olur."⁸⁶

"Bir kelâmın hakîkiyeti amel imkânsız olduğunda mecâz anlam işletilir."⁸⁷

"Mecâz hakîkatin halefidir."⁸⁸

Konuyla ilgili şu örneği zikredebiliriz:

Bir kimse "şu hurma ağacından yemeyeceğim" diye yemin etse meyvesinden yediğinde yemini bozulur. Çünkü burada hakîkat anlamı terk edilmiş (mehcur) olup örfün bir gereği olarak yemin, hurma ağacının meyvesine hamledilir. "Şu undan bir şey yemeyeceğim" diye yemin etse yine böyledir.⁸⁹

85 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 70.

86 "لا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند تعذر العمل بالحقيقة" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 82.

87 "متى تعذر العمل بحقيقة اللفظ يعمل بمجازه إذا أمكن" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 230.

88 "المجاز خلف الحقيقة" Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 67.

89 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 181. İbn Nüceym, şer'an veya aklen terkedilen (mehcur) anlamın müteazzir / imkansız hükmünde olduğunu söylemiştir. bkz. İbn Nüceym, Zeynü'l-âbidîn b.

Görüldüğü üzere, hakîkî anlamın terk edilmesini gerektiren veya mümkün kılan birçok durum bulunmakla beraber, Hanefî fıkhnın geldiği son merhale olarak değerlendirebileceğimiz *Mecelle*'ye bunlardan sadece ikisi girebilmiştir. “Âdetin delâletiyile mânâ-yı hakîkî terk olunur”, “Mânâ-yı hakîkî müteazzir oldukda mecâza geçilir.” Sözlü işlemlerdeki hakikat-mecâz ilişkilerini yorumlarken sadece bu iki kuralı dikkate aldığımızda karşımıza çıkacak tablo şudur: Âdetin delâleti yoksa ve hakîkî anlamı işletmek mümkünse sözün gerisine ilerisine bakmayız, halin delâletini dikkate almayız, konuşanın gerçek iradesi ise bizi hiç mi hiç ilgilendirmez. Çünkü herkes, kelimeleri hakîkî anlamlarında kullanmak zorundadır.

Çıkarttığımız bu sonucun abartılı olduğu düşünülüyorsa *Mecelle* şarihi Ali Haydar Efendi'nin 60. Madde olan “Kelâmın i'mâli ihmâlinden evlâdır” kuralının şerhindeki şu ifadelerine bakılabilir:

“Bir kelâmın hakîkî veya mecâzî bir mânâyâ hamli mümkün olduğunda ihmâl; yani manasız itibar olunmamalıdır. Zira bir kelâm, ihmâl olduğunda mezkur kelâm mühmel, lağv ve abesten ibaret kalıp halbuki âkılın akıl ve dini, lağv ve abes olan ile tekellümden lisânını men edeceği cihetle 'âkılın kelâmının sıhate hamli vaciptir. Şu halde **her kelâm, mânâ-yı hakîkisinde isti'mal olunur** ve kelâmda aslanan mânâ-yı hakîkî olmakla **bir lafzın mânâ-yı hakîkisinde isti'mâlî müteazzir olmadıkça mecâza gidilmez**. Çünkü mecâz hakîkatin halefi olup halef ise “asl”a müzâhame edemez ve mânâ-yı hakîkisinde isti'mâlî mümkün olmazsa -madde-i âtiyede beyan olunduğu vechile- mânâ-yı mecâzîde isti'mâl kılınır.”⁹⁰

Sonuç

Serahsî'nin *el-Uşûl* ve *el-Mebsût* adlı eserlerindeki ifadeleri çerçevesinde yaptığımız bu araştırma, kuşkusuz bu konuda Hanefiler adına son sözü söylemek için yeterli değildir. Ancak Serahsî'nin Hanefî fıkhnın iyi bir temsilcisi ve şarihi olduğu da muhakkaktır. Şu halde -en azından şimdilik kaydıyla- ilk dönem Hanefî fakihlerine göre “hakîkî anlamın, yerini mecâza ne zaman bırakıp ne zaman bırakmayacağı” konusunda son söz yerine şunları söyleyebiliriz:

Yorumda esas alınan kurallar, her ne kadar furu eserlerinin şu ya da bu konularına dağılmış ise de bir araya getirilip bir bütün olarak bakıldığında Hanefî ekolünün hakikat-mecâz ilişkilerini yorumlamada kendi içinde tutarlı bir yöntemi bulunduğu tespit edilmiştir.

Hanefî ekolünde, hakikat-mecâz ilişkilerini yorumlamada *zâhir* kavramının öne çıktığı görülmüştür. Bir lafız kullanıldığında öne çıkan anlama Hanefiler *zâhir anlam* diyerek yorumda bunu esas almışlar ve bu anlamın

İbrahim, thk. Abdülkerim el-Fadîlî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanifete'n-Nu'mân*, Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003, s. 161.

90 Ali Haydar, *Dürer*, I, 132.

mazınnesi olması sebebiyle örfe çok önem vermişlerdir. Örfün bulunmadığı durumlarda ise lafzın hakîkî anlamını öne çıkarmışlardır. Diyebiliriz ki mecâz karşısında hakîkî anlam, nasıl öncelikli ise örfî anlam da hakîkî anlam karşısında öyle önceliklidir. Deyim yerindeyse Hanefilere göre, bir sözcüğün hakîkî anlamı, örfî anlamı karşısında mecâz konumundadır.

Hanefiler, lafzı hakîkî anlamından çıkararak “söz akışı” ve “hâlin delâleti” gibi unsurlara da yeri geldikçe değiniyorlarsa da biz, Hanefilerin bunlara, örfe verdikleri kadar önem verdiklerine kani değiliz. *el-Mebsût*'ta örf ve âdette sayısı tespit edilemeyecek kadar çok yerde temas edilirken *hâlin delâletine* ve *siyaka* temas edilen yerlerin sayısının toplamda iki elin parmaklarını belki biraz geçiyor olması bu dediğimizi ispata –sanırım- yeterlidir. Hanefilerin bu tavrının başlıca sebepleri, özellikle çift taraflı işlemlerde istikrar prensibini öne çıkarmış olmaları ve toplumsal bağlam diyebileceğimiz örfün küllî; buna karşın hâlin delâletinin cüz'î bir bağlam olması ve dolayısıyla örfe dayalı anlamın, hâlin delâletinden çıkan anlama oranla daha objektif olmasıdır. Nitekim Hanefilerin, benzer bir mantıkla kıyasta da hükmün dayanağı olarak hikmeti değil, hikmetin mazınnesi olan illeti esas aldıkları görülmektedir. Şebeh kıyasını hucet olarak kabul etmemeleri de benzer bir anlayışın sonucudur.

Niyete; yani gerçek iradeye gelince bunun hiç kabul edilmediği yolunda açık bir beyan bulunmamakla ve kimi durumlarda geçerli sayıldığı tasrih edilmekle birlikte bunun da Hanefî fıkhında örfün ve hakîkî anlamın gölgesinde kaldığı ve Hanefilerin büyük oranda irade prensibini değil, beyan prensibini esas aldıkları belirtilmelidir.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul: Matbaa-i Tevsî'î Tîbâat, 1330 (h.). [Ali Haydar, *Dürer*]
- Demiray, Mustafa, *Serahsî'de Kazâî Hüküm-Diyânî Hüküm Ayrımı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-münîr*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1987. [Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*]
- Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usulü İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006. [Güman, *Nahiv-Fıkıh Usulü İlişkisi*]
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin Efendi, “*Raf'u'l-inkitâd ve def'u'l-i'tirad 'ala kaolihim "el-eymân mebnîyye ale'l-elfâz, lâ 'ale'l-ağrâd"*, (Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn içinde), yy, ts. [İbn Âbidîn, *Raf'u'l-intikâd*]
- , *Reddül-Muhtâr Şerhu'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osman, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Hasâis*, Beyrut: Âlemül'l-kütüb. [İbn Cinnî, *Hasâis*]

- el-İsnevî, Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen, *el-Kevebu'd-durrî fî tahrîci'l-furû'î'l-fikhiyye ale'l-mesâilî'n-nahviyye*, Beyrut 2004.
- İbn Nüceym, Zeynü'l-âbidîn b. İbrahim, thk. Abdülkerim el-Fadîlî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanifete'n-Nu'mân*, Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003. [İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*]
- el-Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-belâga*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984. [Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*]
- Komisyon, (Pakalın, Şükrü Haluk; Toparlı, Recep v.dğr.), *TDK Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2006.
- Komisyon, (İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan Zeyyat v.dğr.), *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belagatu'l-'Arabiyye Ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*, Dâru'l-kalem, Beyrut/Dımeşk: ed-Dâru'-Şâmiyye, 1996. [Meydânî, *el-Belâga*]
- Reisoğlu, Safa, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım, 1990. [Reisoğlu, *Borçlar Hukuku*]
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Ankara: Otto Yayınları, 2008.
- es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1987. [Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*]
- es-Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-vefâ el-Efgâni, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993. [Serahsî, *Usûl*]
- , *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993. [Serahsî, *el-Mebsût*]