



Metodolojik ve İdeolojik Açından Naşş

OĞUZHAN TAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye

otan@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0657-1352>

Öz

Nass, metodolojik olduğu kadar ideolojik bir kavramdır. Bu nedenle kelimenin teknik kullanımlarını aktarmak *nass*ın doğasını ortaya koymaya yetmez. Bu çalışma, üçayaklı bir yapıya sahiptir. Birinci ayakta, “*naşş* tanımları” analiz edilmektedir. Bu analizde temel çerçeve, fıkıh usulü verileridir. Bu veriler, *nass*ın teknik kullanımının zaman içinde çeşitlendiğini göstermektedir. Başlangıçta sözlük anlamına yakın olarak “açık ifadeler” için kullanılan *naşş*, zamanla, “kesinlik derecesinde açık olması nedeniyle farklı yorumlara kapalı olan ifadeler” için kullanılmıştır. Bu anlam değişikliği, *naşşa* dilsel bir delalet durumu olmanın ötesinde, normatif bir karakter kazandırmıştır. Kavramın, “ayetler ve hadisler”i ifade etmesi ise muhtemelen hicri beşinci asırdan sonradır. İki farklı delil türünün tek kategoride birleştirilmesi, metodolojik açıdan kritik sonuçlar doğuran oldukça önemli bir gelişmedir. Çalışmanın ikinci ayağı, fıkıh usulü zemininde inşa edilen bir ideoloji olarak “*naşş* tasavvuru”na odaklanmaktadır. “*Naşş* tasavvuru”nun somutlaştırabilmesi için öncelikle, *metin* ile *naşş*ın yaygın kullanımın aksine, aynı şeyler olmadığını vurgulanması gerekir. Bir metin, teolojik argümanların bir kitap şeklinde derlenmesi olarak görüldüğünde *naşş* hâline gelir. Bu, “*nüzul* bağlamlarına parça parça inen ilahî hitaplar” paradigmasının “okuma bağlamları için parça parça iktibas edilen teolojik deliller içeren kitap” paradigmasına dönüşmesi demektir. Dolayısıyla, *nasslaşmanın* en temel özelliği, metnin *hitap* karakterinden uzaklaşmasıdır. Modern ilahiyat literatüründe, Kur’an’ın, hitap olarak nitelendirilmesi yaygın olmakla birlikte hayli yenidir. Dördüncü asırla birlikte, hitap mükellefiyeti ifade eden fikhî bir kavram olarak ele alınmıştır. Buna göre muhatap da mükellef anlamına gelmektedir. “Sonuçlar” kısmı, makalenin üçüncü ayağını oluşturmaktadır. Bu bölüm, önceki iki bölümden elde edilen sonuçların tespit formunda maddeler hâlinde ortaya konmasından ibarettir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Naşş, Delil, Metodoloji, Yorum, İdeoloji.

Naşş between Methodology and Ideology

Abstract

Naşş is not just a methodological term; it is also an ideological concept. Therefore, conveying the technical uses of the word “*naşş*” alone is insufficient to reveal its true nature. This paper deals with *naşş* in three parts. The first part entails an analysis of multiple “*naşş* definitions” based on Islamic legal theory [*uşul al-fiqh*]. Originally, “*naşş*” referred to “clear words and expressions” within a text. However, over time, it came to denote “statements that have precise meanings with a high degree of certainty” that do

not allow for other interpretations. This shift in meaning gave the word a normative character beyond its linguistic denotation. It was probably after the 5th century of the Islamic calendar that it started to refer to “the verses and hadiths.” The unification of these two different types of evidence under a single category is a very important development with critical methodological implications. The second part focuses on the process that established “the idea of *naş*” as an ideology based on *uşûl al-fiqh*. To characterize the “idea of *naş*,” this part first emphasizes that, while often used interchangeably, text and *naşş* are separate things. A text is considered a *naşş* only when it is seen as a compilation of theological arguments in the form of a book. This is a critical paradigm shift from the concept of “divine addresses that gradually descended into their original contexts” to that of “a book that contains theological arguments to be cited selectively for the purpose of reading in certain historical settings.” Hence, the most essential characteristic of ‘the idea of *naş*’ is that it distances the text from its original character of verbal speech (*al-khiṭāb*). The term *al-khiṭāb* is often used to describe the Qur’an in current religious writing, but this use is fairly new. During the first three centuries, scholars primarily used the word in its lexical sense, disregarding its potential to describe the relationship between revelation and society. After the fourth century, however, the term began to be employed in a technical sense, namely in relation to legal obligations. Accordingly, the term “addressee” (*al-mukhātāb*) was also intended to refer to the individual who is legally accountable under the law. The conclusion part of the article has been comprised of a presentation of the results derived from the preceding two parts in the form of definitive findings.

Keywords: Islamic Law, Islamic Legal Theory, *Naşş*, Argumentation, Methodology, Interpretation, Ideology.

Giriş

Medeniyetlerin, kökü tarihin derinliklerine doğru uzanan referans metinleri vardır. Bu metinlerin toplumsal bellek ile olan ilişkisi, bir tür karşılıklı muhafaza ilişkisidir. Toplumlar, metinleri geçmişin dehlizlerinde kaybolmaktan muhafaza ederken onlardan ânın tehditlerine ve geleceğin belirsizliklerine karşı kendilerini muhafaza etmelerini beklerler. İslam medeniyetinin en temel referansı kuşkusuz Kur’an metnidir. Bununla birlikte onun etrafında oluşan diğer metinsel halkalar, yani hadis mecmuaları ve ulum-ı İslamiye kitapları İslam metin geleneğini çeşitlendiren temel unsurlardır. *Naşş* kavramının uyandırdığı çağrışımlar şu ya da bu şekilde bütün bu metinlere sirayet etmektedir.

İslam ilahiyatındaki hâkim *naşş* tasavvuruna göre Kur’an, ‘ebede hitap eden ezeli bir kelimadır. Bu anlayış, hitap ile muhatap arasındaki yüz-yüzeliği, sonsuz bir mesafeye dönüştürmektedir. Bu anlayışı tahkim etmek üzere, ‘ezeli kelim’ nazariyesi ilm-i kelamın ihticâcına; ‘ebede hitap’ misyonu ise fıkıhın ichtihadına emanettir. Kelam ilmi, *kelam* sıfatını ispat ederek *naşş*ın aşkın-itikadî boyutunu temellendirirken fıkıh ilmi de bütün durumlar için namütenahi şer’î hükümler üretme misyonuyla *naşş*ın

içtimaî-amelî hükümranlığını devam ettirir. Böylece bu iki ilim, müştereken bir *naşş* anlayışı oluştururlar. Her iki ilmin *naşş* üzerindeki rolü bağlamında *kelam*, kıdem ile *hüküm* ise hudûs ile vasıflandırılır.¹ Bu çerçevede, *naşş* kavramının metodolojik ve ideolojik terkibi, derin bir analizi hak etmektedir.

Bizi bu makaleyi yazmaya sevk eden bazı sorular vardır. Öncelikle ‘ayetlere ayet; hadislere hadis’ demek neden yeterli olmamıştır? Başka bir deyişle *naşş* isimlendirmesine veya kavramsallaştırmasına neden ihtiyaç duyulmuştur? Bu isimlendirme veya kavramsallaştırma, ayetlere ve hadislere yeni bir işlev yüklemekte midir? Bir ağacın farklı bağlamlarda odun veya ahşap diye isimlendirilmesi gibi ayetlere ve hadislere *naşş* denmesini anlamlı kılan bir süreç yaşanmış mıdır? Bu isimlendirmenin işlevi, gerekliliği veya paradigması nedir? Ayet ve hadisi, *naşş* kavramı altında tek kategori hâline dönüştürmenin sonuçları nelerdir? *Naşş* anlayışı, zaman içinde İslami ilimlerde nasıl bir gelişim seyri göstermiştir? Farklı disiplinler çerçevesinde konu edinilen genel anlamdaki metin olgusuna dair yaklaşımlar, İslami *naşş* tasavvurunu nasıl etkilemiştir? Fıkıh usulü verileri, bu etkileri görmemizi sağlamakta yeterli midir? *Naşş*, sadece metinsel bir veri midir? Yoksa *naşş*ın ideolojisinden de söz etmeli miyiz?

Bu makalenin temel varsayımlarından biri, *naşş* tanımı ile *naşş* tasavvuru arasında farklılık gözetilmesi gerektiğidir. Bu sebeple bu ikisini ayrı ayrı ele alacağız. Bir şeyin tanımı ile o şey hakkındaki tasavvur arasında fark vardır. Mesela nehri, ‘büyük akarsu’ diye tanımlayabiliriz. Fakat standart bir tanımla yapılsa dahi farklı zihinlerde farklı nehir tasavvurları oluşabilir.² Eski Mısır’da nehir dendiğinde Nil; Nil dendiğinde ise tapınılan bir güç anlaşılırmaktaydı.³ Muhtemelen başka nehirlerin başka toplumlar için daha farklı anlamları vardır. Benzer şekilde, *naşş* tanımı ile *naşş* tasavvuru arasında da fark vardır. *Naşş* tanımı, neye *naşş* dendiği ile ilgili nesnel bir tespit içerir. *Naşş* tasavvuru ise bir şeyi *naşş* olarak görmenin ‘belirli bir anlam dünyasındaki işlevi’ ile ilgilidir. Dolayısıyla *naşş*ı tanımlamak bize *naşş*ın mahiyetini vermez. Bunun için *naşş* tasavvuru üzerinde durmak gerekir.

Aşağıda *naşş* tanımı ve *naşş* tasavvurunu karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Bu amaçla öncelikle fıkıh usulü geleneğinde *naşş*ın nasıl tanımlandığını tespit edeceğiz. Daha sonra *naşş* kavramının klasik usul

¹ İbn İmâmi'l-Kâmilîyye, *Teysîru'l-Vuşûl ilâ Minhâci'l-'Uşûl mine'l-Menkûl ve'l-Ma'kûl*, 1/218-319.

² Anderson vd., “Understanding Rivers and Their Social Relations,” 2-3.

³ Samuel Henry Hooke, *Middle Eastern Mythology*, 66.

tanımlarının ötesinde kazandığı anlam paradigmasını somutlaştırmaya çalışacağız. Bu bağlamda *hitap*, *metin* ve *naşş* kavramları arasındaki farklılıkları netleştirmeye çalışacağız.

1. Naşş Tanımı

Naşş kelimesi, modern Arapça'da iki anlamda kullanılmaktadır. İlk kullanıma göre, *naşş* cümlelerden oluşan yazılı bir parçadır. Buna *metin* de diyebiliriz. Fakat bunu dediğimizde metnin Türkçe'deki anlamını kastetmekteyiz. Zira Arapça'da *metn* (متن) kelimesinin daha dar bir anlamı vardır. Bu nedenle Arapça'da *metn* ile *naşş*ın eş anlamlı olmadığını daha baştan belirtmek gerekir. Esasen *metn* Arapça'da nesnelere morfolojisi ile ilgili bir kavramdır. Buna göre bir şeyin düz, çıkıntılı, sert ve sağlam kısmı, o şeyin '*metn*'idir. Mesela 'insanın *metn*'i, onu ayakta tutan, ona güç veren sırtıdır. Yine okun, kılıcın, su matarasının '*metn*'i vardır.⁴ Hadisin *sened* dışındaki lafızlarına da *metn* denir.⁵ Fakat bu da morfolojik bir isimlendirmedir. Yoksa kök anlamı itibarıyla *metn* kelimesinin yazı, parça, söz gibi dilsel kavramlarla herhangi bir ilgisi yoktur. Buna göre, hadisin *metni* hadisin ana kısmı, omurgası, onu ayakta tutan asli kısmı anlamındadır. Aynı şekilde, klasik disiplinlere dair yazılan eğitsel amaçlı sıkı ibareli parçalara da onu kuşatan diğer yazım türlerine nispetle *metn* denir. Bu durumda *metn*; etrafına şerh, *hâşiye*, *ta'likât* ve *takrîrât* yazılan, sayfanın odağındaki yoğunlaştırılmış yazılı parçadır. Şu hâlde, Arapça kullanımda *metn*, *naşş*ın eşanlamlısı değil; sadece bir türüdür.⁶

Naşş kelimesinin Arapça'daki ikinci yaygın kullanımını ise din diline özgüdür. Bu anlamda *naşş*, ayetleri ve hadisleri ifade eder. Türkçe'de kelime sadece bu anlamıyla kullanılmaktadır. Buna göre Arapça "قد ورد فيه نص" ya da Türkçe olarak "Bu konu hakkında *naşş* var." dendiğinde ilgili konunun dini hükmünü ortaya koyan bir ayetin ya da hadisin varlığından bahsedilmektedir.

Naşş kelimesinin iki popüler kullanımını, daha teknik düzeyde irdelemek istersek kendimizi iki farklı disiplinde buluruz: Bunlardan ilki Dil bilimi, ikincisi ise Din bilimidir. *Naşş* söz konusu olduğunda bu iki alan birbirine bazen rakip bazen de ortak görünür. Din bilimi, Dil bilimini araçsallaştırdığı sürece *naşş* yorumunda kendisine meşru bir yardımcı olarak görür. Fakat Dil biliminin, kültürel bir alan olarak farklı okuma

⁴ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitābu'l-Ayn*, 8/131; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 14/218.

⁵ eş-Şerîf el-Curcânî, *el-Muĥtaşar fi 'Uşûli'l-Ĥadîş*, 65.

⁶ Metin kavramı için bkz; Ĥasen Ĥanefî, *Mine'n-Naşş ile'l-Vâkı'*, 361.

teorilerini benimsemesi ve geleneksel Din bilimin kabulleri dışında hareket etmesi hâlinde aradaki ilişki rekabete hatta karşıtılığa dönüşebilir. Esasen klasik İslam ilahiyat usulü, dinî *naşş*ların yorum yöntemlerini edebî yorum yöntemlerinden ayrı tutmuş değildir. Hatta fıkıh usulü ile Arap dilbilimi erken dönemlerden itibaren *naşş* yorumu konusunda güçlü bir iş birliği kurmuştur. Erken metodolojik paradigmayı temsil eden *beyancı anlayış*, *naşş*ları Arap dilinin özellikleri sayesinde anlamaktan yanadır.⁷ Onlara göre beyan, *naşş*ın kuruluşunu ve anlaşılmasını sağlayan bir düşünme biçimidir. Dolayısıyla *naşş*, bizzat dilsel bir düşünce sistemi ile anlaşılır. el-Câbirî (1936-2010) de *naşş*ın hem *zuhuru*nu hem de *izhar*nı mümkün kılan bir mekanizma olan *beyanı*, *Arap akli* ile ilişkilendirmiştir. Böylece *naşş*, tarihsel süreçte teolojik olmanın yanında kaçınılmaz olarak lengüistik, kültürel ve felsefi bir kavramdır. Dolayısıyla literatür araştırmaları açısından bakıldığında *naşş*, inanç ve norm kaynağı olmak yanında bir kültür verisidir; otorite, meşruiyet ve ideoloji kurucusudur.

Modern edebî metin kuramları, pek çok farklı okuma biçimlerine açıldıkça *naşş*ın dilbilimsel ve dinbilimsel niteliği daha derin bir tartışma konusuna dönüşmüştür. Buna bağlı olarak modern yorumsamacılık karşısında geleneksel İslamî usul savunucuları, bir savunma hattı oluşturmaktadır. Fakat bu gerginliğe rağmen *naşş* yorumunda din ve dil disiplinlerinin katkılarını ayırıştırmak hayli zor; hatta zorlamadır. Çünkü geleneksel usul, 'tabiî tedeyyün' yaratan bir hitabı, *naşş* adı altında metinsel bir istidlal malzemesi olarak telakki etmekte ve bu malzemeye nasıl yaklaşılabileceğine dair bir yöntem belirlemeye çalışmaktadır. Diğer taraftan *edebî metin teorisi* de bir disiplin olarak teoloji, dil, tarih, politik teori ve psikanaliz gibi pek çok alanla iş birliği kurarak yorum yöntemlerine dair felsefi bir tartışma yürütmektedir.⁸

Muhtemelen her iki metin yorum geleneğinin buluştuğu veya karşı karşıya geldiği yer, hermenötiktir. Günümüzdeki İlahiyat tartışmaları - açıkça ifade edilmese de- *dinî naşş*ın yorumunda geleneksel usul anlayışını benimseyenlerle modern-felsefi yorumsamacılığı benimseyenler arasındadır. İlk gruptakiler, ilahî *naşş* ile beşerî metnin anlaşılma şartlarını birbirinden ayırmak isterler. Dolayısıyla onlar hermenötik yöntemin, İslamî *naşş*lara uygulamasından memnun değildir. Yorum yöntemlerinin geleneksel, belki de dogmatik bir yasaya bağlanmamasından yana olan

⁷ Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Bunyetu'l-'Aklı'l-'Arabî*, 21-22.

⁸ Jonathan Culler, *Literary Theory: A Very Short Introduction*, 18.

ikinci gruba göre ise *naşş*lar kültür ve düşünce ile iç içedir; hâliyle dinamik yorum yöntemlerine tabidir. *Naşş* konusu ile ilgili modern Arapça çalışmalar ister istemez bu ikileme karşı karşıya kalmaktadır.

2. Fıkıh Usulünde Naşş

Arap dilinde ن-ص-ص kökünden gelen kelimeler iki temel anlam kümesine râcidir. İlk kümede, *naşş*ın 'yükseklik' anlamı ile ilişkili kelimeler yer alır. İkinci kümedeki kelimeler ise *naşş*ın ikinci temel anlamı olan 'son sınır ve nihayet' ile ilgilidir. Birinci kümeye dahil olmak üzere, gelinin oturduğu tahta Arapça'da *minaşşa* denmektedir. Çünkü bu taht insanların görebileceği şekilde yüksektir. Modern Arapça'da ise *minaşşa* 'platform' anlamında kullanılır⁹ ki o da 'yükseltmiş satıh' anlamına gelmektedir.¹⁰ Kişinin 'dik durması' ile devenin 'ayakta durması' da aynı anlam kümesine dahildir. Bunlar fiziksel anlamlardır. Bu anlam kümesine ait olmak üzere *naşş* kelimesi, kısmen soyut olarak 'açık ve belirgin' anlamına da gelir. Çünkü yükseltilen şey, açık ve belirgin hâle gelir. İkinci anlam kümesine giren *naşş* kullanımlarına örnek olarak devenin 'son hızda koşturulması'nı verebiliriz. Aslında 'yükseklik' ile 'nihailik' anlamları, tek anlama irca edilebilir. Çünkü bir şey yükseldikçe, göreceli de olsa nihai bir sınıra ulaşır. Nitekim *naşş* kelimesinin diğer bazı kullanımları her iki kök anlamı barındırmaktadır. Örneğin *naşş*, 'bir sözün, nesilleri aşarak en üstteki sahibine dayandırılması' anlamında kullanılmaktadır. Zira sözü rivayet eden, onu rivayet silsilesinde 'en yukarıdaki' yani 'en son' kişiye isnat etmektedir. *Naşş* kelimesinin anlamları arasında sayılan 'alından dökülen perçem' de hem 'yükseklik' ile hem de 'nihailik' ile ilgilidir.¹¹ Çünkü aşağıdan yukarı doğru bakıldığında saçın perçemi, insan vücudunun 'en üst' ve 'en son' kısmında bulunur. İbn Fâris (306-395/918-1004) de kelimenin iki kök anlamının aslında tek anlam altında toplanabileceğini söyler.¹²

Fıkıh usulünde *naşş* kavramı aşamalı bir gelişim göstermiştir. Birinci aşamada *naşş*, 'anamlı veya hükmü açık olan beyan' anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımın ıstılahî bir mahiyete sahip olup olmadığı tartışmaya açıktır. Çünkü bu kullanımıyla kelime, sözlük anlamına oldukça yakındır. İmâm eş-Şâfiî'de (150-204/767-820) bu kullanıma sıkça rast gelmekteyiz. O, *naşş*ı çoğu zaman başka bir kelimeyle birlikte ikili olarak kullanır. Bu ikililer '*naşş-cumel*', '*naşş-delâlet*', '*naşş-istinbât*', '*naşş-kıyâs ve*

⁹ Wehr ve Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 968.

¹⁰ "Platform | Etymology of Platform by Etymonline".

¹¹ *Naşş* kelimesinin bütün bu anlamları için bkz; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 18/178-182.

¹² İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Luğa*, 5/356.

'naşş-sünnet' şeklindedir.¹³ Bu kullanımlarıyla eş-Şâfi'î 'açık hükmün/beyanın' (*naşş*) karşı tarafı olarak; 'dolaylı beyan' (*delâlet*), 'özet ifade' (*cumel*), 'çıkarmı' (*istinbâṭ*) veya 'fiili teamül'den (sünnet) bahsetmiş olmaktadır. Eş-Şâfi'î, bazen de *naşş* kelimesini, başka bir kelimeye nispet ederek kullanır: *Naşşu'l-kitâb*, *naşşu'l-ḥaber*, *naşşu'l-ḥukm* ve *naşşu's-sunne* gibi.¹⁴ Bu ifadelerden maksat, sırasıyla Kitab'ın, haberin ve sünnetin açık ifadeleri veya hükümleridir. Eş-Şâfi'î, bir de 'zinâ naşşı', 'hamr naşşı' gibi ifadeler kullanmaktadır ki bundan kasıt 'zinânın ve hamrın açık hükmü'dür. Eş-Şâfi'î'nin kullanımında *naşş* 'açık ifade veya hüküm' anlamına gelse de bu açıklık, farklı yorumları dışta bırakacak derecede 'kesin bir açıklık' değildir. Nitekim o, *naşş*'in ihtimale ve teville açık olduğunu açıkça belirtir.¹⁵

Eş-Şâfi'î kendi eserlerinde herhangi bir *naşş* tarifi yapmış değildir. Ancak onun *naşş* konusunda söyledikleri, sonraki bazı usulcüler tarafından daha net bir tanım formuna sokulmuştur. Buna göre *naşş*, "İster kendi başına ister başka *hitaplar* sayesinde olsun, hükmü anlaşılan *hitaptır*."¹⁶ Fakat onun adına yapılandırılan bu tanım, eş-Şâfi'î'nin meramının ötesine geçmektedir. Çünkü o, *naşşı* hitap olarak tanımlamış değildir. Aşağıda da ele alacağımız gibi *naşşı* hitap olarak tanımlamak, ciddi sonuçlar doğuran bir indirgemedir.

İkinci aşamada *naşş*'in 'açıklığına' ek bir nitelik getirilmektedir. Bu ek nitelik, 'açıklığın başka anlamları imkânsız ve gayr-i meşru kılacak derecede güçlü ve kat'î olması' şeklindedir. Bu kullanıma el-Bâkallânî'de (330-403/941-1013) tesadüf etmekteyiz. O, *naşş*'in açıklık ötesinde, ihtimalleri dışta tutan bir belirlenmişlik (*ta'yîn*) ifade ettiğini söylemektedir.¹⁷ El-Cuveynî (419-478/1028-1085) de el-Bâkallânî'nin izinden giderek *naşşı*, *kat'iyet* ile ilişkili olarak tanımlamıştır.¹⁸ *Naşş*'in bu şekilde tanımlanması, onun *istilâhî* karakterini güçlendirmiştir. Zira bu tanımda *naşş*, lügavi bir açıklık ötesinde normatif bir kesinlik ifade etmektedir. Hatta farklı anlaşılmaya kapalı olması dikkate alındığında, normativitenin fıkıh yanında itikada uzandığı da söylenebilir. İlk *naşş* anlayışı, ehl-i hadisin beyanî söylemine uygun iken ikinci *naşş* anlayışı, ehl-i re'yin burhanî yöntemine oturmaktadır.

¹³ Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 21, 105, 401, 476.

¹⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *Cimâ'u'l-İlm*, 19; eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 22, 355, 401, 576.

¹⁵ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 21, 561.

¹⁶ Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fi 'Uşûli'l-Fıkh*, 8/294; Bedruddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 2/205.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkallânî, *et-Taḳrîb ve'l-İrşâd*, 1/341.

¹⁸ Ebu'l-Me'âlî el-Cuveynî, *el-Burhân fi 'Uşûli'l-Fıkh*, 1/115.

Üçüncü kullanıma 'lafızların açıklık ve kapalılık dereceleri' bağlamında rast gelmekteyiz. Gördüğümüz kadarıyla Hanefiler içinde bu derecelendirmeden ilk bahseden kişi ed-Debûsî'dir (367-430/978-1039). O, açık lafızları 'en az açık olan'dan 'en açık olan'a doğru şöyle sıralar: *Zâhir*, *naşş*, *mufesser* ve *muhkem*.¹⁹ Bu dördümlü derecelendirme, esasen birinci kullanımdaki *naşş* mefhumunun detaylandırılmasından ibarettir. Birinci kullanımda *naşş* 'açık anlamlı ifadeleri' tek bir merteye hâlinde ifade ederken üçüncü kullanımda *naşş* 'açık anlamlı ifadelerin' dört mertebesinde ikincisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre açıklığın birinci mertebesinde *zâhir* kavramı yer almaktadır. *Zâhir* sadece duymakla anlaşılan fakat herhangi bir sevk sebebi bulunmayan *açık ifadedir*. *Naşş* ise 'belirli bir sevk sebebi bulunması' yönüyle *zâhir*den daha açık olan ifadedir. *Zâhir* ifade gibi *naşş* ifade de te'vile açıktır. Çünkü belirli bir bağlamı (sevk sebebi) olması, hükmün o sebebe indirgenmesi anlamına gelmemektedir.²⁰ Üçüncü mertebedeki açık ifade, *mufesser*dir. Özellikle miktar ve teyit bildiren ifadeler, bu türdendir. Açıklık mertebelerinin en üstünde bulunan *muhkem* ise kelime kökünden de anlaşılacağı üzere nesh veya te'vîl ile bozulması mümkün olmayacak bir açıklığa sahip ifadedir.²¹ Hanefi usulcülerin bu derecelendirmeyi, sadece ayet ve hadis yorumunda değil, aynı zamanda kazâ konusu olan ifadelerin hukukî yorumunda da kullandıkları görülmektedir.

Hanefiler dışındaki usulcülerin açıklık-kapalılık taksimi daha sadedir. El-Cuveynî'den sonra standart bir usul konusu olarak benimsenen taksime göre açık lafızlar, *zâhir* ve *naşş*; kapalı lafızlar ise genel olarak *muamel* ve *muteşâbih* şeklinde iki kademeli olarak sınıflandırılmıştır.²² Bu taksimde *naşş*, tıpkı el-Bâkullânî'de gördüğümüz gibi yaklaşık olarak *muhkem* anlamında kullanılmıştır.

Dördüncü kullanım, genel olarak fukaha tarafından benimsenmiş ve geniş halk kitlelerine yayılmıştır. Bu kullanıma göre anlamları açık veya delaletleri kat'î olmasa da bütün ayetlere ve hadislerle *naşş* denir. İlk üç kullanımda *naşş*, mananın açıklığına dair bir 'nitelik' iken bu kullanımda bizatihi 'lafız'dır. Ayetlere ve hadislerle *naşş* denmesi, diğer kullanımlara göre daha geçtir. Fakat Naşr Hâmid'in (1943-2010) iddia ettiği²³ gibi çağdaş

¹⁹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Taḳvîmu'l-Edille*, 116

²⁰ ed-Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 116; Ebû Bekr el-Caşşâs, *el-Fuṣûl fil-'Uşûl*, 1/164.

²¹ el-Caşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-'Uşûl*, 1/165.

²² el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1/150.

²³ Naşr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Naşş es-Sultâ el-Hakîka*, 158.

dönemde ortaya çıkmış da değildir. Nitekim İbn Hızım (384-456/994-1064) *naşşı*, “eşyanın hükmüne delil olarak kullanılan Kur’an ve Sünnet lafızları” olarak tanımlamıştır.²⁴ Fakat belirtmek gerekir ki; bir Zahirî olarak İbn Hızım’dan *naşşın* ‘lafzı tanımlayan anlamı’ ile ‘manayı tanımlayan anlamını’ birbirinden ayırması beklenemez. Zira Zahirîlere göre ayetler ve hadisler hem lafız bakımından hem de mana bakımından *naşştır*.

Naşşın furû kitaplarında karşılaştığımız son bir kullanımı daha vardır. İmamların, sarahaten ifade ettikleri hükümler için *naşşu’l-imâm* ifadesi kullanılmaktadır. Buna göre ‘imamın *naşşı*’, *tahriç* yoluyla ona mâl edilen görüşleri ifade etmede kullanılır. Bu kullanıma da üçüncü hicri asırdan itibaren rast gelmekteyiz.²⁵

3. Naşş Tasavvuru

Naşşın teknik kullanımları, Müslüman zihin dünyasındaki *naşş* tasavvurunu tam olarak yansıtmamaktadır. Bu tasavvuru netleştirmek için öncelikle Allah’tan insana, topluma ve tarihe doğru uzanan epistemolojik ‘açığa çıkma’ sürecine odaklanmak gerekmektedir. Bu süreçte, üç kavram birbirinden temyiz edilmelidir. Bunlar *hitap*, *metin* ve *naşş* kavramlarıdır. Bunlardan *hitap* ve *naşş* birbiri yerine kullanılsa da aslında farklı paradigmalara oluşturmaktadır. *Metin* ise iki paradigma arasındaki geçişkenliği sağlayan bir kavramdır.

3.1. Hitap: Metin-Öncesi

Allah ile Nebî arasındaki ilişki, insanların doğrudan tecrübesine açık değildir. Vahyin somut bir olgu olarak ortaya çıkışı, Peygamber tarafından insanlık bilgisine *îrad* edilmesi (kıraat) ile mümkün olmuştur. Kur’an bu sayede bir *hitap* olarak varlık kazanmıştır. Aynı şekilde Peygamber’in, -ilettiği vahiy dışında ya da onunla iç içe olarak- müminler üzerinde manevi, ahlaki ve siyasi bir otoritesi vardır. Bu otorite onun insanlarla ve muhtelif durumlarla kurduğu çok yönlü, çok katmanlı iletişimde somutlaşmaktadır. Buna göre hem ayetler hem de Peygamber’in canlı iletişimsel tasarrufları, bir ‘hitap manzumesi’ oluşturmaktadır. Bu manzume, bir metin hüviyetinde değildir. Bu manzumenin varlığını sağlayan şey, yazı değildir. Onun varlığı, canlı bir hitap olarak muhataplar arasındaki/üzerindeki etkinliği sayesinde. Hitap manzumesini oluşturan unsurlar, parçalar hâlinde çeşitli münasebetlerle hayata karışmakta ve ‘tabîi bir tedeyyün’ tecrübesi

²⁴ Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed İbn Hızım el-Endelüsî, *el-İhkâm fî Uşûli’l-Ahkâm*, 1/43.

²⁵ Ebû İsmâ’il b. Yahyâ el-Muzeni, *Muhtaşaru’l-Muzeni*, 254; Ebu’l-Me’âli el-Cuveynî, *Nihâyetu’l-Matlab*, 2/564.

meydana getirmektedir. Buna karşın geleneksel teoloji, ‘özne hitap manzumesi’ algısı yerine ‘nesne metin malzemesi’ algısını ikame ederek bu ikisi arasındaki mahiyet farkını önemli ölçüde buharlaştırmış ve böylece ‘naşsın ideolojisi’ diye isimlendirdiğimiz yapısal bir karakter inşa etmiştir.

Hitabın iletişimsel ve etkileşimsel karakterini gösteren bir örnek vermek isteriz: Bedir savaşına katılmayanlar hakkında “[Savaştan] geri kalan Müminler ile Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad edenler bir olmaz.”²⁶ ayeti indiğinde orada bulunan Abdullah b. İbn Umm Mektüm, gözünün görmediğini söyleyerek mücahitler arasında olamayışının mazeretini ifade eder. Râvi Zeyd b. Şâbit, hadisenin geri kalan kısmını şöyle anlatır: “Bu sözden sonra Nebî adeta bayılır gibi oldu... Bir süre sonra kendine geldi ve bana ‘yaz’ dedi: ‘sakatlığı olanlar hariç.’ Ben de yazdım.”²⁷ Hadisenin farklı rivayetlerini dikkate alarak özetlersek, söz konusu ayet önce *لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ* şeklinde nazil olur ve bu hâliyle yazılır. Sıcağı sıcağına ifade edilen mazeret üzerine de *غَيْرِ أَوْلَى الضَّرَرِ* ifadesi nazil olur. Hatta bazı rivayetlere göre Abdullah b. İbn Umm Mektüm, gözünün görmeyişini ayette geçen *ضَرَر* kelimesiyle aynı kökten gelen *darāra* kelimesiyle ifade eder. Peygamber, üç kelimelik bu ifadeyi, daha önce inen ayetin tam ortasına yazdırır. Bu, hitap ile bağlam arasındaki iletişimsel ilişkinin göz ardı edilemeyecek kadar sıkı olduğunu gösteren çok çarpıcı bir örnektir.

Bugün, özellikle Kur’an bağlamında, hitap kelimesinin kullanıldığına sık denk gelmekteyiz. Kanaatimizce Kur’an’ın bütününe *hitap* demek de yanıltıcıdır. Böyle bir hitap algısı, tıpkı mushafa indirgenmiş ‘kitap’ algısı gibi onu yekpare bir olguya dönüştürmektedir. Oysa Kur’an söz konusu olduğunda hitaptan çok ‘hitaplar’ vardır.

Şamile programı ile yapılan etraflı bir taramada hitap kelimesinin, ilk üç sırada Kur’an’ın tamamını ifade etmek üzere kullanılmadığı görülmektedir. Kelime, bu dönemlerde sadece belirli edatlarla yapılan ‘sesleniş veya yöneliş’ anlamında kullanılmıştır.²⁸ Eş-Şâfi’î de *hitap* kelimesini lügat anlamıyla ve fiil formunda kullanmıştır.²⁹

²⁶ 4/en-Nisâ: 95.

²⁷ Ebü ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ’il el-Buḥârî, *el-Câmi’u’ş-Şaḥîḥ*, el-Cihâd ve’s-Siyer, 31 (no. 2676, 2677), et-Tefsîr, 98 (no. 4316); Ebü C’âfer Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 7/367-369; Ebu’l-Ḥasen ‘Alî b. Aḥmed el-Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli’l-Ḳur’ân*, 176-177.

²⁸ bkz. Ebü Muḥammed ‘Abdullah b. Muslim İbn Ḳuteybe, *Te’vilü Muşkili’l-Ḳur’ân*.

²⁹ eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, 51-52.

Hitap kelimesi, dördüncü hicri asırdan itibaren hukuki bir kavram olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu kullanıma göre *hitap* teklif; *muhatap* ise mükelleftir. Örneğin el-Caşşâş (305-370/917-981) ve eş-Şîrâzî, (393-475/1003-1083) çocuğa, uyuyana, mecnuna ve sarhoşa *hitabın* caiz olmadığından bahseder.³⁰ Bu çerçevede, hükmün tanımında kullanılan ‘Allah’ın hitabı’³¹ veya ‘Şâri’in hitabı’³² ifadesi ile ayetler veya hadislerden ziyade şer’î sorumluluğun (teklîf) kastedildiğini söylemeye gerek yoktur. El-Cuveynî gerek vahyin insanlık bilgisine ulaştırılması gerekse Peygamber’in risaletini insanlara iletmesini *hitap* kavramı ile ifade etmişse de³³ kelime daha ziyade ‘mükellefiyet bildirim’ anlamıyla fıkhi bir mahiyete sıkışmıştır. Vahiy-insan ilişkisini çok iyi betimleyen böyle bir kavramın ilk dönemlerde kullanılmamış olması gerçekten dikkat çekicidir. Buna göre fıkıh usulünde *muhataplar* dendiğinde, ilahi veya nebevî sözle, -zuhûru ile eş zamanlı olarak- karşılaşılan kimseler kastedilmemektedir. *Muhatap*, *naşş*laşan ayet ve hadislerden çıkarılan hükümlerle sorumlu olan kimsedir.

3.2. Naşş: Metin-Sonrası

Hitap manzumesi, tarihi herkesçe bilinen bir metinleşme süreci geçirmiştir. Bu metinleşme, Kur’an ve hadislerin ötesinde bütün geleneksel İslami bilgi ve yorum çerçevesi için geçerlidir. Zaman içinde bütün bu metinler, şu veya bu derecede *naşş*laştırılmıştır. Burada metinleştirme ile *naşş*laşmanın aynı şey olmadığını özellikle vurgulamak isteriz. Metinleşme, *hitabın* kayda geçirilmesinden ibarettir. Okuyucular, metin öncesi *hitap* şartlarına yöneldiği/yönlendirildiği sürece metne *naşş* muamelesi yapılmış olmaz. *Naşş*laşmadan bahsedebilmemiz için metnin, *hitabı* temsil eden bir kayıt olmaktan ziyade bizatihi *hitabın* yerine geçip aslileşmesi gerekir. Bu, “*nüzul* bağlamlarına parça parça inen ilahi *hitaplar*” paradigmasının “okuma bağlamları için parça parça iktibas edilen teolojik deliller içeren kitap” paradigmasına dönüşmesi demektir. Bu, bizzat tecrübe edilen canlı *hitabın*, İlahiyat disiplinlerinin marifetiyle *naşş* kavramı altında tarihsel bir istidlal malzemesine çevrilmesi anlamına gelmektedir. Böylece ‘asli bağlam’ın yani *hitap* şartlarının belirleyici rolü, önemli ölçüde ‘fer’î bağlam’a yani metnin yorumlandığı şartlara devredilir. *Hitap*, ‘tabî bir tedeyyün’ kaynağı iken, *naşş* ‘teoloji marifetiyle üretilen nazarî bir tedeyyünün’ argümanıdır. Bu algı

³⁰ el-Caşşâş, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 1/148; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Luma’*, 20.

³¹ Faḥreddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/109; Muzafferuddîn İbnu’s-Sâ’atî, *Bedî’u’n-Nizâm*, 1/138.

³² Seyfuddîn el-’Âmidî, *el-İḥkâm fi’l-Uşûli’l-Aḥkâm*, 1/95; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravḍatu’n-Nâzir ve Cunnetu’l-Munâzir*, 1/176.

³³ Ebu’l-Me’âlî el-Cuveynî, *et-Telḥîş fi’l-Uşûli’l-Fıkh*, 1/236-238.

değişimlerine bağlı olarak bir metin dogmatizmi ve lafız yönetimi doğar. Böylece *naşşlaşma* oluşur.

Metin, *naşşlaşıkça nüzul* kavramının bağlam ile olan ilişkisi de önemli ölçüde ihmal edilmiştir. *Nüzul/inzal*, vahyin fiziksel bir nesne olarak yüce katlardan ‘inmesi/indirilmesi’ olarak anlaşılmıştır. Oysa *nüzul/inzal* aynı zamanda vahyin belirli bir yere, bir durumun içine, belirli bir kişiye, belirli kişiler hakkında, belirli olaylar ve durumlar dolayısıyla ‘inmesi/indirilmesi’dir. Bu ‘inme’ bir şeyin insana ve insan yararına uygun olarak vuku bulması, meydana gelmesi, yaratılması gibi anlaşılmaya müsaittir. Nitekim Kur’an’da demirin,³⁴ helva ile bıldırcın etinin,³⁵ terazinin,³⁶ hikmetin,³⁷ sekinetin,³⁸ küçük ve büyük baş hayvanların,³⁹ elbisenin ve kuştüyünün⁴⁰ indirilişinden (*inzal*) bahsedilmektedir. Bu kullanımlara rağmen Kur’an’ın *inzali* fiziksel bir indirme olarak anlaşılmıştır. Bu anlayış, ‘Allah’ın arşta’ oluşunun selefi yorumu ile uyumludur. Diğer yandan böyle bir *inzal* anlayışı, *hitabı* değil de sonradan oluşan ‘fiziksel metni’ yani *mushafı* tedâi etmesi yönüyle anakroniktir. Bunun sonucu olarak, ‘kitabı indirdik’ gibi ifadelerde geçen *el-kitâb* kavramının mushaf olarak algılanması da bu anakronizmin devamında oluşmaktadır. Bütün bunlar, *inzal* kavramının menziline kaybetmesine, yani insani duruma uygunluk ve yerindelik bildiren sosyolojik, politik, hukuki ve stratejik anlamından önemli ölçüde soyutlanmasına ve bağlam imasını önemli ölçüde yitirmesine neden olmuştur.

Naşşın aynı zamanda ‘edebî bir metin’ olması, onu belagat teorilerine de açmıştır. Bu önemli bir açılmıdır. Zira, ulemanın normatif *naşş* perspektifi, belagatçilerin edebî metin perspektifi ile genişlemiştir. Nitekim metin-dışı bağlamın önemine dair en güçlü vurgular, belagatçiler tarafından yapılmıştır. Örneğin el-Câhiz’in (150-255/767-869), belagat usulünü belirleyen kişi olarak nitelendirdiği Bısr b. el-Mu‘temir’den (ö. 210/825) naklettiği şu sözler metin ile bağlam arasındaki ilişkiye dair önemli tespitler içermektedir:

Konuşan kişi, öncelikle anlamların vüs’atini (*eḳdāru’l-meānī*) bilmelidir. Bunlarla, bir taraftan dinleyicilerin vüs’atini diğer taraftan da içinde

³⁴ 57/el-Ḥadid: 25.

³⁵ 2/el-Bakara: 57.

³⁶ 57/el-Ḥadid: 25.

³⁷ 4/en-Nisā: 113.

³⁸ 9/et-Tevbe: 26.

³⁹ 39/ez-Zumer: 6.

⁴⁰ 7/el-‘Ārāf: 26.

bulunulan durumların vüs'ati arasında bir denklik sağlamalıdır. Bu denkliği sağlarken oluşan her bir tabakaya göre bir söz söylemelidir. Her bir duruma uygun bir söz makamı belirlemelidir.⁴¹

Buna göre, ifade edilmek istenen anlamların basitliği, derinliği veya detaylılığı, muhatapların anlama vüs'atleri ve mevcut şartların gerektirdiği hususiyetler bir bütün olarak dikkate alındığında metnin yapısı ortaya çıkar. *Nazm-anlam* ilişkisine dair orijinal görüşler ileri süren 'Abdulkâhir el-Curcânî, (364-470/975-1078) de 'anlamın anlamı' gibi bir kavramdan söz eder. Ona göre "iki tür söz (*kelâm*) vardır." Birinci tür, meramını (*el-ğarağ*) sadece lafzının delaleti sayesinde ifade eden sözdür. Mesela Zeyd'in 'çıktığımı' ifade etmek isteyen biri, 'Zeyd çıktı' (خرج زيد) der. İkinci tür söz ise meramını ifade etmede sadece lafzının delaleti ile yetinmeyen sözdür. Böyle bir söz, lügavî vaz'ın gerektirdiği *ma'nâyı* ifade etse de bu, sözün asıl maksadı değildir. Asıl maksat, lafzın delaletinden anlaşılan *ilk ma'nânın* delâlet ettiği *ikinci bir ma'nâ*dır.⁴² El-Curcânî, bu *ikinci ma'nâyı*, *ma'nânın ma'nâsı* olarak isimlendirir. Buna göre *ma'nâ*, lafzın zahirinden vasitasız bir şekilde anlaşılandır (*mefhum*). *Ma'nânın ma'nâsı* ise, lafzdan anlaşılan (*akl*) anlamın, muhatapı yönlendirdiği başka bir anlamdır.⁴³ El-Curcânî, bu anlam için 'ikinci anlam' veya 'suret' kavramlarını da kullanır.⁴⁴ 'İkinci anlam' deme gerekçesi aşikârdır. 'Suret' demesi ise bu ikinci anlamı 'tasavvur' ile ilişkilendirmesinden dolayıdır. Burada el-Curcânî'ye sorulacak farazi soru şudur: "Bir hitapta kastedilen *ma'nâ* mıdır yoksa *ma'nânın ma'nâsı* mıdır? Bunu bilmenin yolu nedir?" Ona göre bu durumda hitabın karakterine bakılır. Eğer hitapta, *lafzi etkileyicilik* amaçlanıyorsa ister istemez belagat unsurları fazlaca kullanılacaktır. Bu durumda hitap, *ma'nâdan* ziyade *ma'nânın ma'nâsı* üzerinden anlaşılmalıdır. Çünkü belagatlı bir hitapta 'anlamların, anlamlara delalet etmesi' şarttır. Burada ilk anlam, muhatap ile 'ikinci anlam' arasında bir vasita, bir elçi durumundadır. O nedenle muhatapta, lafzın asıl meramını anladığına dair bir intiba oluşabilmesi için ilk anlamın ikinci anlama delaleti çok sağlam olmalıdır.⁴⁵

El-Curcânî'nin konumuz açısından önem taşıyan diğer bir vurgusu da şudur: "Lafızlar hiç değişmese dahi anlamlar değişebilir. Bu da lafzın

⁴¹ Ebü 'Uşmân 'Amr b. Baħr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/131.

⁴² 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz fî 'İlmi'l-me'ânî*, 262.

⁴³ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 263.

⁴⁴ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 264-265.

⁴⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 268.

anlama tabi olduğunu gösterir. Anlamın lafza değil..."⁴⁶ O sözlerini şöyle sürdürür:

Bu bahis çok önemlidir... Eğer bu konu hakkında etraflıca düşünürsen, büyük faydası olur. Bu, aynı zamanda tevil ve tefsirin alanını genişleten bir bahistir. Bu bakış sayesinde bir sözün iki veya daha fazla tevili oluşur; bir beyit, farklı şekillerde tefsir edilebilir. Fakat bu yol kaygandır. Pek çok kişiyi mahva sürüklemiştir. Dolayısıyla akıllı insan bu konu hakkında bilgiye muhtaç olduğunu bilir.⁴⁷

El-Curcānī bu açıklamaları sadece edebî metinlerin eleştirisi bağlamında yapmamaktadır. Nitekim söylediği şeylere dair ayetlerden de örnek vermektedir. Mesela *anlam* ve *anlamın anlamı* bağlamında "ister Allah diye çağırın ister Rahman diye..." ayetine⁴⁸ değinir: "Buradaki çağırın أَدْعُوا ('ud'ū') kelimesi, 'filan Zeyd diye çağırılır' cümlesinde olduğu gibi 'isimlendirmek' anlamındadır; 'dua etmek' anlamında değildir. Oysa zahir [yani birinci anlam] dikkate alınacak olursa ayet 'ister Allah'a dua edin ister Rahman'a...' şeklinde anlaşılır. Bu da sanki 'dua edilen' farklı ilahlar varmış gibi bir sonuç doğurur."⁴⁹

El-Curcānī, ma'nâların lafızlardan önce olduğu üzerinde ısrarla durur. Bu öncelik hem maksat açısından hem de ortaya çıkış zamanı açısından. O, şöyle der:

Bazıları, anlamın oluşumunda işitenin durumunun belirleyici olduğunu sanır; belirli bir söz terkibi duyunca zihninde belirli bir anlam terkibi oluştuğunu gördüğünden, anlamların lafızlara tabi olduğu gibi bir yanılıya kapılır. Bu sadece bir zandır. Çünkü anlamın oluşmasında belirleyici olan, sözü vaz' ya da te'lîf edenin *durumudur* (*hâl*). Dolayısıyla 'ma'nâların oluştuğu durum'u, sözü duyanlarda değil, söyleyenlerde aramalıyız. İyi düşünürsek zorunlu olarak biliriz ki; anlamların oluşmasının lafızların oluşmasına tabi olması ya da ondan elde edilmesi muhaldir. Çünkü bu, lafızların ma'nâlardan daha önce var olmasını, insan nefsinde önce lafızların daha sonra da ona tabi olarak anlamların oluşmasını gerektirir... Oysa lafızlar, anlamlara hizmetçidir. Anlamların öncesinde bulunması tasavvur edilemez.⁵⁰

Buna göre anlamlar, sözü söyleyenin hitap şartlarındaki kastında aranmalıdır lafızlarda değil. Lafızlar, sadece bu kastın anlaşılmasına yardımcı olan araçlardır el-Curcānī'nin bu yaklaşımı, *naşş* yorumu açısından

⁴⁶ el-Curcānī, *Delâilu'l-İ'câz*, 373.

⁴⁷ el-Curcānī, *Delâilu'l-İ'câz*, 374.

⁴⁸ 17/el-İsrâ: 110.

⁴⁹ el-Curcānī, *Delâilu'l-İ'câz*, 375.

⁵⁰ el-Curcānī, *Delâilu'l-İ'câz*, 417.

önemli bir açılamdır. Onun *ma'nâ* ile *ma'nânın ma'nâsı* arasında yaptığı ayrımı metin analizi konusundaki bazı modern yaklaşımlarla birlikte okumak mümkündür. Buna göre bir sözdizimini anlamak, üç ana unsuru anlamaktan geçmektedir: Kelimenin kastı, cümlenin kastı ve ifadenin kastı. Kelimenin anlamı-kastı, *sözcüksel semantiğin*; cümlenin anlamı-kastı ise *gramatik semantiğin* konusudur.⁵¹ İfade ise dilsel bir birim olmaktan çok söz sahibine ait bir 'eylem' olarak Edim bilimin (*pragmatics*) ilgi alanına girer. Buna göre cümle, iyi biçimlendirilmiş bir sözcük dizisi iken ifade, belirli bir bağlamda belirli bir konuşmacı tarafından yapılan bir 'konuşma olayı'dır. Bir konuşmacı belirli bir bağlamda bir cümle kullandığında, bir ifade üretmiş olur. 'Cümlenin kastı' terimi, bağlamından bağımsız olarak cümlenin anlamsal içeriğine atıfta bulunurken 'ifadenin kastı' terimi ise anlamsal içeriğe ek olarak cümlenin kullanıldığı bağlamla birlikte oluşan ve özel bir tarzda yaratılan anlama atıfta bulunur.⁵² Cruse, 'ifadenin anlamını' "konuşmacının bir ifade kullanarak iletmeyi amaçladığı şeyin bütünü" olarak tanımlar.⁵³

Bağlam-anlam ilişkisinin incelenmesi ile ulaşılmaya çalışılan asıl şey, belki de sözün *referansı/göndergesidir*. Gönderge (*referent*), bir ifade ile atıfta bulunulan belirli şey ya da şeylerdir. Mesela 'kadın, yalancı' diyen biri muhtemelen daha önce bahsi geçmiş belirli bir kadına atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ifadenin *göndergesi*, 'o kadın'dır. Fakat bu söz bağlamsız olarak düşünüldüğünde, kadın kelimesinden 'kadın' diye nitelendirilebilen herkes anlaşılabilir.⁵⁴ Bağlamsız olarak zihinde oluşan bu tasavvura, 'temel/düz anlam' (*denotation*) denilmektedir.⁵⁵ Düz anlam ile *gönderge* arasında yapılan bu ayırım, 'anlam' ile 'kastedilen' arasında yapılan bir ayırımdır. Diğer taraftan kültürel olarak bakıldığında 'kadın' tanımı, sözün söylendiği ve yorumlandığı ortamlarda farklılıklar gösterebilir. Bu da bizi anlamın ve yorumun dil dışı boyutlarına doğru götürecektir.

Bir kelime veya ifadenin *göndergesi*, düz anlamla ilişkilidir. Çünkü düz anlam, herhangi bir bağlamda hangi şeylere referansta bulunmak için kullanılabileceğini önemli ölçüde belirler.⁵⁶ Bu durumda 'düz anlam'da *göndergeye* yönlendiren bir potansiyel vardır. Bazen de 'düz anlam', *göndergeyi* örter. Yani okuyucu, sözün anlamını anlar, fakat bir eylem

⁵¹ Alan Cruse, *Meaning in Language*, 15.

⁵² Paul Kroeger, *Analyzing Meaning*, 5.

⁵³ Cruse, *Meaning in Language*, 27.

⁵⁴ Cruse, *Meaning in Language*, 21.

⁵⁵ Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 50.

⁵⁶ Kroeger, *Analyzing meaning*, s. 11.

olarak kastını anlayamaz. El-Curcânî'nin, *ma'nâ*'dan *ma'nânın ma'nâsına* doğru yönelme gerekliliğini vurgulamasının sebebi de bu örtmenin önüne geçmek olsa gerektir.

Bir metnin, *hitabı* mı yoksa *naşşı* mı temsil ettiği, önemli ölçüde 'hitap bağlamı'nın örtülüp örtülmediği ile anlaşılır. Modern bir kavram olarak bağlam, *siyak* kelimesiyle karşılanmaktadır. Bu kavramın fıkıh usulü literatürünün ilk eserlerinden itibaren kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin eş-Şâfi'î, *beyanın çeşitlerinden söz ederken 'siyakın ma'nâyı açıklamasına dair bâb'* başlığı altında bir bahis açar.⁵⁷ eş-Şâfi'î'nin bu ifadesi, bizi bağlamın önemine dair büyük bir beklentiye sokabilir. Ne var ki onun *siyaktan* kastı, sonraki usulcüler tarafından *iktizâ delâleti* olarak isimlendirilen şeyden ibarettir. Bu da tarihsel bağlamdan ziyade *lügavî bağlamın* belirli bir çeşidinden ibarettir. Örneğin o, 'Ey insanlar' diye başlayan Hac 22/79. ayetinde 'insanlar' kelimesinin umum sigasında olmasına rağmen husus ifade ettiğini ve bunun *siyaktan* anlaşıldığını söyler.⁵⁸ Çünkü ayetin devamında, insanlar lafzı ile sadece 'Allah'tan başkasına dua edenlere' hitap edildiği görülmektedir. Dolayısıyla eş-Şâfi'î'nin dikkate aldığı *siyak*, *metin-içi bağlamdır*.

eş-Şâfi'î'nin *siyak* hakkında söylediği şeyler, sonraki usulcüler tarafından '*siyak ile tahsis*' ve '*siyak ile tercih*' gibi başlıklar altında ele alınmıştır.⁵⁹ Fakat onlar da *siyak* kelimesini tıpkı eş-Şâfi'î gibi *naşşa* dayalı hatta *naşşıcı* bir anlayışla kullanmışlardır. Bu *siyak* anlayışını İbnu'l-Enbârî (271-328/885-940) şöyle özetler: "Arapça'da, sözün başı, sonu ile irtibatlıdır. Bu nedenle bir söz, başka sözü anlaşılır kılar. Bundan dolayı Arapça bir hitap, tamamı dikkate alınarak anlaşılır."⁶⁰ Buna göre *siyaka* itibar edilmesi, *metin-içi* karinelerin değerlendirilmesi ile ilgilidir. İbn Daķık el-İd (625-702/1228-1302) da *siyakın* tahsis edici rolünden bahsederken bunun '*naşş* etrafında oluşan karinelere ibaret olduğunu' ve *sebeb-i nüzul* ile karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgular.⁶¹ "Benim iki gözüm uyur. Fakat kalbim uyumaz." hadisi hakkında yaptığı bazı tahsis edici izahları, *sebebe* değil de *lafzî siyaka* dayandırıdığını bilhassa belirtir.⁶² Dolayısıyla *siyakın*, "mücmeli beyan etme, muhtemeli tayin etme, murad edilmeyen bazı şeyleri ihtimal dışında bırakma, mutlakı takyîd etme ve anlamı

⁵⁷ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 62.

⁵⁸ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 60.

⁵⁹ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *'İrşâdu'l-Fuḥûl*, 1/398.

⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim İbnu'l-Enbârî, *el-Eḡḡâd*, 2.

⁶¹ Ebû'l-Feth Taķiyuddîn İbn Daķık el-İd, *el-'İlmâm bi-Eḡḡâḡi'l-'Aḡkâm*, 5/13.

⁶² İbn Daķık el-İd, *el-'İlmâm*, 2/537.

çeşitlendirme” gibi işlevleri olduğuna dair ondan nakledilen⁶³ sözlerde kastedilen, metin-içi *siyak*tır. Bu da Türkçe’de ‘sözün gelişi’ diye ifade edilen şeydir. Siyakı metin-içi bir unsur olarak önemsemek, ehl-i hadisin beyanı yaklaşımına tamamen uygundur.

el-Bezdevî, (400-482/1010-1089) ‘hakiki anlamın terk edilebilmesini’ sağlayan durumlardan bahsederken ‘*nazmın siyakı*’ diye bir kavramdan bahseder.⁶⁴ Benzer şekilde ez-Zerkeşî (745-794/1344-1392) de ‘ihtilaflı deliller’ arasında ‘*siyakın delaleti*’ne yer verir. O, müçtehitlerin *siyakın delaletine* dayanarak hüküm verişine örnek olarak hibeden rücû konusuna değinir. Onun aktardığına göre hibeden vazgeçmeyi câiz gören eş-Şâfi’î, “Hibe ettiği şeye geri dönen kişi, kustuğuna geri dönen köpek gibidir.” mealindeki hadis konusunda şöyle der: “Bu hadise göre hibe edilen şeyi geri istemek câizdir. Çünkü kustuğuna geri dönmek köpeğe yasak değildir.” Aḥmed ise köpeğin bir sū-i misal olarak verildiğini söyleyerek bunun *siyakın delaletinden* anlaşıldığını belirtir.⁶⁵ Doğrusu, burada Aḥmed b. Ḥanbel’e (164-241/780-855) atfedilen yaklaşım, *siyak* kelimesinin metin-dışı bağlamla ilişkilendirme potansiyeline işaret etmektedir. Bununla birlikte, ez-Zerkeşî’nin bu konu hakkındaki açıklamalarını *el-Burhân*’da söyledikleri ile birleştirdiğimizde, ‘*siyakın delaleti*’ diye isimlendirdiği şeyin, söz diziliminin konuya uygun oluşu ile ilgili bir beyan üslubundan ibaret olduğunu görmekteyiz.⁶⁶

Fıkıh usulü geleneğinde ‘bağlam’ vurgusunu ararken ‘sözün sevk sebebi’ şeklinde bir ifadeye tesadüf etmekteyiz. Hanefilerce kullanılan *ibârenin delâleti*, *işâretin delaleti* ve *naşşın delaleti* gibi delalet çeşitleri ‘sözün sevk sebebi’nin anlam üzerindeki etkisine göre tanımlanmıştır.⁶⁷ Bu delalet türleri aynı zamanda *ta’lîl* ve *kıyas* ile ilişkilendirilmiştir.⁶⁸ Çünkü *ta’lîl*, *aşlın* bizatihi kendisine veya bağlamına dair bir ‘*gösterge* vasıf’ tespit etme işidir. Kıyas ise bu vasfın, yeni bağlamlardaki *fer’lere* uygunluğunu tespit etmekle mümkündür.

Usul geleneğinde kökleşmiş bir *naşş* algısı olsa da bağlamın tamamen göz ardı edilmesi mümkün değildir. Burada üç tür bağlamın dikkate alındığını gösteren veriler vardır:

⁶³ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, 8/54; eş-Şevkânî, *’İrşâdu’l-Fuhûl*, 1/398.

⁶⁴ Faḥrülislâm el-Bezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl ilâ Ma’rifeti’l-’Uṣûl*, 2/101-102.

⁶⁵ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, 8/54.

⁶⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ’Ulûmi’l-’Kur’ân*, 3/262.

⁶⁷ Bkz; Muḥammed Edîb Şâlih, *Tefsîru’n-Nuşûş fî’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 1/466-544.

⁶⁸ Alâ’uddîn es-Semerqandî, *Mizânu’l-’Uṣûl fî Netâici’l-’Uḳûl*, 1/398; Şihâbüddîn el-Ḳarâfî, *Nefâ’isu’l-’Uṣûl fî Şerḥi’l-Maḥşûl*, 5/210; ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, 5/128.

1. *Hitap bağlamı*: Bağlam vurgusunu yaparken daha ziyade hitabı doğuran sebeplere (*esbâb-ı nüzûl ve vürûd*) odaklanılmaktadır. Fakat hitabın doğurduğu sonuçlar da bağlama dair geniş bir perspektif sunar. Bu etkileri gösteren metin verileri yanında hadis rivayetleri, tarihî nakiller, uygulamalar ve icma konuları bağlam tespitinde etkilidir.

2. *Metin-içi bağlam*: Usulcülerin delalet bahisleri (*umûm, husûs, hakikat, mecâz vb*), *nesih, siyâk, karine, hâl ve makâm* gibi kavramlar etrafında ortaya koydukları yaklaşımlar metin-içi bağlamı tespit etmeye yöneliktir.

3. *Naşşı okuma-hükmü uygulama bağlamı*: *Kıyas, istihsan, istislâh ve örf*, 'okuma bağlamı' için değerlendiren teknikler durumundadır.

Bağlamın dikkate alınışı ile ilgili bu verilere rağmen belirtmek isteriz ki; bu bağlamlar içerisinde en çok ihmal edilen *hitabı doğuran bağlam*dır. Ayrıca diğer bağlamlar ve bunlara dair veriler, delil ve kaynak hiyerarşisi içerisinde kısmen *naşşlaşmıştır*. Örneğin hadis ve icmaın *naşşlaşmış* olduğunu söyleyebiliriz. Hitabı doğuran bağlama dair eş-Şâhibî'nin (720-790/1320-1388) kullandığı '*ma'hûdu'l-'Arab*' söylemi metodolojik açıdan geniş bir etki uyandırmamıştır. Makasid nazariyesi ise tarihsel bağlamdan ziyade değersel açıdan bir bağlamlandırma teşebbüsü olarak etkili olmuştur.

Sonuçlar

Metodoloji geleneğinde ve genel din söyleminde *hitap, metin ve naşş* kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Oysa bu üç kavramı birbirinden ayırt etme zorunluluğu vardır. Hitap, sözün sesli olarak muhataba tevcîhen îrad edilmesi; metin, yazıya geçirilmesi; *naşş* ise metnin belirli bir anlam dünyasında veya zihniyette 'bir otorite referansı' hâline gelmiş hâlidir. Kelime anlamından da anlaşılacağı üzere Kur'an, şifahi olarak iletilen 'müteferrik hitaplar'dır; metin değildir. Bu hitapların kâğıt materyal üzerinde toplanıp metinleştirilmiş hâli ise mushaftır. Açıkçası Kur'an'ın da açıkladığı⁶⁹ gibi kâğıt malzeme üzerindeki yazılı metin (mushaf), Kur'an değil; Kur'an'a delalet edendir. *Naşş* ise mushaftaki ayetlerin metin-öncesi hitap bağlamlarından soyutlanarak Kelam ve Fıkıh gibi disiplinler tarafından hüccet olarak kullanılan hâlini ifade eder. Benzer bir durum, Peygamberin hitapları için de geçerlidir. Onun sözleri ve davranışları, doğrudan doğruya canlı bağlamlar hakkındadır. Onun hitapları, o hayattayken şifahen ya da yazılı olarak standartlaştırılmış

⁶⁹ "Biz sana kâğıtta yazılı bir kitap indirseydik ve ona elleriyle dokunsalardı, o inkarcılar yine de 'Bu apaçık bir büyüden başka bir şey değil!' derlerdi." (6/el-En'âm: 7).

değildir. Daha sonraki dönemlerde önce şifahen rivayetleştirilmiş daha sonra da metinleştirilmiştir⁷⁰ ve naşşlaştırılmıştır.

Bu ayrımlar, bu üçü arasındaki nesnel farklılıklardan ziyade kavramsal farklılıklara yöneliktir. Başka bir deyişle bu ayrımın iddiası, Peygambere vahyolunan hitap, metinleştirilen kitap ve hüccet olarak kullanılan *naşş* arasında sübut ve malzeme açısından bir farklılık oluşu ile ilgili değildir. Bilakis bu ayrımın iddiası, bu üç kavramla birlikte aynı şeyin üç farklı paradigma içerisinde farklı muamelelere tabi tutulması ve etkinlik-edilgenlik açısından farklı karakterlere bürünmesi ile ilgilidir. Yani bu ayrımlar, bu üç kavram arasındaki olgusal, metodolojik ve ideolojik özellikleri temyiz etmeye yöneliktir. Bu ayrımları, maddeler hâlinde daha da somutlaştıralım:

1. Hitap ile metin arasında tertip farklılığı vardır. Hitap tarihsel olayların gelişimine sıkı sıkıya bağlı olarak sâdir olmaktadır. Bu olaylar, hitabı hitap yapan en temel unsurdur. Metin ise hitap sırasını göz ardı etmekte, sureleri kronolojik kaygıların dışındaki sebeplere bağlı olarak tertip etmektedir.
2. Metnin oluşumunda editoryal bir süreç vardır. Nitekim mushaftaki sure sıralaması, *hurûf-ı seb'a*'nın metne yansıtılıp yansıtılmaması, farklı yazımların standartlaştırılması, elde edilen metnin dışındaki metinlerin yok edilmesi, harekeleme, noktalama gibi işlemler bu sürece işaret etmektedir. Yine hadis rivayetlerinin metinleştirilmesinde de muhaddislerin belirlediği çeşitli standartlar vardır.
3. Hitabın meşruiyet delili, Peygamber'in otoritesidir. Yani hitabı, ilahi kılan onu bildirenin nübüvvetine olan imandır. Metnin meşruiyet delili ise iç içe iki daire şeklindedir. Küçük dairede mushafı oluşturan komisyonun onayı yer almaktadır. İkinci dairede ise bu komisyonun yaptığı işe tanıklık eden toplumun metni müştereken onaylaması vardır (icmâ).
4. Yazı, hitabın parçası değilken metnin parçasıdır. Buna göre Peygamber dönemi için yapılacak bir Kur'an tanımı ile metinleşme sonrası yapılacak bir Kur'an tanımı⁷¹ birbirinden farklı olmaktadır. Peygamber'e inen bir vahiy onun tarafından insanlara okunduğu

⁷⁰ bkz. Muḥammed Muşţafâ el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-Ĥadîsi'n-Nebevî ve Târihi Tedvînih*.

⁷¹ el-Bezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, 1/22; Muḥammed b. Ĥamze el-Fenâri, *Fuşûlu'l-Bedâ'i fi Uşûli's-Şerâ'i'*, 2/4; et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdîh*, 1/46.

anda, her ne kadar henüz yazıya geçirilmemişse de Kur'an'dır. Metinleşmeden sonra ise vahiy daha ziyade Kitap olarak tanımlanır. Kitap, yaygın olarak bilindiğinin aksine öncelikli olarak 'yazı' anlamına gelir. İkinci olarak iki kapağı arasında bir metin içeren kâğıttan materyal anlamındadır. Doğrusu, ayetlerde Kur'an'ı tanımlamak için kullanılan '*el-kitāb*' kavramını mushaf olarak algılamak oldukça yaygın olmakla birlikte tamamen anakroniktir. Çünkü Resul, Hira'dan vahiyle döndüğünde ve ilk ayetleri insanlara iletildiğinde ortada ne yazı vardır ne de iki kapak arası bir metin. Hatta, hâkim kaniya göre Peygamber yazı bilmemekte ve herhangi bir şekilde yazılı metinleri okuyamamaktadır. Dolayısıyla yazı, Kur'an'ın vasfı değildir. Kur'an tanımlarında yazı unsuruna yer verilmesi ise Kur'an'ın mushaf olarak algılanması sonucunda oluşmuştur. Eğer yazı, Kur'an mefhumuna dahil edilecek olursa bu, ümmî bir peygamberin nübüvvetine hâlel getirir. Çünkü yazı bilmeyen bir kimsenin, yazı formunda bir hitabı insanlara iletmesi mümkün olmayacaktır. Bu konuda başkalarından yardım alması ise nübüvvet görevini paylaşması anlamına gelecektir. Kaldı ki Kur'an'ın indiği dönemde dahi Kur'an'a *kitāb* denmesi, onun yazılı olarak indirildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'an'a *kitāb* denmesi, kısmen mecazdır; kısmen de önceki vahiy geleneğine atıftır. Mecazdır; çünkü Allah, Kur'an'da kendisini tahta (arş) yerleşmiş (*istivā*) bir kral (*melik*) olarak tasvir eder.⁷² Tahtının hemen önündeki basamak (*kursī*), gökleri ve yeri kaplamaktadır.⁷³ Kıyamet gününde bu tahtı sekiz [melek] tarafından taşınmaktadır.⁷⁴ Tıpkı kralların elçiler yoluyla hâlkalarına veya kullarına ferman yollaması gibi Allah da halklara (*'ālemīn*) veya kullarına (*'ibād*) yazılı fermanlar (*el-kitāb*) yollar. Bu fermanlar, elçiler tarafından gönderen hükümdar adına (*bi-ism*) okunur. Bu bir metafordur. Zira, yukarıda *inzāl* kavramını açıklarken ifade ettiğimiz gibi, hakikatte Peygamber'e gönderilen fiziksel bir nesne yoktur. Fakat önceki peygamberlere fiziksel olarak levhalar⁷⁵ ya da sahîfeler⁷⁶ verildiği bildirilir. Bu nedenle kitabi gelenek, bir yazı geleneğidir. Bu açıdan

⁷² 20/Ṭāhā: 5.

⁷³ 2/el-Bakara: 255.

⁷⁴ 69/al-Hāḫka: 17.

⁷⁵ 7/el-A'rāf: 145, 150, 154.

⁷⁶ 87/A'lā:18-19.

son Peygamber de ümmî bir toplumu kitabi geleneğe eklemektedir.

5. Hitaplarda tearuz olmaz. Fakat metinde olur. Çünkü hitaplar uzun bir zaman dilimine yayıldığından ihtiva ettiği hükümler ortaya çıktığı bağlama bağlı olarak değişiklik gösterir. Bu hem meşru hem de gereklidir. Fakat birbiri ile çatışan ifadeler, yekpare bir metin derununda bulunduğu ve aynı düzlemde okunduğunda bu bir çelişki olarak görünür. Çünkü metin tek bir nesne olarak algılanırken hitaplar çokludur. Metinde oluşan çelişik görüntünün yorumu ve izalesi gerekir. Bu nedenle metin sonrası teolojinin temel sorunlarından biri de metinler arası tearuzu gidermek olmuştur. Bu amaçla cem, *te'vil*, *tercih* ve *nesih* gibi usuli mekanizmalar geliştirilmiştir. Bunlar, metin-sonrasına ait problemlerdir.
6. Vahyin indirilmesine neden olan hadise, soru veya durum süreç açısından başlatıcı konumundadır. Fakat metin-sonrası dönemde *naşş*tan çıkarılan hükümler pasif konulara da uzanmaktadır. Öyle ki; hakkında herhangi bir soru bulunmayan konular bile *naşş*ın delaleti kapsamına girmesi nedeniyle hükümden payını alır. Bu durumda *hitap* somut olaylara 'yönelir'ken *naşş* en detaylı olaylara ve durumlara doğru 'çekilir'.
7. Hitap sadır olduğu anda canlıdır. Hitabın içeriği ve doğrultusu her an başka yönlere kaymaya müsaittir. *Naşş* ise bitirilmiş bir olgudur. Dolayısıyla materyal olarak *câmid*dir. Onun delalet canlılığı ise ictihada bağlanmıştır. Buna göre, hitap canlı; *naşş* canlandırılan (ihya edilen) durumundadır. Bu durumda hitap karşısındaki muhataplar genel ve sadedir; zümre vasfını taşımazlar. *Naşş*ın muhatabı ise, ulemadır.
8. Hitap tarihin içine inerken (nüzul); *naşş*laşan metin, tarihin üzerine çıkmaktadır. Burada *naşş* kelimesinin 'yükseklik ve nihailik' anlamını hatırd tutmak gerekir. Hitap (A), muhatabına (B) *indikçe* amacına ulaşmaktadır. *Naşş* ise yorum bağlamındaki okuyucuların (D), metin (C) seviyesine çıkabilecek bir nosyon elde etmesi sayesinde anlamlandırılmaktadır. Buna göre A, B'ye anlam verirken; D, C'den anlam çıkarandır. Tarihsel süreçte iki farklı paradigmaya işaret eden bu hermenötik ilişkiler, metodoloji tarihinde yeterince birbirinden ayırt edilmiş değildir. Hatta aksine

buradaki ilişki tek ve lineer bir ilişki olarak algılanmıştır. Buna göre hitap (A), metne (C); ilk muhatap (doğal anlayan) (B) da nazari yöntemlerle yorumlayana (ulemaya) (D) eşitlenmiştir.

9. Hitap, gerek ilk sadır olduğu anda gerekse toplumun dilinde, vicdanında ve şuurunda adeta manevi bir nefes gibi rehberlik sunarken mushaf, evvel-i emirde somut bir varlıktır. Fiziksel varlığı ile bir kutsiyet odağıdır. *Naşş* ise, teolojik delillendirme otoritesi olarak zihni ve nazari bir kıymet kazanmaktadır.
10. Hitabı Peygamber'den ayırmak imkansızdır. Zira hitap bizatihi Peygamber'den sadır olur. Peygamber'in de iç içe bulunduğu bağlamlara, onun vasıtasıyla nüfuz eder. Tabiri caiz ise hitap, Peygamber'in kalamullah ile konuşmasıdır. Ayrıca onun kendi konuşmaları da bu hitabın tamamlayıcısıdır. Fakat *naşş*laşan metinde Peygamber'in canlı rolü buharlaşmaktadır. Ayetler bir insan tarafından canlı olarak okunan bir şey olmaktan çıkıp kağıtlarda yazılı bir yazıya dönmektedir. Hitap sürecini fiziksel bir eylem olarak düşünürsek; hitabı gerçekleştiren, onu seslendiren hatta bu süreci psikolojik ve fiziksel olarak yaşayan Peygamber'in göz önündeki rolü, *naşş*laşan metinden koparak müstakilleşmekte ve hadis rivayetleri çerçevesinde hiyerarşik olarak ikincil bir pozisyona indirgenmektedir. Oysa Kur'an'da da pek çok kere tekrar edildiği üzere hitap öznesi, 'Allah ve Rasulü'dür.⁷⁷ Açıkçası, dinin tebliği sürecinde aktif görünürlük Peygamber'e aittir. Bu anlamda inananların bilfiil takip ettikleri ana özne Peygamber'dir. Ancak onun, kendi döneminde inananların ufkunu dolduran güçlü rolü, metin-sonrasında deliller hiyerarşisinde yeniden yapılandırılmıştır.
11. Bir hitap manzumesi olarak Kur'an ayetleri ve Peygamber tasarrufları 'tabii bir tedeyyün' kaynağı oluşturmuştur. *Naşş* ise teorik ve teolojik bir tedeyyün paradigması kurar. Birinci tedeyyünde ulema sınıfı yoktur. İkinci tedeyyünde ise Nebi'nin canlı hitabi rolü eksiktir. Bu durumda, birinci tedeyyün paradigmasındaki 'peygamber rehberliği' rolünün, ikinci tedeyyün paradigmasındaki 'ulemanın nezareti'ne kayması söz konusudur.
12. Yazılı söz (metin/*naşş*), şifahi söze göre ihtimallere daha fazla açıktır.⁷⁸ Çünkü ikisinin anlaşılma şartları aynı değildir. Hitap,

⁷⁷ 4/en-Nisâ: 59; 3/Âl İmrân: 32.

⁷⁸ et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Maķāşidu's-Şer'i'ati'l-İslāmīyye*, 3/80.

içinde bulunulan şartlardan dolayı daha güçlü bir delalete sahiptir. Bu nedenle kolaylıkla anlaşılır. Metin ise her zaman kolaylıkla anlaşılabilir. Bu nedenle bazen anlaşılmaktan ziyade anlamlandırılır. Eğer ortada sadece metin olsaydı; farklı dönemlerde de olsa, muhatapların durumu birbirine yakın olurdu. Oysa ilk muhataplar hitapla sonrakiler *naşş* ile karşı karşıyadır. El-Ebyârî neshin önceki *hitap* ile sonraki *hitap* arasında gerçekleştiğini söyler. Burada *naşş* yerine hitap kelimesini kullanma sebebini ise şöyle açıklar: “*Hitap*, fehvâ ile mefhumu da kapsar.”⁷⁹ Bunları kapsama nedeni önemli ölçüde bağlamla olan yakın ilişkisidir.

13. Hitap, ortaya çıkışıyla eş zamanlı olarak duygusal, fikrî, inançsal, etkiler doğurur. Bu etkiler doğrudan doğruya o hitabın maksadıdır. *Naşş* ise anlamlarını ve etkilerini diğer hüccetlerin kılavuzluğunda doğurur. Açıkçası rivayetler ve metin-sonrası toplumun müşterek anlam çerçevesi (icmâ) olarak nakledilen veriler, mezhepler, vs. Kur’an *naşş*ının istidlale bağlı anlam etkisini çok ciddi şekilde belirler. Bu da hitabın delaletinden farklı olarak *naşş*ın delaletini, prosedürel bir delalet hâline getirir.

Bütün bu farklılıkları ortadan kaldıran bir anlayışla geleneksel İlâhiyat anlayışında Kur’an dendiğinde kitap; kitap dendiğinde mushaf, mushaf dendiğinde *naşş*, *naşş* dendiğinde ise öncelikli olarak Kur’an anlaşılmaktadır. Kur’an ise ilahî hitaptır. Bunlar arasında *terâdüfe* (eş anlamlılığa) dayalı bir geçişkenlik veya özdeşlik kurmaktansa Usul ilmi, öncelikli olarak kavramsal nüansları ortaya koymak için vardır. Fakat ne geleneksel usulde ne de güncel usul anlayışlarında bu nüanslar üzerinde yeterince durulmuştur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:

Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

⁷⁹ el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-Beyân*, 4/496.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. 4. bs. Ankara: Engin Yayınevi, 2006.
- el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muḥammed. *el-İḥkâm fî Uşûli'l-'Aḥkâm*. 4 c. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Anderson, Elizabeth, Sue Jackson, Rebecca Tharme, Michael Douglas, J. Flotemersch, Margreet Zwarteveen, Chicu Lokgariwar, vd. "Understanding rivers and their social relations: A critical step to advance environmental water management". *Wiley Interdisciplinary Reviews: Water* 6 (31 Ağustos 2019). <https://doi.org/10.1002/wat2.1381>.
- el-A'zamî, Muḥammed Muştafâ. *Dirâsât fî'l-Ḥadîsi'n-Nebevî ve Târihi Tedvînih*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- el-Bâkallânî, Ebû Bekr Muḥammed b. et-Ṭayyib. *et-Taḳrîb ve'l-'İrşâd*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1998.
- el-Bezdevî, Faḥrulislâm 'Alî b. Muḥammed. *Kenzu'l-Vuşûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl*. İstanbul: Şeriketu'ş-Şahâfeti'l-'Osmaniyye, 1890.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. Muştafâ Dîb el-Buḡâ. 8 c. Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1994.
- el-Câbirî, Muḥammed 'Âbid. *Bunyetu'l-'Aḳli'l-'Arabî*. 9. bs. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, 2009.
- el-Câhîz, Ebû 'Oşmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Leysî. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 c. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423h.
- el-Caşşâs, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî. *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*. Tah. Uceyl Câsim en-Neşemî. 2. bs. 4 c. Kuveyt: Vizâratu'l-Evḳâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cruse, D. Alan. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Culler, Jonathan. *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199691340.001.0001>.
- el-Curcânî, Ebû Bekr 'Abduḳâhir b. 'Abdirrahmân. *Delâilu'l-i'câz fî 'İlmi'l-Me'ânî*. 3. bs. Kahire: Maḥba'atu'l-Medenî, 1992.
- el-Curcânî, 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî ez-Zeyn eş-Şerîf. *el-Muḥtaşar fî Uşûli'l-Ḥadîs*. Tah. 'Alî Zuveyn. Mektebetu'r-Ruşd, 1407h.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıḳh*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telḥîş fî Uşûli'l-Fıḳh*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, ts.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetu'l-Maḥlab fî Dirâyet'il-Mezheb*. Riyad: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Ömer b. 'İsâ. *Taḳvîmu'l-Edille*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

- Ebü Zeyd, Naşr Hâmid. *en-Naşş es-Sulṭa el-Haḳīka*. Beyrut: el-Merkezu's-Şekâfiyyu'l-'Arabî, 1995.
- Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, Muḥammed b. 'Alî b. eṭ-Ṭayyib. *el-Mu'temed fî 'Uşûli'l-Fıkh*. Tah. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403h.
- el-Ebyârî, 'Alî b. İsmâ'îl. *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî 'Uşûli'l-Fıkh*. Tah. 'Alî b. 'Abdirrahmân Bessâm el-Cezâ'irî. 4 c. Kuveyt: Dâru'd-Ḍiyâ, 2013.
- el-Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-Luġa* Tah. Muḥammed 'İvâḍ Mur'ib. 8 c. Beyrut: Dâru İḥya'i't-Turâşi'l-'Arabî, 2001.
- Faḥreddîn er-Râzî, Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. 'Umer b. el-Ḥuseyn. *el-Maḥşül*. 3. bs. 6 c. Riyad: Mu'essesetu'r-Risâle, 1997.
- el-Fenârî, Muḥammed b. Ḥamze b. Muḥammed Şemsuddîn. *Fuşûlu'l bedâ'ic fî 'Uşûli's-şerâ'ic*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- el-Ḥalîl b Aḥmed, Ebü 'Abdirrahman. *Kitâbu'l-'Ayn*. Tah. Mehdî el-Maḥzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâi. 8 c. b.y.: Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Ḥanefî, Ḥasen. *Mine'n-Naşş ile'l-Vâkı'*. 2 c. Kahire: Merkezi'l-Kitâb li'n-Neşr, 2004.
- Hooke, Samuel Henry. *Middle Eastern Mythology*. Baltimore, Penguin Books, 1963. <http://archive.org/details/middleeasternmyt1963hook>.
- İbn Daḳîḳ el-İd, Ebü'l-Feth Taḳiyyuddîn Muḥammed b. 'Alî. *el-İlmâm bi-Eḥādîşi'l-'Aḥkâm*. Tah. Muḥammad Ḥallûf el-'Abdullâh. 2. bs. 5 c. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- İbn 'Âşûr, Muḥammed et-Tâhir. *Maḳâşidu's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Tah. Muḥammed al-Ḥabîb İbn el-Ḥüce. 3 c. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425h.
- İbn Fâris, Ebu'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Zekaeriyâ el-Ḳazvîni. *Meḳâyisu'l-Luġa*. Tah. 'Abdu's-Selâm Muḥammed Hârun. 6 c. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Ḥazm el-Endelusî, Ebü Muḥammed 'Alî b. Aḥmed. *el-İḥkâm fî 'Uşûli'l-'Aḥkâm*. Tah. Maḥmûd Ḥâmid 'Uşmân. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1992.
- İbn İmâmi'l-Kâmiliyye, Kemâluddîn Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdi'r-Rahmân. *Teyşîru'l-Vuşûl ilâ Minhâci'l-'Uşûl mine'l-Menḳûl ve'l-Maḳûl*. Tah. 'Abdu'l-Fettâḥ Aḥmed Ḳuṭb al-Duḥmîsî. 6 c. Kahire: Dâru'l-Fârûḳ, 2002.
- İbn Ḳudâme, Ebü Muḥammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullah b. Aḥmed b. Muḥammed. *Ravdatu'n-Nâzır ve Cunnetu'l-Munâzır fî 'Uşûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. 2. bs. 2 c. Riyad: Mu'essesetu'r-Reyyân, 2002.
- İbn Ḳuteybe, Ebü Muḥammed 'Abdullah b. Muslim. *Te'vîlu Muşkili'l-Ḳur'ân*. Tah. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Enbârî, Ebü Bekr Muḥammed b. el-Ḳâsim b. Muḥammed. *el-Eḳḳâd*. Tah. Muḥammad Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1407h.

- İbnu's-Sā'atī, Muẓafferuddīn Aḥmed b. 'Alī. *Bedī'u'n-Nizām: Nihāyetu'l-Vuṣūl ilā 'Ilmi'l-'Uṣūl*. 2 c. Mekke: Byy, tsz.
- el-Ḳarāfī, Ebū 'Abbās Şihābuddīn Aḥmed b. İdrīs. *Nefā'isu'l-'Uṣūl fī Şerḥi'l-Maḥşūl*. Tah. 'Adil Aḥmed 'Abdulmevcūd 'Abdulmevcūd ve 'Alī Muḥammed Muavvaḍ. 9 c. b.y.: Mektebetu Nizār Muştafā el-Bāz, 1995.
- Kroeger, Paul R. *Analyzing Meaning: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. Berlin: Language Science Press, 2018. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1164112>.
- el-Muzenī, Ebū İsmā'īl b. Yaḥyā. *Muḥtaşaru'l Muzenī*. Tah. Ebū 'Amir ed-Dāğistānī. 2 c. Beyrut: Dāru Medāric li'n-Neşr, 1990.
- "Platform | Etymology of Platform by Etymonline". Erişim 07 Mayıs 2024. <https://www.etymonline.com/word/platform>.
- Şāliḥ, Muḥammed Edīb. *Tefsīru'n-Nuşuş fī'l-Fıḫi'l-İslāmī*. 2 c. Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1993.
- es-Semerḳandī, Alāuddīn Ebū Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Mizānu'l-Uṣūl fī Netā'ici'l-'Uḳūl*. Katar: Maṭābi'u'd-Devḥa'l-Hadīşe, 1984.
- eş-Şāfi'ī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İdrīs. *er-Risāle*. Mısır: Muştafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1938.
- eş-Şāfi'ī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. İdrīs. *Cimā'u'l-'İlm*. Beyrut: Dāru'l-Āşār, 2002.
- eş-Şevkānī, Muḥammed b. 'Alī b. Muḥammed b. 'Abdullāh. *İrşādu'l-Fuḥūl ila Taḥḳīki'l-Ḥaḳ min 'Ilmi'l-Uṣūl*. 2 c. Dimeşk: Dāru'l-Kitāb el-'Arabī, 1999.
- eş-Şirāzī, Cemāluddīn İbrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf Ebū İşḫāḳ. *el-Luma' fī 'Uṣūli'l-Fıḫh*. 2. bs. b.y.: Dāru'l-Kutubī'l-'İlmiyye, 2003.
- et-Ṭaberī, Ebū C'āfer Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vīli Āyi'l-Ḳur'an*. Tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsīn et-Turkī. 26 c. Kahire: Dāru Hicr li't-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 2001.
- et-Teftāzānī, Sa'deddīn Mes'ūd b. 'Ömer. *Şerḥu't-Telviḥ ale't-Tavdīḥ*. 2 c. Mısır: Mektebetu Muḥammed 'Alī Şubeyḥ, 1957.
- el-Vāhidī, Ebū'l-Ḥāsen 'Alī b. Aḥmed en-Nisābūrī. *Esbābu Nuzūli'l-Ḳur'an*. Tah. 'İşām b. Abdulmuḥsin el-Ḥumeydān. Demmam: Dāru'l-İşlāḥ, 1992.
- Wehr, Hans ve J. Milton Cowan. *A Dictionary of Modern Written Arabic: Arabic - English*. 4. ed., Considerably enl. and Amended by the author. Spoken Language Series. Urbana, IL: Spoken Language Services, 1996.
- ez-Zebīdī, Muḥammed Murtaḍā el-Ḥuseynī. *Tācu'l-'Arūs min Cevāhiri'l-Ḳāmūs*. 40 c. Kuveyt: Vizāratu'l-İrşād ve'l-Enbā', 2001.
- ez-Zerkeşi, Ebū 'Abdillāh Bedruddīn Muḥammed. *el-Baḥru'l-Muḥiṭ fī Uṣūli'l-Fıḫh*. 8 c. Kahire: Dāru'l-Ketbī, tsz.