

## İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım

Doç. Dr. Bilal AYBAKAN\*

### Abstract

This essay entitled as "The Nature of Religious (Revealed) Knowledge in Islam and A General Approach to the Type of Interpretation Developed by *Usûl al-Fiqh*" aims to develop a new perspective for the hermeneutical analysis of revealed texts. In the first part, it brings a philosophical approach to the nature of revealed knowledge. Here, the epistemological value of revealed knowledge is briefly studied and evaluated in comparison with other sources of human knowledge. After having identified the revealed character of subject matter, it deals with some problems that occur in the process of its transformation in the form of text and its transmission through successive generations. In this context, the transmitted knowledge is evaluated, and categorized from the point of authenticity. In the operations of understanding this material, it offers both the text and the context to be taken into account in an equal level. Then *te'vil* is introduced as a tool of eliminating the contradictions appear in the process of intertextuality. After a brief history of hermeneutics, the type of interpretation developed by *usûl al-fiqh* is broadly introduced in the second part.

Dinî bilgi, bir türünü teşkil ettiği genel anlamdaki bilgiden bağımsız düşünülemezse de felsefenin ana bölümlerinden biri olan epistemoloji bu yazının ilgi alanı dışında kalmaktadır. Zira oldukça karmaşık bir yapı arzeden bilgi teorisi (*epistemology*), bilginin kaynağı, bilgi üretmede deney ve aklın yeri, bilgi-kesinlik ilişkisi, bilgi-hata imkânsızlığı ilişkisi, tümel kuşkuculuk, âleme dair yeni kavramlaştırmalardan kaynaklanan bilginin değişen formları gibi temel problemleri içerir. Bu meselelerin tamamı, hakikatin doğası, deney ve anlamın doğası gibi felsefenin diğer temel ilgi alanlarıyla da bağlantılıdır.<sup>1</sup> Bu yapıdaki bilgi teorisine vâkıf olmak meslekten felsefecilerin işidir. Bu yazıda güdülen amaç, dinî bilgiyi genel anlamda kısmen felsefî bir renkte sunmak ve usûl-i fıkhın bu bilgiyi işleme ve yorumlama tarzına dair genel bir harita çizmek olacaktır.

### I. İslâm'da Dinî Bilginin Doğası

İnsanın bilgi kaynaklarının başında duyu verileri gelir. Bu noktada bütün insanlar ortaktır. Algıladıkları dış âlem aynı olmakla ve aynı türden algı organlarını paylaşmakla birlikte bazı noktalarda kişisel farklılıklar söz konusu olur. Özellikle duyu yetilerine ait algı gücü açısından bütün insanlar eşit değildir. İkinci aşama-

\* M. Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı

<sup>1</sup> Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford-New York 1996, "epistemology" md.

da akıl gelir. Akıl yeteneğine sahip insanlar aynı zemini paylaşırlar. Ne var ki hepsi aynı akıl düzeyinde değildir. Akletme yetenekleri farklı düzeydedir. Üçüncüsü olan sezgi ise insanların daha az paylaştığı bir alandır. Buradaki farklılıklar daha da belirgindir ve çok az sayıda insanın sezgileri sağlıklı işler.<sup>2</sup> Sezginin üzerinde yer alan son bir bilgi kaynağı da vahiydir. Özel bir ilham türü olan vahiy sadece peygamberlerin yaşadığı ama diğer insanların paylaşmadıkları bir tecrübedir. Peygamber, saydığımız ilk üç bilgi kaynağına ek olarak vahiy alma imtiyazına sahiptir.<sup>3</sup> Vahiy önceki bilgi kaynaklarını teyit ettiği gibi onların yetersiz kaldığı noktaları da tamamlar ve onlara ayrı bir boyut katar. Vahiy, hattâ peygamberin bile önceki ufkunu daha da genişletir ve öncesine nispetle daha kapsamlı görmesini sağlar. Vahyin ona kazandırdığı bu geniş perspektif, peygamberin vahiy almadığı konulardaki görüş ve düşüncelerinin isabetli olma şansını da artırır (Her halükârda peygamberlerin insanlık adına bir kazanç teşkil eden bu tecrübesi karşısında duyarsız kalınamaz.).

Peygamberin şahsı açısından tecrübe ürünü bir bilgi olan vahiy, onun tarafından ifadeye döküldükten sonra diğer kişiler açısından dolaylı ve duyu ürünü bir bilgiye dönüşür. Nitekim peygamberden işitilerek alındığı için bu tür bilgiye bir bütün olarak dinî literatürde “sem” denilmiştir. Vahiy kaynaklı oluşu yönüne dikkat çekmek için “şer”; kişinin aklî melekelerini veya duyu yetilerini işleterek kendi beşeri donanımıyla üretebileceği bir bilgi türü olmadığı için de “tevkîf” (üst bildirim) olarak nitelenmiştir. Nitekim vahiy ürünü bir yapı olan din, bir üst bildirim eseridir. Dinî öğretilerde vahiy almada peygamber bile insiyatif sahibi sayılmadığı için vahiy karşısında insana nispeten edilgen bir rol biçilmiştir.

Peygamberlere özgü bir tecrübe olan vahiy diğer insanların bilgi imkânları dışında kalır. Herkesin peygamber gibi vahiy tarzında Allah ile bir diyaloga girme imkânı olmadığı için peygamberlere özgü o tecrübeyi diğer kişilerin aynı yolla sınaması mümkün değildir. Bu nedenle vahiy, peygamber dışındaki kişiler açısından bir haber niteliği taşır. Habere dayalı bilgi ise, kendisine haber verilenin tanık olmadığı, dolayısıyla onun açısından gayb niteliği gösteren bir husustur.<sup>4</sup> Habere muhatap kalan kişi, o haberin içerdiği bilgiye bizzat ulaşma imkânına sahipse ona ulaştıktan sonra artık o bilgi haber ürünü olmaktan çıkar ve tanıklık ürünü, yani duysal bir bilgiye dönüşür. Haberin içerdiği bilgiye geçiş yapma imkânı yoksa kişinin elinde o bilgiyi kabul, red veya çekimser kalmaktan başka

<sup>2</sup> Bilgi kaynaklarından duyu, akıl, ilham ve sezginin epistemolojik değeri hakkında genel bir kanaat edinmek için bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 114-131.

<sup>3</sup> Peygamberin diğer insanlardan bir farkı olduğu, kelimenin etimolojik kökeninde de yer almaktadır. Mesela bk. Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü’l-dîn*, Beyrut 1981, 3. bs., s.153-154.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne* (nşr. Müstefizürrahmân-Câsım Muhammed Cübûri), Bağdat 1983, I, 38.

bir seçenek kalmaz. Dolayısıyla bu nitelikteki haberler karşısında takınılacak tavırda belirleyici olan haber kaynağı kişiye duyulan güvendir. Bu güvene bağlı olarak kişi ya haberi tasdik eder ya da inkâr eder. Tasdik etmek, haber verenin doğru söylediğini, inkâr etmek ise haber verenin yalan söylediğini düşünmekle eşdeğerdedir.

Peygamber, kendisinde gerçekleşen vahiy tecrübesine hakkalyakin inanır. Zira derinden yaşanan bir tecrübenin vukuundan asla şüphe duyulmaz. Fakat yaşanan vahiy tecrübelerinin ilk muhataplara aktarılması aşamasında kimi onu inkâr kimi de tasdik eder. Bu inkâr veya tasdikinde temelinde pek çok faktör rol oynamakla birlikte inkâr için ya bilgi kaynağına karşı bir güven bunalımı gibi psikolojik bir faktör ya da verilen bilgilerin kişinin işine gelmeşi gibi ahlâkî bir zaaf etkin olabilir. Vahiy öncesi dönemde o şahsa karşı verdiği haberlerde güven duyan ve tasdik eden birinin vahiy türü bir bilgiye muhatap kalınca onu reddetmesi, buna bağlı olarak önceki güvenini yitirmesi pek tutarlı bir davranış olarak değerlendirilemez. Bu durumda böyle bir tavır sergileyen kişinin vahiy reddetme nedeninin o vahyin içerdiği bilginin onun işine gelmeşi şeklinde ahlâkî bir zaaf olduğu ihtimaline güç kazandırır.

Aslında güvenilir birinin verdiği varoluşsal öneme sahip bir haberi, sırf işine gelmediği için reddetmek pek normal bir davranış değildir. O haber kişinin hoşuna gitmeyebilir. Ama bu hoşnutsuzluk, gerçeği değiştirmez. Gerçek kişiye değil, kişi gerçeğe uymak zorundadır.<sup>5</sup> Bu ilkeye uymayan zararlı çıkar. Bununla da o gerçek değerinden bir şey yitirmez, bilakis değeri artar. Çünkü gerçeğe sırt çevirmenin kişinin başına açtığı sıkıntılar, ona inkâr ettiği gerçeğin kadrini kavratır.

Diğer taraftan vahiy tasdikinde pek çok psikolojik nedeni bulunabilir, ama belirleyici olanı tasdik edenlerin peygambere karşı besledikleri güven duygusudur. Peygamberin şahsına güven duymaya teknik olarak îman denir. İman, özel bir güven duyma türüdür. Genel anlamdaki güven yine de birtakım 'acaba'lar içerirken îman o 'acaba'ları içermez ve katıksız bir güven niteliği taşır. Nitekim Kur'an'da geçen îman ve türevleri, *lâm* edatlı kullanımlarda, bir kimseye itimat etmek, dolayısıyla onun söylediği sözün doğru olduğunu kabul etmek; *bâ* edatlı kullanımlarda, duyular dışında kalan bir varlığın hakikatte mevcut olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu fiilin *lâm* edatıyla nesnesine geçiş yapılması *bâ*

<sup>5</sup> Buna şu hikmetli söz örnek verilebilir: Hak üstün gelir, hakka üstün gelinebilir: *el-Hakku ya'lû ve lâ yu'lâ aleyh*. Whitehead'in şu sözü de, epistemolojik bir bağlamda ifade edilmiş olsa bile, dikkatlere sunulabilir: "Aslında bizim sorunumuz duyularımızı dünyaya değil dünyayı duyularımıza uydurmaktır" (*Our problem is, in fact, to fit the world to our perceptions, and not our perceptions to the world.*) Alfred North Whitehead, *The Aims of Education*, New York 1949, s. 166.

edatıyla geçişi de anlam bakımından içerir.<sup>6</sup> Her iki durumda da îmanın konusunu gayb alanı teşkil eder. Dolayısıyla bir kişiye güven duymak ve bunun doğal sonucu olarak onun söylediğinin doğruluğuna inanmak zorunlu bir bilginin ürünü değildir.

Sözün doğru veya yanlış olduğunu sına ma imkânına sahip olmadığımız zaman zorunlu olarak güven/inanç devreye girer. Şayet sözün sahibi, bizde şüphe bırakmayacak derecede bir güven telkin etmiş ise, onun yalan söylemeyeceği mantıksal bir zorunluluk ifade etmese de, yani daha önce hep doğru söylemiş olması onun bu defa da doğru söylemiş olmasını zorunlu kılmaya da sırf ona karşı beslediğimiz bu güven nedeniyle onun yalan söylediğine ihtimal vermeyiz ve doğruluğun onda bir karakter haline geldiğine hükmederiz. İşte Hz. Muhammed, içinde yaşadığı toplum nezdinde açıklanan türden bir dürüstlük pâyesi (*el-emîn*) kazanmıştır.

İslâm teolojisinde benimsendiği üzere Allah, yalancı birini peygamber seçmez. Toplumu içinde doğru sözlülüğü icmâ düzeyinde geçerlilik kazanmış kişiye bu görevi verir. Onu sevmeyenler bile onun doğru sözlü oluşundan ve dürüstlüğünden şüphe etmez. Yalan söyleme istidadında olan birine kuşkuyla bakılır. Böyle birine peygamberlik verilse insanlar ona güven duymamakta mazur sayılır. Dolayısıyla doğruluk ve dürüstlük kendisinde ancak bir karakter haline gelmiş ve bunu toplum nezdinde kanıtlamış kişi vahiy almaya ehil olabilir.

Yalan haber vermek ahlâkî bir meseledir; yanlış haber vermek ise aklın sihatine ilişkin bir meseledir. Yalan haberde kasıt vardır. Zira yalan haberin gerisinde haber kaynağının kötü niyeti yatar. Bu kötü niyet, muhatap kişi veya kitleyi hakikate mugayir bir şeye inandırıp onlardan kişisel bir yarar sağlama veya onlara bir zarar verme kastı içerir. Yanlış haberde ise aklî melekelerin eksikliği söz konusudur. Peygamber ahlâkî (*ismet*) bakımdan olduğu gibi aklî melekeleri (*fetânet*) bakımından da mükemmel bir insandır. Çünkü ancak bu yeteneklere sahip kişi peygamberlik gibi ağır bir yükü kaldırabilir.

Vahiy ürünü bilgi geniş yelpazeli, kuşatıcı ve çok boyutlu (w)holistik bir bilgidir. Dolayısıyla bu türden bilgiyi beşer çapında hakkıyla idrâk etmeye ancak peygamber mukteldir. Kaldı ki peygamber bile vahiy süreci içinde sürekli bir gelişim içindedir. İleri aşamalarda ki peygamber artık başlangıçtaki o peygamber değildir, onun ilerisinde bir düzeydedir. Peygamber hem ahlâk hem aklî melekeler bakımından en mükemmel insan olduğu için onun kalbine inen vahiy şayet akılla veya ahlâkla uzlaşmaz nitelikte bir yapı arz etse öncelikle peygamberin

<sup>6</sup> Ebu Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1993, I, 84.

fitriyatı onu reddeder. Çünkü kişi kendi doğasını inkâr temeli üzerine bir anlayış inşa edip başarılı olamaz.

Bu arada vahyi anlama ve yorumlama noktasında hiçbir sahabî, ne kadar erdemli olursa olsun tek başına peygamberle mukayese edilebilecek konumda değildir. Her sahabî kapasitesi oranında Kur'an ve nebevî hikmet pınarından istifade etmiştir. Bu çerçevede sahabe kuşağı içinde yer alan her ferdin sahip olduğu bireysel farklılıklar kendileri üzerinden intikal eden dinî bilgiye kaçınılmaz olarak rengini vermiştir. O kuşağa ait farklı yorumlarda saklı olan bu renk, vahyin çeşitli yön ve boyutlarının belirginleşmesine katkı sağlar.

## II. Dinî Metinleri Anlama ve Yorumlama

İslâm'da dinî bilginin temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet malzemesi daha ilk dönemlerde metinleşme sürecini tamamlamış ve bu metinler başından beri müslümanlar tarafından yorumlanmıştır. Dinin mistik, bir başka anlatımla sübjektif ahlâk yönüne ilgi duyanlar tasavvufî yorumu (*fıkh-ı bâtin*), dinin objektif ahlâk ve bunun tabîî bir uzantısı olan hukuk yönüne ilgi duyanlar fıkhî yorumu (*fıkh-ı zâhir*) geliştirmişlerdir. Öte yandan kelâmcı ve felsefeciler ise dinin felsefî temelleri ve dinî epistemoloji üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu üç yorum damarı müslüman kesimin gerek Sünnî gerek Şîî kanadında canlılığını korumakta ve sosyal yapıyı önemli ölçüde biçimlendirmektedir.

Kur'an ve Sünnet metinlerini anlama ve yorumlama sürecinde ilgili malzeme iki temel noktada sorun teşkil edebilir. Biri bu malzemenin, kaynağına nisbetindeki sıhhat (otantik olma) derecesi, diğeri ise metnin mânaya delâleti sorunudur. İkincisiyle bağlantılı olarak bağlam sorunu da hayatî bir önem arzeder.

### A. Nisbet Sorunu

Nisbetten maksat bilginin kaynağına aidiyeti demektir. Kur'an'ın nisbet sorunu tefsir ilmi, sünnetin nisbeti sorunu ise hadis ilminin ilgi alanına girer. Diğer İslâmî ilimler, özellikle fıkıh ve kelâm da bu konuyla ilgilenir. Ancak bu, sınırlı ve farklı bir ilgidir. Bunlar, daha çok mezkûr iki ilmin sağladığı verileri, kendi yöntemleriyle işleyip değerlendirmeye alırlar. Fıkıh ve kelâm âlimleri geliştirdikleri kriterlere göre malzemeyi değerlendirip kendi alanının teorik ve pratik bilgisini üretir. Fukaha, Kur'an'a ait metin tenkidinde tefsir âlimlerini, sünnete ait metin tenkidinde ise hadis âlimlerini bilirkişi sayar. Metinlerin sıhhatine ilişkin bunların yaptıkları değerlendirmeyi önemli ölçüde esas alırlarsa da bununla yetinmezler.

Kaynağına nisbet noktasında Kur'an metni en yüksek pâyeye sahip kabul edilir. Literatürde bu durum teknik olarak "*kat'iyyi's-sübût*" diye ifade edilir. Bunun nedeni tamamının kuşaktan kuşağa tevatür yoluyla intikal etmiş olmasıdır. Kur'an'ın sadece bazı farklı okuyuşları (*şâz kıraatler*) noktasında nisbet

sıkıntısı yaşanır. Yine de Hanefiler mütevatir olmayan kıraati Kur'an'dan saymamakla birlikte onu hüküm çıkarmada bir kaynak olarak görürler.<sup>7</sup> Diğer taraftan sünnet malzemesi bu açıdan yekpâre bir yapı sergilemez. Bütünü içinde son derece küçük bir kısmı, Kur'an düzeyinde (*lafzî mütevatir*), diğer bir kısmı Kur'an'a yakın düzeyde otantik (*manevî mütevatir*) kabul edilirken geri kalan büyük kısmı ise kendi içinde daha alt derecelendirmelere konu olur. Kur'an'dan farklı olarak hadislerde mâna ile rivayet yaygın olduğu için kaynağına aidiyeti tespit edilse bile hadis metni, bu gerçek ışığında yorum işlemine tabi tutulur.

Öte yandan Goldziher, Schacht, Juynboll gibi doğubilimcilerin bir bütün olarak sünnet malzemesinin sıhhatine yönelttikleri eleştiriler, yeni araştırmalara konu olmuş ve varılan yeni sonuçlar mezkûr zevatın bu malzemeye ilişkin kuşku-larında aşırı davrandıklarını göstermiş ve müslüman bilginlerin öteden beri savdukları temel tezlere daha fazla haklılık kazandırmıştır.<sup>8</sup>

### B. Delâlet Sorunu

Delâlet meselesinde ise her iki kaynak da büyük oranda benzer özellikler taşır. Taşıdığı mânaya delâleti kesin veya zannî olan pasajlar her iki tür malzeme içinde de yer alır. Lafız-mâna ilişkisi bağlamında karşılaşılabilecek bütün sorunlar her ikisi için de geçerlidir. Sünnet malzemesinin nisbet açısından Kur'an karşısında arzettiği zayıf konum, yorumlama sürecinde de etkisini belli oranda hissettirir. Kur'an ve Sünnet metinlerini oluşturan lafızların içerdikleri mânalara delâleti hususuna ilerde tekrar temas edilecektir.

### C. Bağlam Sorunu

Delâlet meselesine bağlı olarak her iki malzeme türünü de hayatî düzeyde ilgilendiren bir bağlam sorunu söz konusudur. Zira bağlamından koparılacak bir pasaj, tahrife eşdeğer bir sapmaya yol açar.<sup>9</sup> Dolayısıyla dinî metinlerin yorumunda bağlam niteliğindeki dilsel karînelerin yanı sıra metin dışı hâricî karînelerin de dikkate alınması icab eder. Sünnetin Kur'an'ı yorumlamada gördüğü en büyük işlev ona literal ve sosyal bağlam temin etmesidir.

Bağlam sahabe kuşağı için ciddi bir sorun teşkil etmez. Çünkü sahabe, vahiy öncesi durumu, vahyin gelişini, maruz kaldığı tepkiyi, vahye karşı yaşadığı ilk özel deneyimi ve süreci, vahyin zaman içinde örülüşünü canlı olarak izlemiş ve bu çerçevede her birey, kendi kişilik yapısına paralel bir Kur'an tecrübesi geçirmiştir.

<sup>7</sup> Nitekim yemin kefareti olarak tutulacak üç gün orucun "peş peşe" olması gereğini Hanefiler mütevatir olmayan kıraatten çıkarmışlardır.

<sup>8</sup> Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl al-Fıkh*, Cambridge University Press 1997, s. 2-3.

<sup>9</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûl'l-fıkh*, Beyrut 1983, II, 80.

Nüzûl ortamını bizzat yaşayan ve metinle aynı zemini paylaşan bu kuşak, vahiy doğa olarak yaşanan tecrübeler ışığında okumuştur.<sup>10</sup>

Hız. Peygamberle hayattayken şahsen görüşüp onu tanıma şansını yakalayamayan müminler için vahiy artık dolaylı bir bilgidir. Birinci elden alma imkânının kalmadığı bu aşamada vahiy artık nakil ürünü (*menkul*) bilgi niteliğindedir. Peygamberin tebliğ ettiği vahiyleri telakki eden asıl muhatap kitle (*sahabe*), bu ikinci kuşağın (*tâbiîn*) haber kaynağını teşkil eder. İkinci kuşak, bağlam bilgisi açısından selefi kadar şanslı değilse de merak ettiği hususları en azından sorabileceği canlı tarih tanıkları vardır. Oysa üçüncü kuşak, artık her merak ettiğini öğrenme şansına sahip değildir. Kendisine intikal eden bilgiyle yetinmek durumundadır.

İkinci ve üçüncü kuşak zamanında yaşanan birtakım olaylar, Kur'an dışındaki dinî bilgi malzemesine karşı ihtiyatlı olmayı zorunlu kılmıştır. Nitekim bu tür bir ihtiyatı müçtehit imamların hadis malzemesine karşı takındıkları tavırda gözlemek mümkündür. Rivâyet zincirinin kesintisiz olmasını âhad sünneti kabul için yeterli bulan Şâfiî<sup>11</sup>, Hanefîlerin hadisleri kabul noktasında sahabe arasında yer yer ayırım yapmasını, Mâlik'in âhad haberleri kabulde Medine ehlinin uygulamasını ölçü alması gibi hadisi tek başına yeterli görmeyip sonraki kuşaklardan destek arama çabasını eleştirir ve böyle bir anlayışı isabetsiz ve tutarsız olarak niteler.<sup>12</sup>

Kuşaktan kuşağa geçerek bize intikal eden dinî bilgi kaynakları bizim için de nakil ürünü (*menkul*) bilgi niteliğindedir. Tarihte İslâm toplumları tarafından sürekli yorumlanmaya konu olan ve bu arada bizim de anlamak durumunda olduğumuz, işte daha ilk dönemlerde yazılmış olan nakle dayalı bu kutsal metinlerdir.

Dinî bilgi farklı bir kültür ortamına taşındığında anlama sorunu daha derinleşir. Hele temel malzemenin olduğu dönemden uzaklaşıldıkça, yani tarihî mesafe açıldıkça sosyal düşünce yapısındaki değişime bağlı olarak metnin anlaşılma sorunu daha da kronikleşir. Hele farklı bir dil ve kültüre sahip bir çevreye bu bilgi olduğu gibi aktarılırsa anlamada oldukça ciddi sorunlar yaşanır. Bu bağlamda söz konusu bilginin çift çeviriye (*double translation*) tabi tutulması bir öneri olarak sunulabilir. Birinci çeviri iki dil arasındaki engelin aşılmasını sağlarken asıl zor olan diğeri ise oluşan tarihsel veya kültürel mesafeyi kapatmaya yardımcı olur. Bu ikincisinde mekanizma olayın yaşandığı döneme veya çevreye

<sup>10</sup> Bilal Aybakan, "Kur'an Monolog mudur Diyalog mudur?", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III (Kur'an ve Kur'an İlimleri)*, İSAV, 14-15 Ekim 2000.

<sup>11</sup> Şâfiî, "Kitâbu İhtilâfi Mâlik ve Ş-Şâfiî", *el-Ümm*, Beyrut 1983, VII, 201.

<sup>12</sup> Şâfiî, *a.g. e.*, VII, 201-203.

geçiş yapmak ve onu kendi dinamikleri içinde anlamak ve bu keşfedilen espriyi yaşanan güne ve ortama sahih olarak taşımak şeklinde işler. Birinci aşama, ilgili dilin öğrenilmesini gerektirirken ikinci aşama ise bilgi sosyolojisi, dil felsefesi, hermeneutik, özellikle de meta-dil (*meta-language*) olma iddiasında olan semyotik (*semiotics*) gibi pek çok sosyal bilimin desteğine ciddî olarak ihtiyaç duyar.

#### D. Dinî Metinlerde Beliren Teâruzlar ve Bunların Giderilmesi

Dinî metinleri anlama ve yorumlama sürecinde dinî bilgiye ilişkin birtakım teâruzlar belirebilir. Bunlar iki düzeyde mütalaa edilebilir.

##### 1. Makro Teâruz

Makro teâruz tabirinden maksat, akıl-vahiy arası bir çatışma durumudur. Akıl-vahiy arasında gerçekte bir çatışmanın varlığı kabul edilmez. Zira aklın da vahyin de kaynağı Allah'tır. Bunlar birbirini nakz etmek için değil desteklemek için vardır. Buna rağmen bir sorun çıkarsa çeşitli ihtimaller gündeme gelir. Sorun ya akıl ya da dinî bilgi kökenlidir. Bir kere bu tür bir çatışma bireylerin zihninde vuku bulduğuna göre somut bireyin zihni ön yargılardan uzak sağlıklı işlediği ve temel mantık kurallarına uygun düşündüğü halde teâruz meydana gelmişse, sorun habere ilişkindir. Bu durumda pek çok ihtimal devreye girer. Haber aslına sâdik şekilde aktarılmamış olabilir; aslına sâdik olmakla birlikte eksik veya bağlamından koparılarak aktarılmış olabilir.

Makro düzeydeki teâruz, felsefe ve kelâm ilimlerinin ilgi alanına girer. Bu tür bir teâruz etrafında oluşan sorunlar ve bunların çözümüne yönelik çabalar kelâmcılar ve felsefeciler arasında cereyan eden temel tartışma konularından biridir. Burada şu kadarı belirtmeli ki bu tür bir teâruzu gidermede vahiy karşısında akla biçilecek rol konusunda biri Gazâlî (505/1111) diğeri İbn Rüşd'e (595/1198) ait iki anlayış farklı iki yaklaşıma örnek olarak zikredilebilir. Gazâlî'de akıl vahyin isbatı aşamasına kadar yetki sahibidir, isbat sonrasında ise akıl vahyin emrine girer.<sup>13</sup> İbn Rüşd ise her iki aşamada akli hakem kabul eder ve dolu dizgin kullanılması gereğini savunur. Çünkü, ona göre, burhan ehli vahiy malzemesi içinde zâhiri akilla uzlaşmayan lafızları *te'vil* etme hakkına sürekli sahiptir.<sup>14</sup>

##### a. Te'vil Kavramı

###### aa. Sözlük Anlamı

*Te'vil*, Arapça e-v-l kökünden türemiş bir mastardır. Kelime kök haliyle "ilâ" edatıyla kullanıldığında dönmek, olmak; yalın geçişli haliyle geri vermek; yalın geçişsiz haliyle bir şeyin eksilmesi gibi anlamlara gelir. Meselâ şıranın kaynatılarak yoğunlaşp azalması bu kelimeyle ifade edilir. Etinden ve sütünden istifade

<sup>13</sup> Gazâlî, *Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1324, I, 6.

<sup>14</sup> İbn Rüşd el-Hafîd, *Faşlu'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şer'i'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl* (nşr: Elbeyr Nasrî Nâdir, 7. b., Beyrut 1991). Konu, kitap boyunca geniş bir şekilde işlenmiştir.



edilen hayvanlar, ilkbahar ve yaz mevsimlerinde besin bolluğu yaşandığı için semizleşir ve sütleri artış gösterir, ama bu dönemdeki sütleri fazla sulu olur. Öte yandan sonbahar ve kış mevsimlerinde ise genelde besin sıkıntısı çekilir ve buna bağlı olarak hayvanlar zayıflar ve sütlerinde düşüş yaşanır, ama bu dönemdeki sütler daha bir kesafet kazanır; et ve sütteki artışın sona ermesi ve düşüşe geçip eski/ilk normal hale dönülmesi karşılığında kelimenin geçişsiz kök hali kullanılır. Dolayısıyla kelimenin kök hali doğal bir büzülme ve zayıflama durumunu ifade eder. *Te'vil* ise bir şeyi asıl ilk haline geri döndürmek demektir. Nitekim herhangi bir malını kaybeden kişiye, Araplar, Allah onu sana geri döndürsün anlamında, *evvele'l-Allahu aleyke dâlleteke* diye dua eder. Sözü *te'vil* etmek onu tefsir etmek, o sözü kendisinden kastedilen amaçta yormak demektir.<sup>15</sup> Rüya'yı *te'vil* etmek onu tabir etmek demektir. Tabir işe rüyanın sembolik dilini reel âlemin diline çevirmektedir.

### bb. Terim Anlamı

Aslında geri döndürmek anlamına gelen *te'vil* dinî terminolojide lafzın bir karîneden dolayı zâhir anlamından alınıp muhtemel anlamlarından birine taşınması demektir.<sup>16</sup> Meselâ "(Allah) ölüden diriye çıkarır" ayeti yumurtadan kuşu çıkarması şeklinde yorumlanırsa *tefsir*; kâfirden mümin veya câhilden âlimi çıkarması olarak yorumlanırsa *te'vil* yapılmış olur.<sup>17</sup> Zâhir, mânaya zannî olarak delâlet eden lafız demektir. Öyle ki bu tür bir lafız birden fazla mânaya açıktır, ama aralarından birine delâleti kesin olmasa da diğerlerine göre daha güçlüdür. Dolayısıyla *te'vil*, bir lafzı, ortaya çıkan bir delil nedeniyle ilk akla gelen zâhir anlamından alıp nispeten zayıf olan mânaya yormaktır.<sup>18</sup>

### b. Te'vilin Kapsamı

Kutsal metinleri anlama ve yorumlamada kural onların zâhir anlamlarını esas almaktır. Bir zorunluluk bulunmadığı sürece bunları o anlamları dışına taşıma yoluna gidilmez. Şartları oluştuğunda o lafzı zâhir anlamı dışına taşıma işi de kurallarına riayet edilerek yapılırsa meşru sayılır. Bu çerçevede olmak üzere hangi kutsal metinler *te'vile* konu olur, hangileri olamaz, bir metnin *te'vile* müsait olup olmamasının ölçüsü nedir, icmâ ile *te'vile* kapalı olduğu iddia edilen hususlarda *te'vil* yapma imkânı yok mudur, iddia edilen icmânın vukuu isbat edilebilir mi, gibi sorular Gazâlî ile İbn Rüşd arasında oluşan polemikğin can alıcı noktasını teşkil eder. Bu polemikte her iki tarafın ileri sürdüğü argümanlar İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makal*'inden izlenebilir. Ne var ki buradaki bilgiler, ancak Gazâlî'nin

<sup>15</sup> İbnü'l-Münzir, *Lisânü'l-Arab*, "e-v-l" md., Beyrut bs.tr. yok.

<sup>16</sup> Ebu Amr Osman İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut 1985, s. 145.

<sup>17</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rîfât*, "te'vil" md.

<sup>18</sup> İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut 1985, s. 145.

*Faysalü't-tefrika* adlı eserinde *te'vil* ile ilgili yazdıkları eşliğinde okunursa o tartışmaya dair sağlıklı bir değerlendirme yapılabilir.

Ehl-i hadis kesimin anlayışı adına Dârimî (255/868), *er-Red ale'l-Cehmiyye*'de yer alan şu ifadeleriyle *te'vile* kapalı alanlarının sınırlarını çizmektedir. Ona göre, Kur'an, Sünnet ve ümmetin icmâının bulunduğu bir konuda hiçbir *te'vilci*, inatçı ve inkârcı değilse *te'vil* yapma imkânına sahip değildir.<sup>19</sup> İlk dönemlere ait bu ifadeye yer alan "Kur'an ve Sünnet" in değındiğı bir konunun *te'vile* kapalı olduğunu belirtirken, bu değınmenin hangi tarzda olduğuna açıklık getirilmemektedir. Oysa *te'vile* konu olan da bu iki kaynağıa ait lafızlardır. Dârimî'nin mensubu olduğu ekolün anlayışı dikkate alındığında zâhir ve nass düzeyindeki lafızlar eşdeğer görüldüğünden onlar bu lafızların içerdikleri anlamlara delâletini kat'î kabul etmişlerdir.

### c. *Te'vil*-Tekfir İlişkisi

Sübût ve delâlet yönünden kat'î olan vahiy ürünü bir bilginin inkârı küfrü mucip kabul edilmiştir. Ancak teorik olarak bu şekilde formüle edilen bu husus, somut olaylara taşındığında ihtilaf konusu olmaktan kurtulamaz. Tekfire maruz kalmamak için inkârın bazen *te'vil* kılığında sunulduğu suçlamaları tarihte hiç eksik olmamıştır. Aslında tutarlılığı gösterme çabasının bir ürünü olan *te'vil*, şartlarına riayet edildiğı sürece meşru bir yöntemdir.

İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde tekfir silahının gelişi güzel kullanılması sosyal barışı tehdit edecek boyutlara varmıştır. Hz. Osman'ın (35/655) şehit edilmesiyle başlayan ve Hz. Ali (40/660) döneminde devam edip onun da şehit edilmesiyle sonuçlanan iç kargaşa döneminde bu silah kullanılmıştır. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde de çeşitli kelâmî fırkalar arasında çıkan tartışmalarda aynı silahın işbaşında olduğu müşahede edilmektedir. Gazâlî bu sorunu *te'vil* yöntemini kullanarak aşmaya çalışır. Ancak onun *te'vil* için çizdiği çerçeve *Felâsife*'yi de içine almaya kâfi gelmez. Tasarladığı *te'vil* formülü dinî ilimlere mensup kesimler arasındaki kavgayı büyük oranda bitirirse de *ulemâ* ile *Felâsife* arasındaki kavgayı sona erdirmeye yetmez.<sup>20</sup> Nihayet *te'vil*, *Felâsife*'nin yürüttüğü entelektüel çabayı da içine alacak bir çerçeveye ancak İbn Rüşd'ün elinde kavuşur.<sup>21</sup>

Bu arada fıkıh alanında Hanefîlerin, cumhurun benimsediğı beş hükme iki tane daha ilave etmesi tekfirin amel alanında etkinliğini azaltma, hatta imkân ölçüsünde fıkıh alanında bir silah olarak kullanılma imkânını bertaraf etmeye

<sup>19</sup> Ebu Said Osman ed-Dârimî, *er-Red ala'l-Cehmiyye*, (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1995, s. 122-123.

<sup>20</sup> Gazâlî, *İmam Gazâlî ve iman-küfür sınırı* (çev. A. Turan Arslan), İstanbul 1992, s. 162-173.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Faslı'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şer'ati ve'l-hikmeti mine'l-itisâl*. Konu, kitap boyunca geniş bir şekilde işlenmiştir.

yönelik bir çaba olarak yorumlanabilir. Bu girişimin hukuk alanında düşünce özgürlüğüne bir katkı sağladığı inkâr edilemez.

## 2. Mikro Teâruz

Mikro teâruz, kutsal metinler içi teâruzdur. Bu tür teâruz, Kur'an ve Sünnet gibi iki kaynak arasında çıkabileceği gibi her kaynağın ayrı ayrı kendi içinde de çıkabilir. Naklin kendi içinde teâruz gerçekleşmişse teâruzu giderme yöntemleri hiyerarşik olarak uygulanır. Çatışan her iki metnin de, kural olarak, işletilerek uzlaştırılması yoluna gidilmesi birinin ihmal edilmesine tercih edilir. Sırası geldiğinde *te'vil* de bu düzeydeki teâruzu giderme yöntemlerinden biri olarak kullanılır.<sup>22</sup> Ne var ki din bilginleri, gerek makro gerek mikro teâruzu gidermede işletilecek *te'vilin* uçarı (*ba'id*) olmamasını, tam aksine Allah'ın kelâmına yaraşır bir yorum olması gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>23</sup> Bunun için de *te'vili* yapacak kişinin iyi niyetli olması bir ön şart olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede olmak üzere, ilgili metni, Arap dil imkânları dışına çıkarak Allah'ın maksadına aykırı, ama kendi istek ve arzusuna uygun bir yorum üreten kişinin manevi yönden büyük bir vebal altında olduğu sürekli vurgulanmıştır.<sup>24</sup>

Tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde giderilmek istenen, teâruzun bu türüdür. Tefsir, Kur'an çerçevesinde beliren teâruzları, hadis ilmi ise hadisler arasında oluşan teâruzları gidermeye çalışır. Hatta bu amaçla, *Te'vilü muhtelifi'l-hadıs* adında bir alt disiplin de oluşmuştur. Fıkıh ilminin bu husustaki çabası ne sadece Kur'an ne de sadece sünnet nasslarıyla sınırlıdır. O, ikisini birlikte kapsayan geniş çerçeveli bir teâruz giderme sistemine sahiptir. Gerçi burada Kur'an'ın bütün metni ve hadislerin tamamı bu disiplinin doğrudan ilgi alanına girmez. O daha çok insan fiillerine ilişkin ilâhî iradeyi açığa çıkarma amacına odaklanır. Dolayısıyla fıkıh amelle ilgili pasajlarla birinci dereceden ilgilenir ve bunlar arasında oluşan teâruzları usûl-i fıkhın belirlediği yorum ilkeleri doğrultusunda çözmeye çalışır.

Günümüze kadar gelmiş ilk usûl-i fıkıh eseri kabul edilen *er-Risâle*'de Şâfiî'nin (204/819) ortaya koymak istediği temel tez, vahyi oluşturan malzemenin bir bütün olarak iç tutarlılığa sahip olduğunu göstermektir. Kur'an'ın kendi içinde, Sünnet'in kendi içinde ve Kur'an-Sünnet arasında gerçekte bir çatışma bulunmadığını ortaya koymaya çalışır. Hepsi vahiy kökenli bilgidir. Vahiy ise, bir bütün olarak iç tutarlılığa sahiptir.

<sup>22</sup> Basrî, *Mu'temed*, II, 127.

<sup>23</sup> Abdullatif Abdullah Aziz el-Berzencî, *et-Te'âruz ve't-tercîh beyne'l-edilleti'l-şer'iyye*, Beyrut 1993, I., 228-229.

<sup>24</sup> Dârimî, *er-Red ala'l-Cehmiyye*, s. 24-25.

*Te'vil* konusu, hadis, tefsir, kelâm ve fıkıh ilimlerinde ayrı ayrı işlenmekle birlikte ne yazık ki henüz ortak bir teori haline getirilebilmiş değildir. Oysa genel bir *te'vil* teorisi oluşturulup özel türleri ilgili disiplinlere bırakılabilir. Bu parçalanmışlığın yol açtığı sıkıntıları bir şekilde giderme amacı da güden hermeneutik kısaca temas etmekte yarar görüyoruz.

### III. Hermeneutik (Hermeneutics)

Hermeneutik öncelikle metinleri, ikinci olarak da bütün sosyal, tarihî ve psikolojik âlemi yorumlama metodu olarak tanımlanabilir.<sup>25</sup> Pek çok batılı felsefe tarihçisinin, modern çağların ilk tarih filozofu, ilk tarih epistemologu ve ilk manevî bilim kuramcısı kabul ettiği Giambattista Vico'nun (1668-1744)<sup>26</sup> âşına olduğu bu meseleler bibliikal eleştiriyle bağlantılı olarak Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) tarafından gündeme getirildi. *Verstehen* başlığı altında yorumlama metodunun karşısına Max Weber (1864-1920) ve Wilhelm Dilthey (1833-1911) tarafından nesnel bilimsel metod çıkarıldı. Bu bilimin kaçınılmaz özelliği ise Hans-George Gadamer'in (1900-2002) esas çalışmalarına konu oldu.<sup>27</sup>

Özellikle kutsal metni yorumlama bilimi ve metodolojisi veya yazılı eserleri yorumlama amaç, yöntem ve kurallarını konu edinen bir bilim<sup>28</sup> olarak da tanımlanabilecek olan hermeneutik, ilk defa Kitab-ı Mukaddes'in yorumuyla bağlantılı olarak teşekkül edip gelişmiştir. Kendi elyazması nüshasından "Hermeneutics and Criticism, with special reference to the New Testament" başlığıyla ölümünden sonra yayımlanan tebliğinde Schleiermacher, hermeneutics'i, genel olarak, diğer insanların dilini, özellikle yazılı dilini doğru anlama sanatı diye tanımlar.<sup>29</sup>

Schleiermacher'den önce bir tarafta klasik döneme, özellikle de antik Greko-Latin döneme ait metinlerin filolojisi vardı, diğer yanda ise Eski ve Yeni Ahit'ten oluşan kutsal metinlerin tefsiri vardı. Bu iki alanda yorumlama işi metinlerin çeşitliliğine bağlı olarak değişkenlik arzederdi. Bu aşamada hermeneutik, bir anlamda filoloji ile tefsirin bir tür bileşimi durumundaydı.<sup>30</sup> Ne var ki bu sırada tefsir ve filoloji bilimleri tarih bilimlerine henüz dahil edilmemişti. Ancak bu başarıldığında hermeneutik, Kantçılığın büyük boşluğuna global bir

<sup>25</sup> Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, "hermeneutics" md.

<sup>26</sup> Onun başyapıtı Yeni Bilim (*Nuova Scienza*), tarihsel-toplumsal dünyanın bilimidir. (Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, İzmir 1994, I, 17-18).

<sup>27</sup> Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, "hermeneutics" md.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *On the Way to Language*, tras. by Peter D. Hertz, Harper San Francisco 1982, s. 10.

<sup>29</sup> Heidegger, *a.g. e.*, s. 11.

<sup>30</sup> Paul Ricoeur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics*, translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson, London 1991, II, 55.

cevap durumuna gelebilirdi. Nitekim Ernest Cassirer'in (1874-1945), fizik ile etik arasında hiçbir bağ olmadığı fikrini işlemesi bu istikamette bir çaba olarak yorumlanabilir.<sup>31</sup> Ne var ki hermeneutik, Romantik felsefenin en temel inancını almamakça, mevhibeye mazhar olmuş bireylerde etkin olan yaratıcı bilincin zihin olduğu fikrini Kantçılığa katamazdı. Bu sayede Schleiermacher'ın hermeneutiki iki damga taşır hale geldi. Biri, yaratma süreciyle canlı bir bağ araması nedeniyle **romantik**, diğeri de anlamanın evrensel olarak geçerli kurallarını işleme arzusu nedeniyle **eleştirel**. "Yanlış anlamanın olduğu yerde hermeneutik vardır" **eleştirel** bir cümledir; "yazarı olduğu gibi anlamak, hatta onu kendisini anladığından daha iyi anlamak" ise **romantik** bir cümledir.<sup>32</sup> "Gramatik" yorum-"teknik" yorum şeklindeki iki yorum biçimi arasındaki fark Schleiermacher'de varlığını korudu.<sup>33</sup> Onun son metinlerinde yorumun ilâhî özelliği psikolojik özelliğine baskın gelir.<sup>34</sup>

Hermeneutik'in bu kritik dönüm noktasında Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş büyük bir tarihçi ve biyografi yazarı olan<sup>35</sup> Dilthey yer alır. İnsan bilimlerini bir metodoloji ve epistemolojiye kavuşmuş biçimde işlemeye o girişir.<sup>36</sup> Tabiatı açıklama, tarihi ise **anlama** karşılığı onun eserleri boyunca görülür.<sup>37</sup> Bu arada yorumlayıcı psikoloji, hermeneutiki psikolojik bir istikamete sevketti.<sup>38</sup> Böylece asıl ilgi, metinlerin anlaşılmasından, o metinde kendisini ifade eden öteki kişiyi **anlama** ilkesine yöneldi.<sup>39</sup> Bu girişim psikolojik kalma yönünde devam ettiği takdirde hermeneutik'in asıl amacı, bir metnin ne dediği değil kimin onu söylediği noktasına varılır.<sup>40</sup>

Dilthey sonrası kararlı adım, insan bilimleri epistemolojisini pekinleştirmek yönünde değil, temel varsayımını sorgulama yönünde atıldı. Bu temel varsayım, insan bilimlerinin, kendilerine ait yöntemleri izleyerek tabiat bilimleri ile rekabet edebileceği şeklindeydi. Dilthey'in eserinde egemen olan bu ön kabul, hermeneutik'in, bilgi teorisinin bir çeşidi olduğu fikrini içeriyordu. Dolayısıyla açıklama ve **anlama** arasındaki anlaşmazlık yönüme ilişkin bir anlaşmazlığın sınırları

<sup>31</sup> Paul Ricoeur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics*, s. 56.

<sup>32</sup> Ricoeur, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>33</sup> Ricoeur, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>34</sup> Ricoeur, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>35</sup> Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, I, 25.

<sup>36</sup> Paul Ricoeur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics*, s. 59.

<sup>37</sup> Ricoeur, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>38</sup> Ricoeur, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>39</sup> Ricoeur, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>40</sup> Ricoeur, *a.g.e.*, s. 61.

İNDE MÜTALAA EDİLEBİLİRDİ.<sup>41</sup> İşte Martin Heidegger (1889-1976) ve Gadamer'in tam da sorgulamaya açtıkları hermeneutik epistemoloji olarak algılanan bu ön kabûlü idi. Bu nedenle bu iki ismin katkısı, Dilthey'in girişimini basit bir sürdürme gayreti olarak kabul edilemez. Bu daha ziyade, sırf ontolojik şartlarını açığa çıkarmak üzere epistemolojik girişimin bizzat kendisinin altını eşme çabası olarak değerlendirilmelidir.<sup>42</sup>

Heidegger'in büyük çapta *Duns Scotus' Doctrine of Categories and Theory of Meaning*<sup>43</sup> adlı doktora tezinden mühlhem *Being and Time* adlı eserinde hermeneutik, ne yorum sanatının teorisi ne de yorumun bizzat kendisidir, daha çok, hermeneutik esaslara dayalı yorumun her şeyden önce doğasını tanımlama girişimidir.<sup>44</sup>

Heidegger'in bir öğrencisi olan Gadamer, yorum teorisi hakkındaki eseri ve sonraları 'okuyucu-cevap teorisi' olarak bilinecek incelemesiyle ünlüdür. Buna göre bir metnin anlamı, sırf yazar ve orijinal kitleye ilişkin olguların bir işlevi değil; eşit düzeyde yorumcunun tarihsel durumunun da bir işlevidir. Tarihsel olarak konumlandırılmış yazar ve aynı şekilde tarihsel olarak konumlandırılmış okuyucu paylaşılan bir anlam yaratmayı başardıklarında oluşan 'ufuklar kesişmesi' onun kullandığı mecazların başında gelenidir. Böylece ilgilenilen esere farklı anlamlar yansıtıldıkça sürekli yeniden yorumlama ve yeniden değerlendirme fırsatı doğar. Bu fikir, post-modernizmin temel bir ögesidir.<sup>45</sup> Paul Ricoeur (1913-) ise hermeneutiki, metinlerin yorumuyla bağlantılı olarak anlama operasyonları teorisi olarak tanımlar.<sup>46</sup>

Bu arada hermeneutik daire, yorumlama sürecinde, meselâ bir metindeki bir ögenin, ancak diğerlerinin veya bütün metnin anlamı çerçevesinde anlaşılabilmesi; bu ögelerin veya bütün metnin anlaşılması ise baştaki ögenin anlaşılmasını öngörmesi durumuna bağlı olarak ortaya çıkan problemlere denir. Her biri ancak diğerlerinin ışığında anlaşılabilir. Benzeri tarzda denilebilir ki, geçmiş ancak şimdinin ışığında, şimdi ise ancak geçmişin ışığında anlaşılabilir. Bu fenomen, Schleiermacher ve Dilthey'dan Heidegger ve Gadamer'e kadar Alman düşünürleri meşgul etmiştir. Anglo-Amerikan felsefesinde ise benzeri bir problem, anlamın bütüncüllüğüne bağlı olarak ortaya çıkar, ama Ludwig Wittgenstein'in

<sup>41</sup> Ricoeur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics*, s. 63.

<sup>42</sup> Ricoeur, *a.g.e.*, s. 63-64.

<sup>43</sup> Heidegger, *On the Way to Language*, s. 6. Duns Scotus 1266-1308 yıllarında yaşamış bir hıristiyan ilâhiyatçıdır.

<sup>44</sup> Heidegger, *a.g. e.*, s. 11.

<sup>45</sup> Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, "Gadamer" md.

<sup>46</sup> Ricoeur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics*, s. 53.

(1889-1951) "tamamı tedricen aydınlanır" sözünde belirtildiği gibi genellikle esaslı bir sıkıntı olarak algılanmaz.<sup>47</sup>

#### IV. Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım

İslâm'ın ilk dönemlerinde teorik bilgiden ziyade pratik hayata önem verilmiştir. Fıkhın, usûl-i fıkhı tekaddüm etmesini de bu olguda aramak mümkündür. Öte yandan hicrî ikinci ve üçüncü asırlar sünnet malzemesinin ayrışma sürecine yoğun bir şekilde tanık olur. Bu arada mevcut ilk fıkıh usûlü eseri olarak gösterilen *er-Risâle* de hadislerde ifadesini bulan sünneti temellendirme çabası olarak değerlendirilebilir: Sünnetle ilgili tartışmaların hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren durulma sürecine girmesi üzerine artık fıkhın işleyeceği temel malzeme karar kılmış olur. Bu aşamaya kadar usûl-i fıkıh çerçevesinde sayılabilecek tartışmalar ağırlıklı olarak hüküm kaynaklarına ilişkindir. Bu aşamadan sonra tartışmaların yoğunluğu metinlerin bir bütünlük içerisinde anlaşılmasına imkân verecek kurallara kayma eğilimi gösterir. Kaynaklar teorisi ile bu kaynaklardan hüküm çıkarma teknikleri bir arada sistematik bir bütünlük içerisinde işlenmeye ve giderek daha teorik bir görünüm kazanmaya başlar. Usûl-i fıkıh literatürünün üretilmesi iki asır boyunca iki ana çizgide gelişme gösterir. Birincisi Şâfilî'nin ve Eş'arî kelâmcıların başını çektiği ve Mutezile'nin de iştirak ettiği çizgi, diğeri de Hanefîler'in izlediği çizgi. Birincilerin ürettiği eserlerde dedüktif bir akıl yürütme egemen olduğu için bu tarz yazıma *mütekellimîn metodu* denildi. Öte yandan ikinci çizgide eser verenler indüktif bir yöntem izledikleri için onların yazım tarzına da *fukaha metodu* adı verildi. Birinci tarz, Gazâlî'nin *el-Mustasfa*'sında zirveye ulaşır. Diğer çizgi ise en iyi ürünlerinden biri olarak Serahsî'nin (483/1090) *el-Usûl*'üne tanık olur. Hicrî altıncı asırdan itibaren mezkûr iki metodu uzlaştıran yeni bir tarz ortaya çıkar. Bu karma/melez tarz, *memzûc metod* olarak literatüre geçer. Belirtilen her üç metotla da pek çok sayıda özgün ve kıymetli eser yazılır ve buna dair oldukça zengin bir literatür oluşur. Burada ilgili literatürde özellikle yorum teorisi niteliğindeki meseleleri ana hatlarıyla işlemekle iktifa etmek zorundayız. Zira tartışma konularından sadece tek bir tanesi bile değil bir makalenin bir kitabın bile hacmine sığabilecek durumda değildir.

Usûl-i fıkıh, konularını mantık ilmine benzer tarzda üç ayrı düzeyde işler. Mantığın üç temel kısmı olan kavramlar mantığı, önermeler mantığı ve çıkarımlar mantığına paralel bir durumu bu disiplinde de gözlemlemek mümkündür. Şu kadar var ki bu konular mantık kitaplarındakinden farklı olarak daha bir iç içelik arzietmekte ve alanın ihtiyaçları doğrultusunda olmak üzere farklı yerlere serpiştirilmiş bir görüntü sergilemektedir.

<sup>47</sup> Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, "hermeneutical circle" md.

Fıkıh alanında üretilen bilgi analiz edildiğinde bu bilgileri içeren önermelerin (*ahkâm*) formel olarak iki ana gruba ayrıldığı görülür: 1-Kategorik önermeler (*teklîfî hükümler*), 2-Bağıntısal önermeler/şartlı önermeler (*vad'î hükümler*). Kategorik önermelerin öznesini (*mevzu/subject*) bir insan fiili, yüklemine (*mahmul/predicate*) ise bu disiplinin ürettiği tümel kavramlardan biri oluşturur. Bağıntılı önermelerde ise iki fiil arasında, bir fiil ile bir olay veya bir olay ile bir fiil arasında ya parça-bütün ilişkisi (*rükûn*) ya da sebep, şart veya engel (*mâni*) bağı kurulur. Kurulan bu bağa mükellefin riayet edip etmemesine göre onun işlediği fiile sıhhat, fesat ve butlan gibi kimi zaman dinî, kimi zaman hukukî sonuçlar bağlanır.

Fıkıh öncelikle kendi alanının tümel kavramlarını üretir. Birinci tür önermeler için ürettiği tümel kavramlar, cumhura göre vaciplik, haramlık, mendupluk, mekruhluk ve mubahlıktan oluşan beş temel kategoridir (*ahkâm-ı hamse*). İnsan fiilleri, din nazarında bu beş kategoriden birine girer.

Aslında fıkıhta kullanımda olan bu beş kavram (*vâcib, mendûb, mubah, mekruh* ve *haram*), davranışlara ait ahlâkî-dinî değer kategorileridir. Bu beş kategori, oluşturulan fikhî önermelerde yüklem konumunda bulunan terimlerdir. Buna göre insan fiilleri, ilgili önermenin öznesi, mezkûr kategoriler de o önermenin yüklemine teşkil eder. Böylece her fiil, ait olduğu değer kategorisine katılır. Ne var ki fiillerin alacağı değerler mükellefin içinde bulunacağı duruma göre farklılık arzedebilir. Buna bağlı olarak olağan durumlarda yürürlükte olan hükümler *azimet*, olağanüstü durumlarda devreye giren yedek hükümler ise *ruhsat* olarak nitelenir. Dolayısıyla bir fiilin hükmü belirtilirken onun azimet veya ruhsat çerçevesindeki bir hüküm olduğunun ayrıca tasrih edilmesine ihtiyaç vardır. Zira bir fiilin azimet halinde alacağı hüküm, onun ruhsat halinde alacağı hükümden farklı olur.

Kategorik önermelerde özne olarak yer alan fiilin yüklem konumunda bulunan tümel kavrama dahil olduğu yargısını ve yine bağıntısal önermelerde iki terim arasında belirli bir bağ kurma yargısını yasa koyucu (*şâri'*) verir. Yasa koyucunun iradesi kutsal metinlerde ifadesini bulduğu için bu metinlerin öngördüğü hükümler belirleyicidir. Bu kutsal metinlerin önemli bir kısmı bu açıdan işlenmeye muhtaç ham malzeme niteliğindedir. Müçtehit bu malzemeyi işleyerek, onda saklı olan ilâhî iradeyi, yani Allah'ın inanan bireyin eylemlerine taalluk eden iradesini, daha özel bir ifadeyle fikhî içeriği açığa çıkarmaya gayret eder. İşte usûl-i fıkıh, müçtehidin bu amaca yönelik yöntem ihtiyacını karşılar. Zira söz konusu fiil ile belirtilen kategorilerden biri arasında bağ tesis etme işlevi gören ve Kur'an veya sünnet metni formunda bulunan ilâhî hitabın barındırdığı amelle ilgili hükümleri açığa çıkarmaya imkân verecek bir yöntem ihtiyacı vardır. Usulcü, bu ihtiyacı karşılayacak, yani hükmün çıkarılmasına imkân verecek



büyük önermeleri oluşturur. Oluşturulan bu büyük öncüllerin (*usûl kaidesi*) altına fakih ilgilendiği meseleye ilişkin kendi küçük öncülünü (*tafsilî delil*) yerleştirip sonuç önermesine ulaşır. Usulcünün işi fıkhî hizmet edecek bu tümel önermeleri üretmektir. Kaynaklar metin formunda olduğu için usulcü bu süreçte dil ve mantık kurallarından istifade eder. Bu nedenle usul-i fıkhî bu özel amaca yönelik dil ve mantık kurallarından oluşan bir disiplin olarak tanımlanabilir.

Herhangi bir fiilin şu veya bu kategoriye katılması kararında o fiile ait bir özelliğin etkin olup olmadığı sorusu bu disiplinin felsefî boyutunu harekete geçirir. *Hüsün ve kubuh* başlığı altında işlenen teolojik kökenli bu konu, fiillerin dinî-ahlakî değerlerini nasıl kazandıklarını araştırır. Bunun doğal bir uzantısı olarak Zencânî'nin (656/1258) Şâfiî (204/819) ve Ebû Hanîfe'nin (150/767) temel anlayışları hakkında yaptığı genel tespit oldukça önemlidir. Birinci anlayış, dinî hükümleri ilke olarak *teabbüdü*,<sup>48</sup> ikinci anlayış ise bunları *ta'lîle* elverişli<sup>49</sup> kabul eder.<sup>50</sup> İki mezhebin dayandığı temel felsefe onları ayırıştıran en belirgin özellik olarak görülebilir.

Usûl-i fıkhî, amacını gerçekleştirmek üzere, belirtilen doğrultuda çok yönlü bir dil felsefesi yapmaya girişir. Bu çerçevede Arap dilinde ifadesini bulan Kur'an ve Sünnet metinlerini çeşitli açılardan analiz eder. Dilin en küçük anlamlı birimi olan lafız-anlam ilişkisi ilgi odağını teşkil eder. Bu bağlamda gündelik dilin imkânlarından yararlanır. Dilin çeşitli formlarının anlamsal işlevlerine dair genel kurallar yakalamaya çalışır.<sup>51</sup> Lafız kavramı çerçevesinde farklı düzeydeki dil birimleri çeşitli açılardan sınıflandırılır. Bu lafız türleri arasında farklı açılardan hiyerarşik ilişkiler ağı oluşturup yorum sürecinin farklı aşamalarında dilin iç dinamikleri yakalanmaya çalışılır. Dil çözümlemeleri yaparak çeşitli düzeyleriyle lafızları ayrı ayrı işlemeye koyulur. Çeşitli kiplerin işlevlerini araştırıp sözün çeşitli kullanım şekillerini inceler. Bir anlamda Paul Ricoeur'un hermeneutik için yaptığı tanımda ifadesini bulan, metinlerin yorumuyla bağlantılı olarak anlama operasyonları teorisi burada iş başındadır.<sup>52</sup>

Dinin buyurgan özelliği nedeniyle metinlerde geçen olumlu veya olumsuz emirler (imperatives) ayrı bir ihtimama konu olur. Bu çerçevede gerek gündelik

<sup>48</sup> *Teabbüdü*, bir dinî hükmün varlık nedeninin akılla kavranabilir gerekçelerle izah edilemez nitelikte olması demektir.

<sup>49</sup> *Ta'lîle* elverişli (*mu'allel*), bir dinî hükmün varlık nedeninin akılla kavranabilir gerekçelerle izah edilebilir nitelikte olması demektir.

<sup>50</sup> Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcül-fürû ale'l-usûl*, (nşr. Muhammed Edîb Sâlih), Dımaşk 1962, 5-6.

<sup>51</sup> Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), 2. bs., Küveyt 1994, I, 83-96.

<sup>52</sup> Ricoeur, *From Text to Action, Essays in Hermeneutics*, s. 53.

dilde gerek dinî metinlerde *emir* ve *nehiy* kiplerinin çeşitli kullanımları araştırılıp kullanım sırasında bunlara ne tür işlevler yüklendiği tespit edilir. Sözün bağlamı ilgili kipin somut kullanımındaki işlevini aydınlatır. Fakat bağlam bilgilerinden yoksun kalındığında veya yetersiz kaldığında söz konusu kipin potansiyel olarak gördüğü işlevlerden hangisine hamledileceği noktasında bir belirsizlik oluşur. Tek kullanımda bütün işlevlerini birlikte ifa edemeyeceğine göre muhtemel mânalardan birine zorunlu olarak karar mı verilecek, yoksa ilave bir açıklama gelmediği sürece tamamen işlevsiz mi bırakılacak? Sorunun bu boyuta varması ilgili kipin asıl varlık nedeni konumundaki temel işlevinin (*vad'i mâna*) araştırılması bir zaruret halini alır. Kendisiyle varlık kazandığı anlam tespit edildiğinde hangi anlamın mecazî olduğu da öğrenilmiş olur. Böylece o lafız gerçek anlamında alınır, ek bilgi olmadıkça ikincil anlamlara taşınması yoluna gidilmez.<sup>53</sup>

Nitekim olumlu veya olumsuz emir kipi, üst-ast, eşitler arası ve ast-üst arası ilişkilerde kullanılmasına bağlı olarak farklı anlamlar kazanır. Bu kipler, üstten asta yönelik yalın olarak kullanıldığında zorunluluk (*vücûb*) ifade eder. Asttan üste yönelik olarak kullanıldığında yalvarma (*tazarru*), eşitler arasında kullanıldığında ise rica etme (*talp*) anlamı ifade eder. Bu kipin son iki durumdaki kullanımları mecazî, birinci anlamda kullanımı ise hakikidir. Hakiki anlamda ve yalın olarak kullanılan olumlu emir kipi, emre konu olan fiilin yerine getirilmesini zorunlu kıldığı görüşü egemendir. Aynı şekilde hakiki anlamda ve yalın olarak kullanılan olumsuz emir kipi, kendisine konu olan fiilin işlenmemesini zorunlu kılar. Bununla bağlantılı olarak olumlu emirde, yapılması istenen fiilin derhal olup olmadığını belirlemek için ek bilgiye ihtiyaç vardır. Yine bu tür bir kip, söz konusu fiilin asgari olarak bir defa yapılmasını zorunlu olarak ifade ederken o emrin gereğinin birden fazla yapılmasını ifade edebilmesi için ek bilgiye ihtiyaç vardır. Olumsuz emirde (*nehiy*) ise söz konusu fiilden kaçınma süreklilik ifade eder ve yasağa uyma gereği direktifi müteakip derhal devreye girer.

*Emir* ve *nehiy* kipleri için söz konusu olan ilgili sorun diğer lafız türleri için de geçerlidir. Bu arada lafızların sayesinde varlık kazandığı ilk anlamları (*vad'i* anlam) açısından yapılan sınıflandırma bir işlem-kaplam tasnifidir. Kaplam açısından yapılan tasnife göre lafızlar genel, özel ve sesteş kısımlarına ayrılır. *Mutlak-mukayyed* şeklindeki ayırım ise lafızların işlemleri açısından yapılan bir tasniftir.

Metinleri oluşturan lafızlar kaplam yönünden genel-özel-sesteş (*âmm-hâss-müşterek*) şeklinde üçlü bir ayırıma tabi tutulur. Bu tür lafızlar kullanım sırasında Arap dilinin imkân verdiği ölçüde çeşitlilik arzeder. Genel bir lafız, bütün kaplamı (*el-âmm ürîde bihi'l-âmm*) veya kaplamının bir kısmı (*el-âmm ürîde bihi'l-hâss*) amaçlanarak kullanılabilir. Aynı şekilde özel bir lafız da kendi kaplamı ile sınırlı

<sup>53</sup> Gazâlî, *Müstasfa*, Bulak 1324, I, 419.

kalan (*el-hâss ürîde bihi'l-hâss*) veya kaplamını aşan (*el-hâss ürîde bihi'l-âmm*) bir kullanıma konu olabilir. Aynı lafzın çeşitli yerlerde farklı kaplamla kullanımının doğuracağı teâruz değişik yollarla giderilmeye çalışılır.

Genel lafız, kendisiyle eşzamanlı bir başka lafız yüzünden kaplam yönüyle bir daralmaya uğrarsa *tahsis* edilmiş olur. Bu daralma, daha sonraki bir tarihi taşıyan bir lafız nedeniyle olmuşa bu durumda kısmî bir *nesih* söz konusu olur.<sup>54</sup>

Kullanımdaki lafızların işlem yönünden aralarında oluşan çatışmanın giderilmesine yönelik geliştirilen mekanizma *takyid* işleminde ifadesini bulur. Bu çerçevede hangi lafzın ölçü alınacağı, farklı esaslara göre belirlenir. Hangi durumda birinin diğerine katılacağı veya her birinin kendi haline bırakılacağı belirlenmeye çalışılır.

Usûl-i fıkhın yorumlama sürecinin merkezinde dilin en küçük anlamlı birimi olan lafız kavramı yer alır. Bir anlamda lafız bu disiplinin en üst cinsi (*summa genus*) konumundadır. Lafzın kaplam ve işlem açısından kavramsal içeriği işlendikten sonra bunların kullanım sırasında maruz kaldığı değişimlere geçilir. Önceliğin yukarıda kavramsal içeriğin belirlenmesine verilmiş olması bir zaruretten kaynaklanır. Zira kavramsal içeriğin belirlenmesi aşamasında bir anlamda kullanımdaki dilin beslendiği kaynak ve yaslanacağı zemin oluşturulmuş olur. Bu zeminden hareketle kullanım sırasında dil dinamik bir hal alır ve lafızlar polisemik (çok anlamlı) bir yapı kazanır. Kullanım sırasında canlı bir organizma haline dönüşen dil, lafızlar arasındaki ilişkiler ağı çerçevesinde işlev görür.

Lafızların, kullanım sırasında, hangi düzlemde dil oyununa katıldığı belirlenirken dört farklı düzeyden söz edilir. Lafız, kendi kavramsal anlamı içinde kalarak bu oyna katılmışsa *hakikat*, belirtilen çerçevenin dışına çıkarak rol almışsa *mecaz*, ister hakikat ister mecaz düzeyinde olsun, üstlendiği rolü açıktan oynuyorsa *sarih*, bunu üstü kapalı olarak gerçekleştiriyorsa *kinaye* düzleminde bulunuyor demektir.<sup>55</sup>

Statik gibi duran metin okunmaya başlanınca çeşitli anlam katmanlarında bulunan lafızların temsil ettiği anlamlar arasında bir tepkime süreci başlar. Bu tepkime durulduğunda anlama ve yorumlama süreci de tamamlanmış olur. Bu çerçevede olmak üzere fıkıh usûlü hiyerarşik bir yapı içerisinde lafızlara ait anlam katmanları belirler. Bu bağlamda Hanefiye metodunu izleyen eserlerde en açıkta en kapalıya doğru sekiz kademeli bir yelpaze oluşturulmuştur. Bu yelpazenin bir ucundan diğer ucuna doğru lafızlar *muhkem*, *müfesser*, *nass*, *zâhir*, *hafi*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşabih* şeklinde sıralanmışlardır. *Müteşabih* lafız, en karanlık katmanı oluşturur. Bunun künhüne beşerin vakıf olması mümkün değildir. Bir

<sup>54</sup> Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 383-385.

<sup>55</sup> Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 48-50.

üstünde *mücmel* lafız yer alır. Bu tür bir lafız da ilave bir açıklama gelmediği sürece anlamı karanlıkta kalır.<sup>56</sup> Gerekli açıklama geldiği takdirde bu lafız bu katmandan çıkıp gün yüzündeki katmanlardan birine terfi eder. Onun da bir üstünde yer alan *müşkil*, özel bir gayret gösterildiği takdirde anlamı az çok belirginleşir. *Hafî* lafız ise, aslında anlamı açıktır, ama yorum aşamasında birtakım fertlerin kapsamına girip girmediği tereddüde konu olur. *Zâhir* lafız ise anlamı belirgindir. Ne var ki bu belirgin anlam yorum sürecinde ilave bir bilgi yüzünden ikinci bir anlama taşınabilir. *Nass* ise *zâhîrden* daha üst bir tabakada yer alır. Aralarında çok ciddi bir fark bulunmamakla birlikte *nassın* anlamı temsil gücü *zâhîrden* daha üstündür. Bununla birlikte daha güçlü bir delille yüz yüze geldiğinde ona boyun eğmekten kurtulamaz.<sup>57</sup> *Müfesser* de anlamı belirgin bir lafızdır; önceki iki lafızdan farklı olarak *te'vil* ve *tahsis* ihtimaline kapalıdır. En tepede ise *muhkem* lafız yer alır. *Muhkem*, kendisi altında yer alan anlamı açık diğer üç lafızdan farklı olarak *neshe* de kapalıdır. Dolayısıyla yorum sürecinde *muhkem* lafızlar, metnin mihverî niteliğindedir. Anlamın derinliklerine doğru bir gidişte *muhkem* aynı zamanda bir kalkış noktası olarak da nitelenebilir.

Öte yandan mütekellimin metodunu izleyen literatür ise bu bağlamda dörtlü bir tasnif geliştirmiştir. Buna göre lafızlar *nass*, *zâhîr*, *mücmel* ve *müteşabih* şeklinde dizilirler. Bu sıralamada öncekilerin kabul ettiği *muhkem* ve *müfesser* yer almadığı için bunların işlevi *nass* ve *zâhire* yüklenmiştir. Bu sıralamada en üstün paye *nass* kavramına verilmiştir.<sup>58</sup> *Nass*, *zâhire* göre anlamına delâleti daha kesin olmakla birlikte bu iki kavram kimi metinlerde bir ayırım gözetilmeden de kullanılır. Dolayısıyla onlar için lafızların *zâhîr* anlamları oldukça stratejik bir konum kazanır. Bu geleneğin içinden çıkan Zâhirileri de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Hanefîlerin *zâhîr* kavramına yüklediği anlam dikkate alınarak Zâhirilere ilişkin bir eleştiriye girişmek pek sağlıklı bir tutum değildir. Ayrıca Şâfî'nin lafızların *zâhîr* anlamlarına ilişkin şu görüşü de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Yapısı gereği farklı yorumlara açık Kur'an lafızlarının *zâhîr* anlamları ve umumî halleri üzere bırakılması gerektiğini savunan Şâfî, ihtimali bulunsa bile bu lafızların *bâtın* anlamlarına taşınmasına taraftar değildir. Ancak belirtilen yönde bir icmâ gerçekleşmişse *zâhîr* anlamdan vazgeçebileceğini belirten Şâfî, sırf o lafız üzerinde bir ihtilafın yaşanıyor olmasını *zâhîr* anlamından vazgeçmek için yeter sebep olarak görmez.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 373.

<sup>57</sup> Cessas, *a.g. e.*, I, 59-68.

<sup>58</sup> Fahrüddin er-Râzi, *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakka), Beyrut 1992, s. 76; Ukberî, *Risâle fi usûli'l-fıkıh*, s. 105; Ebû'l-Vefâ Ali İbn Akil, *Kitâbu'l-cedel*, Port Said, bs. tr. yok, s. 3.

<sup>59</sup> Şâfî, *Cimâu'l-ilm* (nşr. Muhammed Ahmed Abdulaziz), Beyrut bs. tr. yok., s. 79

Konulduğu anlam bakımından lafızlar -ki bunları yer yer “kavramsal içeriği bakımından lafızlar” veya “sayesinde varlık kazandığı anlam bakımında lafızlar” diye ifade ettik- arasında içlem veya kaplam bakımından yaşanan çatışmalar onların yer aldığı anlam katmanı dikkate alınarak çözümlenmeye çalışılır.

Dilin anlamı gösterme tarzı da literatürde ciddi olarak ele alınmış ve buna ilişkin geliştirilen fikirler anılan iki metoda ait eserlerde farklı terimlerle ifade edilmiştir. Hanefiye metodunu izleyen literatür, bu çerçevede dört delâlet çeşidinden söz eder: *İbarenin delâleti*, *işaretin delâleti*, *nassın delâleti* ve *iktizanın delâleti*. Öte yandan diğer çizgideki literatür ise *mantukun delâleti* ve *mefhumun delâleti* şeklinde ikili bir ayırma yönelir. Buradaki *mantuk* birincilerin ifade ettiği ibare ve işarete tekabül ederken mefhum ise delâletin *nass* ve *iktiza* türleri çerçevesinde düşünülebilir. *Mantukun delâleti* başlığı altında, metni oluşturan lafızların mânâyı gösterme tarzı incelenir. *Mefhumun delâletinin* temel işlevi ise metni oluşturan lafızlarda açık ifadesini bulmamış anlamları, bir başka anlatımla metnin bastırılmış boyutunu açığa çıkarmaktır.