



Hz. Peygamber'in ayı ikiye bölmesini anlatan bir minyatür.

Lafız - Mana İlişkisi Bağlamında Fıkıh Dili ve Mitolojik Anlatı

Şevket TOPAL*

Atıf/©: Topal, Şevket (2009). Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Fıkıh Dili ve Mitolojik Anlatı, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 245-259.

Özet: Fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi, lafız mana ilişkisine son derece önem verir. Bu bağlamda İslam hukukçuları, kullandıkları lafızların ve manalarının kapalılık içermemesine azami dikkat göstermişlerdir. Kullanılan lafızlar, olay ile mutabık ve açık seçiktir. Gizemli ve hayattan kopuk bir dil, insanların pratik hayatını çözümlenmede çok fonksiyonel olmadığından, fıkıh dili ile uyuşma halinde değildir. Bu makalede, kurguya dayalı anlatım dili karşısında yer alan; beyanı ve anlaşılır olmayı isteyen fıkıh dilinin temel özellikleri lafız-mana ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mitoloji, lafız, anlam, fıkıh dili.

- I -

İslâm toplumunun Kur'an ve sünnet metinlerini temel alarak geliştirdiği ve hukûkî çözümlerinde esas aldığı fıkıh; fakihlerin titiz çalışmaları neticesinde oluşan zengin bir bilgi birikimi ve hukûk tecrübesi ile günümüze değin Müslümanların meselelerine hal çaresi olma işlevini hakkıyla sürdürmüştür. Pek tabii ki, asırlardır farklı coğrafyalarda pek çok insana hitap eden İslâm dini ve onun öngördüğü hukûk sistemi olan fıkıh içerisinde benzer meseleler

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

için geliştirilmiş farklı hükümler, uygulamada belli bir zenginliği ve tarihi tecrübeyi de beraberinde getirmiştir. Hatırlanacağı üzere İslâm, Arap yarımadasında zuhur etmesini müteakiben kısa sürede çok çeşitli milletlerle ve kültürlerle; dolayısıyla yeni mühtedîlerle ve onlarla alakalı olarak çözülmesi gereken problemlerle karşılaşmıştır.

Rasûlullâh'ın (s.a.v.) döneminde vahiy devam ettiğinden, sa-habe her bir sorununa çözüm bulma imkânına sahipti. O'nun vefatından sonra daha işin en başında, içeride veya dışarıda pek çok problemle boğuşmak zorunda kalan, buna karşın zaman ve mekan dilimi açısından merkezden gittikçe uzaklaşmaya başlayan sonraki dönem İslâm toplulukları, hukûkî çözümler üretebilme adına mevcut sınırlı sayıdaki nassı, sınırları oldukça genişlemiş coğrafyanın sorunlarına uyarılama mecburiyetindeydi. Bu mecburiyet, fukâhânın yetenekli ve yerinde ilmî çözümleriyle hukûk adına zengin bir birikime dönüştürülebilmiştir. Bu ise rasgele bir ilmî disiplinle değil, ortaya çıkan meselenin hangi hiyerarşi içerisinde çözüme kavuşturulacağını son derece güçlü ve sağlam ilkelerle belirleyen usûl-ü fıkıh ilmi vasıtasıyla yapılmıştır.

Fıkıh usûlü ilmi, hukûkî lafızların zâhiri ile yetinilmemesini, aksine onların manalarının da dikkate alınmasını; hükümlerde lafız-mana uyumuna dikkat edilmesi gerektiğini kurala bağlar. Bir başka ifadeyle, hiçbir kimse *kelime oyunları ve lafzın içeriklerini değiştirme yoluyla*, hukûkî bir tasarrufta bulunamaz; aksi halde *şeriatın ruhuna aykırı bir iş* yapmış olur.¹ Bununla birlikte herhangi bir söz/düşünce, farklı üsluplarla ve ele alınan konunun hususiyeti ya da üslup sahibinin tercihi doğrultusunda sarîh/açık veya kapalı/dolaylı bir şekilde ifade edilebilir. Her bilim dalının, kültürün ya da inanç sisteminin içerisinde, bunun örneklerini sıkça bulmak mümkündür. Bizim burada amacımız İslâm toplumu bünyesinde gelişen; temel referansları Kur'an, sünnet gibi ilâhî menşeli bilgi kaynakları ve bu kaynaklara ilave olarak geliştirilen diğer fer'i kaynaklar olan İslâm hukûkunun, özellikle fıkıh usûlü kaynaklı

¹ Geniş bilgi için bkz.: İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 1999, s. 155-159.

anlatım tarzının bazı örneklemelerinden hareketle hususiyetlerini ve mitolojik anlatım tarzından ayrıldığı belirgin hususları vurgulamak olacaktır.

- II -

İslâm, yapısı gereği insanın hem ruhuna hem de bedenine hitap etmektedir. Dünya ve âhiret ile ilgili hususlar da bu hitaba dâhil olup; birincisi nesnel gerçekliklere, ikincisi gaybî bilgilere dayanır. Dolayısıyla İslâmî metinlerde yer alan ifade tarzlarında, anlatılmak istenilen konunun hassasiyeti gereği, pek çok üslup bir arada ve başarı ile kullanılır. Nitekim İslâm ilim geleneği içerisinde yer alan bilimlerin, kendilerine uygun olan bir dili tercih ettikleri, erbabınca bilinmektedir. Sözelimi; akıl yoluyla idrâki oldukça zor olan ve anlaşılması nakle dayanan inanç/gayb konularında, pek tabii ki fizik ötesi âlemdaki bir durumu fizik âleme izah edecek bir ifade şekli tercih edilecektir. Burada sarıh ifadelerden ziyade *teşbih*, *temsil*, *mecaz*, *kinaye*... lafızları ile anlatım yolunun tercih edilmesi gerekir. Örneğin “*Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasıcalar! Bilakis Allah’ın iki eli açıktır; dilediği gibi verir. Andolsun ki sana Rabb’inden indirilen, onlardan çoğunun azgınlığını ve küfrünü artırır...*”² âyetinin metninde yer alan “*yed/el*” kelimesini, *hakikat* manasına hamlederek anlamak, İslâm’ın yerleşik kuralları açısından mümkün olmadığından, burada ister istemez bir *te’vile* gidilmiş; kelimenin *hakikat* anlamı değil, *mecaz* anlamı tercih edilmiştir. Benzer şekilde İslâm ilim geleneği içerisinde yer alan başta tasavvuf olmak üzere, kimi ilimlerin de şu ya da bu oranda metaforik/temsil ve teşbihe dayalı veya mitolojik/ütopik bir anlatımı tercih ettikleri görülür.³ Bunda yadsınacak bir durum da yoktur. Zira böyle bir üslup muhatabın dağılan zihnini toparlar, dikkatini belli bir noktaya celbeder. Ancak İslâm ilim geleneği içerisinde temel amaç, *tercih edilen üslup ne olur-*

² Mâide, 5/64.

³ Ögke, Ahmet, *Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005, s. 74 vd.

sa olsun, ütopyanın değil, bir hakikatin en etkin şekilde öğretilmesidir. Bu, XIV asırı aşkın süreden beri devam ede gelen İslâm geleneğinin değişmez bir karakteridir.

Oysaki 19. asrın başlarından itibaren Avrupa'da etkin olan pozitivizm akımı, deneyle ispatlanamayan bilgiyi reddetmekteydi. Yine bu dönemde hüküm süren determinist düşünce de, pozitivizmle uyuşan görüşler ortaya koyarak; evrende olup biten her şeyi önceden belirlenmiş tabiat kurallarına bağlamaktaydı. Bu görüş zamanla Kitab-ı Mukaddese de eleştiriler yöneltmeye; içerisindeki mitolojik unsurları temizleme ve hatta reddetmeye kadar işi ilerletmiştir.⁴ Avrupa'nın bilimsel ve teknolojik alanda gittikçe ilerlemesi ve İslâm dünyasının buna karşılık verememesi, batı dünyasında yapılan çalışmalarda İncil'e benzer eleştirilerin Kur'an içinde dillendirilmesi neticesini de getirmiştir. 19. asırda Kur'an üzerine çalışan Müslümân ilim adamları batı'nın ilerlemesi, eleştirileri ve pozitivist anlayışı karşısında savunmacı bir yaklaşımla tavır geliştirmeye çalışmışlar; neticede İslâm geleneğinde ve kaynaklarında yer alan kıssaları mitolojik karakterde yorumlamaya, mucizeleri inkâr etmeye, âhiretle ilgili ifadeleri ise sembolik olarak nitelendirmeye... ve aklileştirmeye çalışmışlardır.⁵ Burada ele alınmak istenen konuyla doğrudan alakalı olmadığından detaya girilmeden şu kadarını belirtmek gerekirse, İslâm inancı açısından kaynaklarda yer alan kıssalar, mucizeler veya âhiret alemi ile ilgili haller, Batı ilim dünyasında ifade edildiği şekliyle, mitolojik bir anlatı olarak nitelendirilemez. Zira, tarihi değeri olmayan güvenilmez söylenti anlamında kullanılan mitolojinin⁶ aksine, dini alanda kullanılan sembollerin ya da fizikötesi âleme ilişkin haberlerin, ister dînî tecrübeye dayansın ister vahiy bilgisine, Müslümân âlimlerin ekseriyeti nezdinde *bilgi verici*⁷ özelliğe sahip olduğu

⁴ Gündüz, Şinasi, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri", (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu), Ankara, 1998, s. 59-60.

⁵ Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?", s. 45.

⁶ Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yay., Samsun 1998, s.26; Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara 2004, Ankara Okulu, s. 142-143.

⁷ Dini sembollerin bilgi verici özelliği ve epistemolojik değeri ile ilgili ileri okuma için bkz.: Tokat, *Dinde Sembolizm*, 177-185.

kabul edilir. Konu, fıkıhla alakalı olarak değerlendirildiğinde, bu alanda tamamen farklı bir metodun; *delilden hareketle beyanı açığa çıkarma, olabildiğince açık ifadeler kullanma suretiyle gizemli ve kapalı ifadelerden uzak kalma* amacının güdüldüğü görülür. Esas itibarı ile bunun, İslâm hukûk metodolojisinin ana işlevlerinden birisi olduğu görülür.

- III -

İslâm hukûkçuları lafızlar ile onların delâleti arasındaki ilişkiyi en ince ayrıntısına kadar irdelemişler; nass ile onun delâlet ettiği anlamın her zaman aynı şeyler olmadığı neticesine ulaşmışlardır. Bu nedenle lafızlar konusu ve lafız-anlam ilişkisi fıkıh usûlü içerisinde oldukça mühim bir mevki işgal ettiğinden, İslâm hukûkçuları fıkıh usûlü eserlerinde hükmün kaynakları, bu kaynakların hiyerarşik sıralaması, beyan türleri, lafızların manalara ya da hükümlere delâletleri, delâletin çeşitleri gibi konular üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlardır. Zira fıkıhta anlama ve hüküm çıkarma, bu temel üzerine oturtulmuştur. Doğaldır ki, pek çok ekolün ve bu ekol içerisinde yer alan birbirinden farklı sayısız görüşün oluşturduğu asırlara dayalı zengin malzemenin, bir makale çerçevesinde ele alınması ve değerlendirilmesi mümkün olmayacağından, burada sadece örnek kabilinden temel bazı kavramlar çerçevesinde, fıkıh usûlündeki anlama ve yorumlama metodu üzerinde bir kanaat oluşturulmaya çalışılacaktır.

Fıkıh usûlünün ilk elden kaynağı olan Kur'an ve hadis metinlerinde, hükme dayanak oluşturabilecek ifadelerde *sarih/açık* beyanın yanında *teşbih*, *kinaye* veya değişik açılardan manası kolaylıkla anlaşılabilen *kapalı* lafızlar bulmak mümkündür. Bununla birlikte, ilk bakışta gizemli ve kapalı gibi duran ifadenin anlatmak istediği şeyi, değişik karineler yoluyla açığa çıkarmaya çalışmak fıkıh usûlünün temel fonksiyonu olduğu gibi, kendisini temeli kurgu

olan mitolojik bilgi ve yorumlara dayalı anlatıyı benimseyen⁸ ilimlerden de ayıran belki en mühim hususiyettir. Çünkü fıkıh, kurgu üzerine oturtulan bir bilgiye dayanarak hüküm veremez. Bununla birlikte elde edilen bilginin hem zâhiri hem de bâtını (manası itibarı) ile şeriata uygun olması gerekir.⁹

İslâm hukûku içerisinde yer alan meseleler, yapısı gereği iki farklı şekilde karşımıza çıkarlar: Bunlardan *birincisi*; beş vakit namaz, ramazan orucu, içki içmenin ve zina fiilinin yasaklığı... gibi dinin kesin olarak bilinen hükümleri olup, bu konuda fukahânın ihtilâfı söz konusu olamaz. Zira bu türden hükümler kesinlik/kat'ilik içerir. *İkincisi* ise hakkında kesin hüküm olmayan şer'î meselelerdir ki; müçtehitler bu türden meseleler hakkında değişik şekillerde ihtilaf etmişlerdir. İctihada açık alan olan bu sahada, "Allah katında hakikatin tek mi? olduğu veya birden fazla mı? olduğu, isabet edenin de hata edenin de sevap alıp alamayacağı" gibi konular¹⁰ üzerinde de duran fukahâ, esasında bu tartışmalarıyla, bir bakıma olayın içtihadı olduğunu da bize öğretmiş olmaktadır. Bununla birlikte bir beyanın ya da hükmün isabetli olup olmadığı konusunda mühim husus, hükmün neticesinden ziyade delillerin doğru bir şekilde kullanılıp kullanılmadığı ile ilişkilidir. Delilin doğru bir şekilde kullanılması sonucu meydana gelebilecek muhtemel bir içtihat hatası, müçtehidin Allah katında sorumluluktan kurtarabileceği gibi, gayreti sebebiyle sevap elde etmeye de götürebilecektir.¹¹

Nasslardan istinbat yoluyla hüküm elde edilmesi son derece dikkat ve derinlemesine araştırma gerektirir. Bunların kaynağı durumunda olan şer'î nasslar yani Kur'an ve sünnet ise Arapça olarak gelmiştir. Dolayısıyla bunlardan hüküm elde edecek müçtehidin Arap dilinin yapısını ve kurallarını tam olarak bilmesi; dilin imkân vermediği anlamları dile yüklememesi gerekir. Bu

⁸ Gerçi İslam tarihi içerisinde, açık lafızlardan dahi batını anlamlar çıkaran fırkaların mevcudiyeti bilinmekle birlikte, bunlar ana doku içerisinde marjinal düşünceler ve fırkalar olarak kalmışlar; bütünü temsil niteliği taşımamışlardır.

⁹ Şatîbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât* (Türkçesi: Mehmed Erdoğan), İstanbul 1990, II, 276-279.

¹⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, s. 436 vd.

¹¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, s. 437.

bakımdan Cüveynî'nin de ifade ettiği gibi “*usûlde sözün gücü, lafız ve manalara taalluk eder... Şeriat Arapça olduğundan kişi, dili esas almadıkça ve kurallara uymadıkça bağımsız görüş sahibi olamaz.*”¹² Gazalî de benzer görüşler serdettikten sonra, usûlün asıl fonksiyonunun, “*hüküm istinbatında müçtehide düşünceyi kullanma ile alakalı dayanaklar sağlamak olduğunu*” belirtir.¹³ Konunun önemine ve hususiyetine binaen, kaynaklardan hüküm çıkarma sadedinde lafızların mana ile ilişkisini tespit etmeye çalışan fakihler, lafızları değişik açılardan tasniflere tabi tutmuşlardır. Bunları şu şekilde vermek mümkündür:¹⁴

Vaz' olduğu anlam, yani ilk konuluğu itibarı ile sahip olduğu nitelik bakımından lafızlar *hâss*, *âmm* ve *müşterek* kısımlarına ayrılmıştır.

Kelimenin kullanıldığı mana ile vaz' olduğu anlamın aynı olup olmaması bakımından lafızlar *hakikat*, *mecaz*, *sarih* ve *kinaye* kısımlarına ayrılmıştır.

Kelimenin kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi bakımından lafızlar *zâhir*, *nass*, *müfesser* ve *muhkem*; buna karşılık kapalılık derecesi bakımında ise *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* kısımlarına ayrılmıştır.

Lafızlar bir de lafzın manaya delâleti ve sözü söyleyenin lafızla neyi kastettiğini anlayabilme yolları bakımından *ibârenin delâleti*, *işâretin delâleti*, *delâletin delâleti* ve *iktizânın delâleti* kısımlarına ayrılmıştır. Fıkıh usûlünde ele alınan ve yukarıda tasnifini verdiğimiz lafız mana ilişkisi çerçevesinde, detaya çok fazla girmeden şunları ifade edebiliriz:

Âmm; tek vaz' ile, tek bir manayı göstermek üzere konulmuş olan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafız¹⁵ demektir. Âmma,

¹² Cüveynî, *el-Bürhân*, s. 169.

¹³ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l- Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut, ts., I, 315.

¹⁴ Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkıh)*, (Ter. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 2001, s. 310.

¹⁵ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 345.

“*essârigu ve’s-sârigatü fegdaû eydiyehumal/hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının (...) ellerini kesin.*”¹⁶ âyetinde geçen *essârigu ve’s-sârigatü/hırsız* lafızlarını örnek olarak verebiliriz. Âyetteki ifade kadın erkek arasında herhangi bir ayırıma gitmeksizin umumi manada hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesini emretmiştir. Bununla birlikte *fukahâ*, kelimenin sadece lafzından hareketle bir genellemeye gitmemiş; amm lafzı ve içeriği ile çok farklı tartışmalara girmiştir.

Hanefilere ait usûl kitaplarında bazı âlimler âmm lafzı “*isimler veya (soyut) mânaları toplu olarak içine alan şeyler*” olarak tanımlamışlardır.¹⁷ Pek tabii ki, burada topluluktan bahsedilecekse, Arap dilinin yapısı gereği, âmm olan nesnelere de sayı bakımından üç ve yukarı olması gerekir. Buna karşılık Bâkılânî âmmu “*iki ve daha fazla şeyi kapsayan söz*” olarak tanımlamak suretiyle, bunların umûmî olmalarının sayı ile değil içerikleri yönüyle olduğunu ve bu haliyle iki şeye şamil olan sözün de âmm olabileceğini belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla O’na göre bir lafız bir yönüyle âmm olurken, bir başka yönüyle hâss olabilmektedir.¹⁸ Gazzâlî ise âmmu “*aynı şeyi ifade etmeleri bakımından, iki ve daha fazla şeye delâlet eden tek bir lafız*”¹⁹ şeklinde tanımlar. Burada âmmın, iki ve daha fazla şeye delâlet eden lafız anlamında kullanılması, esas itibarı ile fakihlerin bir kelimenin umûmunun kapsamını belirlemede ayrıldıkları bir noktayı da ifade etmesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte konumuz açısından belki en çarpıcı nokta fakihlerin, tek bir lafız ve onun manaya delâletini tespit hususunda dahi delillerden ve Arap dilinin yapısal özelliklerinden hareketle ne kadar hassas davrandıklarıdır. Umumi anlam içeren bir lafız, eğer hususî bir hükme has kılınacaksa (tahsîs edilecekse), bu ancak delâlet yoluyla câiz olur. Aksi halde lafız, kendi başına bağımsız bir anla-

¹⁶ Maide, 5/38.

¹⁷ Ebû Zeyd ed-Debbûsî, *Takvîmu’l-edille*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiye, Beyrut 1421/2001, s. 94; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü’s-Serahsî* (thk: Ebû’l-Vefâ Efgânî), Dâru’l-Marife, Beyrut 1973, I, 125.

¹⁸ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb, *et-Takrîb ve’l-İrşâdu’s-Sağîr*, thk. ‘Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Müessesetü’r- risâle, Beyrut, 1418/1998, III, 5.

¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 47-48.

ma sahip olur.²⁰ Öte yandan bir lafız, aynı kullanım içerisinde hem *hakikat* hem de *mecaz* olarak kullanıma müsaitse, bu durumda *hakikat* anlamı tercih edilir. *Mecâzî* kullanım ancak bir delile istinaden söz konusu olabilir. Çünkü isimlerde esas olan, kelimenin va'z edildiği anlamda kullanılmasıdır. *Mecaz* ise, kelimenin dildeki konulduğu anlamın dışında kullanılması durumunda söz konusu olur.²¹

Hâss, vaz' olunduğu mana bakımından tasnife tutulan ikinci mühim lafız türü olup; tek bir manayı ve mananın delâlet ettiği fertleri teker teker göstermeyi ifade eder. Ahmet, Mehmet gibi cins isimler; ilim, hikmet gibi mana isimleri; yapısında çokluk bulunmakla birlikte bir grubu temsil eden iki yüz, üç yüz, bin gibi sayı isimleri de hâss kabul edilir.²² *Mutlak*, *mukayyed*, *emir* ve *nehîy* terimleri de *hâss lafızlar* içerisinde incelenirler. Oldukça mühim kavramlar olan ve her biri hacimli çalışma ile ele alınabilecek vüsatte olan hâss lafızlar ile onun içerisinde mütalaa edilen *mutlak*, *mukayyed*, *emir* ve *nehîy* konularında burada detaya girmek amacı aşacağından, şu kadarını ifade etmek gerekirse; hâss lafız, va'z olunduğu manaya kat'î olarak delâlet eder ve aksine bir delil olmadıkça bu lafızın başka anlamda kullanılmayacağı hususunda âlimlerin ittifakı vardır. Pek tabii ki buradaki kat'îlikten maksat, delile dayalı ihtimâllerin ortadan kalkmış olması anlamındadır.²³

Müşterek, birbirine zıt manalara sahip tek bir lafızın, bu manalardan her birisine tertip üzerine değil, münferiden muhtemel olmasıdır. Müşterek lafız üzerinde, içtihat yoluyla bir hükme ulaşılabılır. Bunun mukabili olan mücmelde ise, sözü söyleyenin beyanı olmaksızın bir hükme ulaşmak mümkün değildir.²⁴ Örneğin; "*ve'l-mutallekâtü yeterabbesne bi enfüsihinne selasete kurû'lboşanmış olan*

²⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, I, 41-42; Cessâs, Ebû Bekr, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 343.

²¹ Geniş bilgi için bkz.: Cessas, *el-Fusûl*, I, 46; İsnevi, *Tahricu'l-Furû*, s. 228; 312; Ahsâî, Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Lafzu'l-Ma'kul fî Beyâni Ta'rifi'l-Usûl*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2004, s. 89.

²² Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992, s. 243; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 311.

²³ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 311-312.

²⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 162-163.

*kadımlar (evlenmeden) kendi başlarına üç kur' süresi beklerler.”*²⁵ âyetindeki *kurû'* lafzı hem adet dönemini hem de temizlik dönemi ifade etmesi bakımından birbirinden farklı, ama sözlükteki kullanımını itibarı ile ikisi de sahih kabul edilebilecek bir anlamı içermektedir. Bu yüzden söz konusu kelime ortak manalı kelime anlamında *müşterek* lafız olarak isimlendirilmiş²⁶ ve çözümü içtihadî olarak belirlenmiştir. Müşterek bir lafzın anlamının belirlenmesi için harici bir karineye ihtiyaç duyulur. Karine olmadıkça, lafzın anlamını belirleme konusunda *tevakkuf* edilir; anlam ile ilgili bir tayinde bulunulmaz.²⁷

- IV -

Zâhir; lafzın sadece sîgasından, sözü işiten kimsenin murat edilen manayı anladığı, her bir lafızdır.²⁸ **Nass** ise mütekellimden kaynaklanan bir durumdan dolayı, lafzın zâhirini sîga açısından değil de, mana açısından açıklığa kavuşturmadır. **Zâhir**, tev'il²⁹ ihtimali taşıyan;³⁰ **nass** ise maksadı ve manası açık, belli bir hükmü olan **hâss** veya **âmm** lafızları ifade eder. **Nass** da tıpkı **zâhir** gibi teville imkan verir, ancak bu ihtimal **nass** da biraz daha düşüktür.³¹ Ancak bir söz bir manada **zâhir**, başka bir manada ise **nass** konumunda olabilir. Yani bir kelam, sözün söylendiği sıya itibariyle **zâhir**, karinesi itibariyle da **nass** olabilir.³² Bu yönüyle **zâhir** ve **nass** her ikisi de metnin doğrudan lafzı ile bağlantılı anlamlarla ilgilidir. Örneğin; alış verişlerle ilgili olarak “*Allah alış verişi helal ribâyı ise*

²⁵ Bakara, 2/228.

²⁶ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 46.

²⁷ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 104.

²⁸ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, I, 72.

²⁹ Te'vil; bir delile binaen lafzı zâhiri manasından alıp, başka bir manada kullanmaktır. Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 376.

³⁰ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 713.

³¹ Cessas, *el-Fusul fi'l-Usûl*, I-IV, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, İstanbul ts., I, 19; Buhârî, Alauddin Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrar*, Beyrut, 1994, I, 72-75.

³² Serahsî, *Usûl*, I, 164; Taftazani, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I-234.

haram kıldı."³³ âyeti, *zâhiri* anlam bakımından alışverişin *helal*, faizin de *haram* olduğunu ifade eder. Ancak burada asıl vurgulanmak istenen, alışverişin de faiz/ribâ gibi olduğunu iddia edenlerin sözlerini doğru olmadığıdır. Bu gerekçe âyetin kendi metninden elde edilmektedir.³⁴ Bu sebeple bazı usûl âlimlerine göre *zâhir* ve *nass* aynı anlamı ifade ederler.

Lafzın hükme açıklık derecesi artıkça, manaya ihtimâlin kuvveti de artar. Bu nedenle usûl âlimleri *te'vile* kapalı olan, yani her ne kadar neshe ihtimâli³⁵ olsa da, *müfesser* lafızların hükme kesin olarak delâlet edeceğini ve yüzden onlarla amelin gereğini vurgularlar.³⁶ Bir lafızdaki nesih ihtimâli de ortadan kalkmışsa, o halde lafız *muhkem* olarak isimlendirilir. Artık bu lafza bağlı hükmün gereğini kesin olarak yerine getirmek gerekir.³⁷ Örneğin "*namuslu kadınlara zina isnadında bulunan, sonra da ispat için dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun.*"³⁸ âyetindeki "*seksen*" bir sayıyı ifade eder; fazlalığa ve eksikliğe ihtimâl vermez. Bu yönüyle mezkur lafız, *müfesser*dir. Aynı lafız, Hz. Peygamberin vefatından sonra nesh edilme ihtimâli kalmadığı için bir başka açıdan da *muhkeme* dönüşmüştür. Gerek *müfesser* gerekse *muhkem* lafızlar, *te'vil* ve tahsise kapalıdır.³⁹

Manaya delâleti kapalı gözüken lafızlar da İslâm hukûk usûlünde detaylı bir şekilde incelenir ve bu kapalılığın ne şekilde ortadan kaldırılacağı ile ilgili hükümler yer alır. Kapalı lafızlar arasında zikredilen *hafî*, kapsamına bir çok ferdi alan, ancak kendisinden kaynaklanmayan bir engelden dolayı bu fertlerden bir kısmına delâleti açık olmayan lafızları içerir. Örneğin; hırsızlık cezası olan el kesmenin, kendisine benzeyen farklı bir suç çeşidi olan kefen soyuculuk (*nebbâş*) ve yankesiciliği de (*tarrar*) kapsayıp

³³ Bakara, 2/275.

³⁴ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 116.

³⁵ Nesih, yani bir hükmün değiştirilerek yerine başka bir hükmün konması, sadece Hz. Peygamber dönemi için söz konusudur. Bu nedenle *müfesser* hükmünü taşıyan lafızlar, O'nun vefatından sonra *muhkem* vasfına dönüşmüşlerdir.

³⁶ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 117.

³⁷ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 117.

³⁸ Nûr, 24/4.

³⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 77 vd.

kapsamadığı, söz konusu fiillerin de şeklen hırsızlığa benzemeleri sebebiyledir. Buradaki kapalılığın nedeni ise hırsızlık (sirkat) lafzından kaynaklanmamaktadır. Bu ise, inceleme ve derinlemesine düşünme ile ortadan kaldırılabilecek bir durumdur.⁴⁰ Hafîye göre, bir derece daha kapalı lafız olan müşkilde ise kastedilen mana, ancak karineler ve emâreler üzerindeki incelemeler neticesinde vuzuha kavuşturulabilir. *Müşkil* ifadeler ise, aynı anda birden fazla anlamda kullanılması mümkün olan müşterek lafızlarda söz konusu olur. Örneğin “*Boşanan kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç kur’ beklerler.*”⁴¹ âyetinde geçen *kur’* lafzı, birden fazla anlamda kullanılabildiğinden (*müşterek*) dolayı, kapalılık (*müşkil*) içerir. Bunun giderilmesi içinse derinlemesine teemmül ve içtihat gerekir.⁴²

Mücmel, konuşanın söylemiş olduğu sözden neyi kastettiğinin anlaşılamadığı lafızlara denir. Örneğin; “*malımın bir kısmında falancanın hakkın vardır*” sözünde olduğu gibi lafzın hükmünde ve mahallinde kapalılığın bulunması böyledir. Zira bu sözde hem malın başkasına ait olan kısmı açık değil hem de falancanın kim olduğu zikredilmemiş. Dolayısıyla mananın anlaşılması bakımından bir mücmellik söz konusu.⁴³

Mücmel lafzın manasının anlaşılabilmesi için, sözü söyleyenin beyan ve tefsiri gerekir. Aksi halde kapalılık devam eder. Bu nedenle mücmel bir lafızdaki kapalılık devam ettiği sürece onun manası konusunda, sözü söyleyenin beyanını elde edinceye kadar tevakkuf/beklemek gerekir.⁴⁴ Mücmel, müfesserin zıddı bir kullanıma sahiptir.⁴⁵

Müteşabih ise, lafızlarda kapalılığın en ileri seviyesini oluşturur ve bu türden lafızların anlamlarının bilinmeyeceği kabul edilir. Örneğin; “*Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.*”⁴⁶ âyetinde *el* ifade-

⁴⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrar*, I, 82.

⁴¹ Bakara, 2/228.

⁴² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrar*, I, 83.

⁴³ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 232-233.

⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 168-169.

⁴⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 86-87.

⁴⁶ Feth, 48/10.

sinin kullanılması, Allah'ın yaratılanlara benzemeyeceğinden dolayı, mahiyeti itibarı ile *müteşâbih* kabul edilir.⁴⁷ Daha çok inançla alakalı olan bu lafızlar, usûlden ziyade inançla alakalı konuları inceleyen kelamla ilgili görülebilir.⁴⁸

Usûlcüler, Kitap ve Sünnette yer alan lafızların manaya delâleti ve sözü söyleyenin lafızla neyi kastettiğini anlayabilme yolları bakımından, *hüküm elde etmede* dört farklı metot uygulamışlardır: *ibarenin delâleti*, *işaretin delâleti*, *delâletin delâleti* ve *iktizanın delâleti*.⁴⁹ Bir lafız, nassın asıl geliş maksadına delâlet ediyorsa (doğrudan hüküm) *ibarenin delâletinden*; nassın asıl geliş maksadına delâlet etmemekle birlikte, onun gerektirdiği bir anlamı içeriyorsa (dolaylı hüküm) *işaretin delâletinden*; nassın ayrıca incelenmesine gerek kalmaksızın, sırf dil unsurundan hareketle ve illetteki müştereklik sebebiyle mevcut olan hüküm, nassta belirtilmeyen hüküm hakkında da sabit oluyorsa *nassın delâletinden*; her ne kadar nassta zikredilmemişse de, mantıken sözün sağlıklı anlaşılmasının bir gereği olarak kabul etme gereği hasıl olan hükümler içinse *iktizanın delâletinden* söz edilir. Örneğin; “*Alış-veriş de ribâ/faiz gibidir! derler. Oysa Allah alış verışı helal, ribâyı haram kılmıştır.*”⁵⁰ âyeti, lafızıyla ve ibaresiyle ribânın haram, alış-verişinse helal olduğunu; aynı zamanda bunları aynı kategoride görenlerin yanıldığını ifade eder. Bu, ibâre yoluyla hâsıl olan bir delâlettir. Bir diğer örnek: “*...emzirmeyi tamamlatmak isteyen (baba) için...*”⁵¹ ifadesinin sevk sebeplerinden birisinin, çocuğun nafaka mükellefiyetinin babaya ait olduğunu bildirmektir. Bu hüküm, nassın işaretinden elde edilmektedir. “*Onlardan biri veya her ikisi yanında ihtiyarlarsa, onlara “öf” bile deme, onları azarlama!*”⁵² âyetinde yer alan “*öf bile deme...*” ifadesi, nassın delâleti yoluyla, bundan daha ağır kelimelerin doğal olarak yasak kapsamına dahil olduğunu; “*Ümmetinden hata, unutt-*

⁴⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 88 vd.

⁴⁸ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 391.

⁴⁹ Ahisketi, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fi Usûli'l-Mezheb* (Şerhu Hafızü'd-Dîn en-Neseffî), Thk: Salim Ögüt, yy., ty., s. 245 vd.

⁵⁰ Bakara, 2/275.

⁵¹ Bakara, 2/223.

⁵² İsrâ, 17/23.

ma ve ikrah kaldırılmıştır."⁵³ hadisi ise, iktizanın delâleti yoluyla, aslında ortadan kalkanın, unutmamanın bizzat kendisinin değil, getireceği sorumluluğun olacağını ifade etmiş olmaktadır.

- V -

Dilin fıkıh ve usûl alanındaki kullanımının, keyfiliğe imkan vermeyecek açıklıkla kullanılması gereği oldukça önemlidir. Bunu *tevil*⁵⁴ kavramına ilişkin şu alıntı çerçevesinde ifade etmek gerekirse: "*Te'vilde tercih edilen mana, kelimenin sözlük anlamına veya örfün ya da şeriat sahibinin itibar ettiği kullanıma uygun olmalıdır. Te'vil esnasında kelimenin çok bilinen anlamlarından birisi tercih edilmemişse bu durumda te'vili yapan kimse, tercih ettiği anlamı hangi delile dayandırdığını izah etmelidir. Şayet te'vil bir kıyasa dayalı olarak yapılmışsa; bu durumda kıyasın hafif/kapalı değil, celi/açık kıyas olması gerekir. Fukahâ arasında kıyasa dayalı te'vili kabul etmeyenlerin de olduğu, bilinmelidir...*"⁵⁵ Esasında fakihlerin usûl ilmi vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalıştıkları da bundan başka bir şey değildir. Bu ifadelerin bize naklettikleri dikkate alındığında fukahânın, kapalılık içeren herhangi bir sözle karşılaştığı durumlarda ne kadar titiz davrandıkları ve kelime üzerinde doğabilecek kapalılığı giderme gayreti içerisinde olduklarını görürüz. Fakih, pek tabii ki kelime üzerindeki kapalılığı gidermede herkesin tercih ettiği bir anlamı kabullenme zorunluluğu taşımaz. Bununla birlikte kendisi farklı bir anlamı tercih etmişse, bu tercihinin delile dayalı olarak açıklamak zorunda olup; keyfi davranmadığını izah etmek zorundadır.



⁵³ İbn Mâce, Talak, 16.

⁵⁴ Sözün zâhiri olarak taşıdığı muhtemel anlamlarından *birisini* bir delile dayalı olarak tercih etme. Bkz.: Şevkâni, *İrşâdu'l-Fuhul*, s. 298.

⁵⁵ Şevkâni, *İrşâdu'l-Fuhul*, s. 300-301.

The Language of Muslim Jurisprudence and the Mythological Narration in the Context of the Statement and the Meaning

Citation/©: Topal, Şevket, (2009). The Language of Muslim Jurisprudence and the Mythological Narration in the Context of the Statement and the Meaning, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 245-259.

Abstract: The Muslim Jurisprudence gives urgent attention to the relation between the statement and the meaning. In this sense, Muslim jurists have paid attention to the clarification in the statement and the meaning they used. The statement they used was in convenience with the case and was very obvious. Since the language which is mysterious and far from the dynamic life is not much functional on solving the human vital problems, It is not a proper language with that of the Muslim Jurisprudence. In this article in the context of the statement and the meaning, the main features of the language of the jurisprudence is handled up, which is located on the opposite of the narrative language based on fiction, and which wishes to be comprehensible.

Key Words: Muslim Jurisprudence, Mythology, statement, meaning, language of jurisprudence.

