



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1
(Mayıs/May 2021)

Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamının Dilbilimsel Çerçevesi

The Linguistic Framework of Understanding Qur'ân in terms of Uşûl al-Fiğh

Ramazan Korkut

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Bingol/Turkey

rkorkut@bingol.edu.tr
orcid.org/0000-0003-3619-1622



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 10 Ocak 2021

Date Received: 10 January 2021

Kabul Tarihi: 15 Şubat 2021

Date Accepted: 15 February 2021

Yayın Tarihi: 30 Mayıs 2021

Date Published: 30 May 2021

Yayın Sezonu: Bahar

Publication Season: Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.857486>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



Atıf/Cite as

Korkut, Ramazan. "Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamının Dilbilimsel Çerçevesi".
Dergiabant 9/1 (Mayıs 2021), 226-261. <https://doi.org/10.33931/abuifd.857486>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi

Öz

Kur'ân'ın hitabı açık, anlaşılır ve evrenseldir. Ancak muhatapların bir kısmı onun dilini bilmemekte, bir kısmı ise dil konusundaki yetersizliklerinden onu yüzeysel, eksik veya yanlış anlayabilmektedir. Usulcüler ilahî hitabı yorumlayarak onun mesajını muhataba aktarmak üzere kitap, sünnet, icmâ ve fıkıh usulünün yanında fıkıh usulünün dilbilimsel temellerini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu, hitabı yorumlayarak onun mana inceliğini muhataba aktaracak kimseler açısından ise farz-ı ayn olduğunu belirtmişlerdir. Onlar bu kapsamda hitabı doğru anlamanın dilbilimsel çerçevesini, yöntem ve kurallarını analiz etmişlerdir. Öte yandan ilahi hitabı anlama konusunda mevcut yorum ve içtihatlar yeterliyse, fıkıh usulünü ve dil ilimlerini tahsil etmenin farz-ı kifâye olmaktan çıkabileceğini savunan usulcüler de olmuştur. Araştırmamız özü itibarıyla fıkıh usulü açısından ilahi hitabın dilsel mahiyetini, hitap ve muhatap arasında dil farklılığı ve muhatabın dil yetersizliği problemini ele almaktadır. Bu kapsamda öncelikle fıkıh usulü açısından ilahî hitabın tanımı, hitabın nazım açısından dilsel mahiyeti, konuyla ilgili klasik ve güncel bazı iddialar, hitabın Arapça olmasının hikmetine dair ihtilaflar, hitapta Arapçanın dışında kelimelerin varlığı-yokluğu ve hitabın Arapça olmasının sonuçları analiz edilecektir. Bilahare ilahî hitabın evrenselliği ve muhatabın dil farklılığına bağlı olarak, hitabı farklı dillere tercüme etmenin imkân ve sınırlılıkları ele alınacaktır. Son olarak fıkıh usulü açısından ilahî hitabı anlamanın, ondaki mana inceliklerine vakıf olmanın dilbilimsel çerçevesi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Hitap, Dil, Arapça, Muhatap.

The Linguistic Framework of Understanding Qur'ân in terms of Uşûl al-Fiqh

Abstract

Address of Qur'ân is clear, understandable and universal. But some of the interlocutors don't know its language or may understand it superficially, incompletely and wrongly due to their low level of Arabic knowledge. The usulists stipulated that those who would interpret the Qur'ân and convey its message to the addressee has to know its language, kitâb, sunnah, ijma' and uşûl al-fiqh. Therefore, they discussed the method, linguistic framework and linguistic rules of understanding of Qur'ân. There are also who argued that if the existing commentaries and ijthâds are sufficient in understanding the divine, fiqh method and linguistic sciences can no longer be farḍ al-kifâya. This research aims to consider the linguistic framework of comprehending the address correctly in terms of fiqh method. Firstly, tried to analyze the linguistic nature of Qur'ân, some current problems related to the subject, the existence-absence of foreign word in the Qur'ân, the fiqh consequences of Qur'ân being in Arabic. Secondly the problem of language difference and language inadequacy of the addressee against the universality of the divine address; the possibilities and limitations of translating the address into other languages. It finally emphasized the linguistic framework of understanding the address and knowing the delicacies of its meaning.

Keywords: Uşûl al-Fiqh, Address, Language, Arabic, Addressee.

Giriş

Hicri birinci asırda fıkıh kavramı, dinin inanç, amel ve ahlak bütünlüğünü (zahir-batın yönleriyle) idrak etme anlamında kullanılmaktaydı. Toplumunu uyarmak üzere âyette emredilen fıkıh/tefakkuh süreci de aslında dini arz edilen boyutlarıyla

anlamaktan ibaretti.¹ İlerleyen dönemlerde ise fıkıh, tafsili delillerden hareketle dinin ameli hükümlerini anlama ve öğrenme disiplinine dönüşmüştür.² Bu dönüşüm sürecinde fakihler, fıkıhın ahlaki-derunî boyutlarını ihmal etmemişlerdir.³

Fıkıhın delilleri anlamına gelen fıkıh usulü⁴ ise *hüküm, hükmün aslî delilleri, delilden hüküm çıkarma yöntemleri ve içtihat-fetva ve taklit sistematiği* olmak üzere dört temel sacayağı üzerine kurulmuştur.⁵ Bunlardan içtihat-fetva ve taklit sistematiği özelde amelî hükümleri anlayarak muhataba aktarım sürecini, genel anlamda ise ilahî hitabı anlama sistematiğini ifade etmektedir. Fıkıh usulü bu kapsamda ilahî hitabı doğru anlamanın dilbilimsel çerçevesini ele almakta, hitabı lafız-nazım ve mana ilişkisi bakımından doğru anlamanın yöntemlerini analiz etmektedir. Zira ilahî hitabı doğru anlayarak muhataba aktarmak, her şeyden önce hitabın manasını ve mana inceliklerini doğru idrak etmeye bağlıdır. Bu ise o hitabın dilini, dil inceliklerini bilmeye ve nihayet onun dilsel kodlarını çözmeye odaklanmaktadır. Bu açıdan fıkıh usulü ameli hükümlere ulaşma sistematiğine ek olarak ilahî hitabı doğru anlamanın, onu doğru yorumlamanın ve ondan itikadî, amelî ve ahlakî hükümleri çıkarmanın metodolojik sabitesi hükmündedir.

Kur'ân'ın evrensel hitabı açık ve anlaşılır olduğundan, normalde çaba sarf eden her insan onu anlama imkânına sahiptir. Herkes onu anlayarak yaşamakla mükellef olmakla birlikte, herkesin onun dilini öğrenme imkânına sahip olmadığı da bir gerçektir. Haliyle bu durum, her toplumda bazı bireylerin ilâhî hitabı anlamak, onun mana inceliklerini, hüküm ve hakikatlerini idrak ederek muhataplara aktarmak için hayatını o hitaba vakfetmesini gerektirmektedir. Şüphesiz bu süreç her şeyden önce ilahî hitabı yorumlayacak kimselerin o hitabın diline vakıf olmasını zorunlu hale getirmektedir.

¹ Gazzâlî'ye göre fıkıh yalnızca amelî alana tahsis etmek kalbin katılaşmasına yol açabilmektedir. Ona göre fıkıh sadece icare, nikah ve talak gibi meseleleri bilmek değil, genel anlamda ilahî marifete ulaşmak, dini hükümleri zahir ve batın/derunî yönleriyle idrak ederek yaşamaktır. Nitekim Zührî'ye "أي أهل المدينة أفقه؟" "Medine'nin en fakih kimdir?" sorusuna "أفقههم الله تعالى" "Allah Teâlâ'ya karşı en takvalı olanıdır" şeklinde cevap vererek fıkıhın amacına dikkat çekmiştir bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/32. Ancak arz edilen durum fıkıh alanında ihtisaslaşmaya mani olmadığı gibi, ameli hükümlerde ihtisaslaşmanın dinin deruni boyutlarını ihmale yol açması genel geçer bir durum değildir. Nitekim Gazzâlî fakih-usulcü olmanın yanında tasavvufi kimliğiyle de ön plana çıkmaktadır. Aynı durum -Gazzâlî'nin de belirttiği üzere- dinin zahirî yönünü derunî boyutuyla sentezleyen zühd, takva ve güzel ahlak timsali fakihlerde de görülmektedir. Fıkıh alanında verilen eserler incelendiğinde, fakihlerin dinin amelî/hukukî yönünü ele alırken ahlakî-derunî boyutlarını ihmal etmedikleri görülmektedir.

² Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/78.

³ Ramazan Korkut, "Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük: Maverdî'nin Edebüddîn ve'd-Dünya Örneği", *İslam ve Yorum IV*, Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk (Malatya, İnönü Üniversitesi Matbaası, 2020), 424-425.

⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/78.

⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 17.

Muhatapların dil konusundaki yetersizliği geçmişten günümüze ilahî hitabın eksik, yüzeysel veya yanlış anlaşılmasına, buna bağlı olarak bazı batıl mezhep ve iddiaların ortaya çıkmasına da yol açabilmiştir. Nitekim Şatıbî, batıl mezheplerin ortaya çıkmasının en önemli sebebini usulsüzlük, hevaya tabi olma ve muhatabın dildeki yetersizliği şeklinde açıklamaktadır.⁶ Bu açıdan muhatap ile hitap arasındaki iletişimi sağlama sürecinde hitabın dil inceliklerine vakıf olmak hayati bir önem taşımaktadır. Usulcüler bu sebeple ilahî hitabın dilsel mahiyetini, Arapça olmasının hikmetini, fıkhi sonuçlarını, hitap ile muhatap arasındaki dil farklılığını ve nihayet hitabı anlama konusunda lafız-mana ilişkisinin dilbilimsel boyutlarını analiz etmişlerdir.

Araştırmamız usul açısından ilâhî hitabın dilsel mahiyetini, hitabı anlamada muhatabın dildeki yetersizlik ve dil farklılığı problemini merkeze almaktadır. Bu bağlamda öncelikle ilahi hitapta nazım ve mana birlikteliği ele alınacak ve onun nazımıyla ilgili klasik-güncel bazı iddialara yer verilecektir. Bu kapsamda ilahi hitaptaki lafız ve nazımın Hz. Peygamber'e ait olduğu türünden batıl bir iddiayı fakihlere isnat etmeye çalışan bazı çarpıtmalar değerlendirilecektir. Yine bu çerçevede hitabın Arapça oluşunun hikmetine ve sonuçlarına dair ihtilaflar ele alınacaktır. Bilahare hitabı anlamının dilbilimsel çerçevesinin ne olduğu sorusunun cevabı araştırılacaktır. Konuyla ilgili klasik usul eserleri merkeze alınacak ve araştırmaya konu olan problem disiplinler arası bir yöntemle incelenecektir.

1. İlahi Hitabın Tanımı ve Arapça Oluşuna Dair Problemler

Fıkıh usulü özü itibarıyla kelimelerin ilminin müsellematı üzerine kurulmuştur. Mütakellim usulcüler fıkıh usulünü kelimelerin ilminin temel ilkeleriyle harmanlamıştır.⁷ Fıkıh metodunu esas alan usulcüler ise usul konularını kelimelerin ve teorik tartışmalardan uzak bir vasatta ele almaya çalışmış; daha çok mezhep görüşlerinin delillerine, istidlal yöntemlerine, mezhebin temellendirmesine ve mezhep savunusuna yer vermişlerdir.⁸ Bununla birlikte onlar da yeri gelince usul konularının kelama temas eden yönlerini açıklamaktan geri kalmamıştır. Görüleceği üzere ilahî hitabın tanımı, dilsel mahiyeti ve vahyin türleri kelimelerin ve mantıktaki asıllara taalluk ettiğinden yine bu çerçevede değerlendirilmiştir. Bu nedenle ilahî hitabın tanımını, onun dilsel mahiyetini ve konuyla ilgili günümüze temas eden güncel bazı problemleri usul, kelimelerin ve dilbilim birlikteliği içinde değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Allah Teâlâ *اِنَّا انزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “*Şüphesiz biz onu anlayasınız diye Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.*” buyurmuştur.⁹ Bu âyet çerçevesinde Kur’ân, “Allah Teâlâ’nın Hz. Peygambere Arapça lafızlarla indirdiği, lafzıyla ve manasıyla Allah katından olan,

⁶ bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-İ’tisam* (Kahire: Dâru İbn ‘Affan, 1992), 1/302, 2/812.

⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 17.

⁸ Asım Cüneyt Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/203.

⁹ Yûsuf 12/2.

mushafın iki kapağı arasında Fatıha ile başlayarak Nas süresiyle biten ve günümüze tevâtür yoluyla ulaşan hitap” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰

Uslucüler Kur’ân’ın “mushafın iki kapağı arasında manaya delalet eden nazım” olduğu bir diğer ifadeyle onun mana, lafız ve nazımıyla birlikte Allah Teâlâ’ya ait olduğu konusunda görüş birliği içindedir.¹¹ Nitekim *فأجره حتى يسمع كلام الله* “*Ona, Allah’ın kelamını işitebilmesi için emân ver.*”¹² Âyetinde ilahî hitap *كلام الله* tamlamasıyla doğrudan Allah Teâlâ’ya izafe edilmiş, onun manasına ilaveten lafız ve nazımının da doğrudan Allah kelamı olduğunu ifade edilmiştir.¹³ Bu açıdan mushaftaki lafızlar Allah’ın zatı ile kaim olan kelam sıfatına delalet ederken, Allah’ın sonsuz kelamına delalet eden işaret ve rumuzlardan ibaret olmaktadır.

Kur’ân’ın Arapça nazımla indirilmiş olması onu diğer semavî kitaplardan; lafız ve nazımının doğrudan Allah’a ait olması ise onu kudsî hadislerden ve nebevî lafızların yanı sıra meâldeki lafızlardan ayırmaktadır. Onun manasına ilaveten lafız ve nazımının beşer iradesini aştığı usulcülerin, kelimcülerin ve daha doğrusu müminlerin ortak kabulüdür.¹⁴ Nitekim lafız ve nazım mananın kalıbı olup, hitabın manasındaki i’caz da nazımındaki i’cazla varlık kazanmaktadır.¹⁵

1.1. İlahi Hitabın Mana-Nazım Birlikteliğine Dair Güncel Problemler

Yukarıdaki tanım Kur’ân’ın mana ve nazım bakımından Allah kelamı olduğunu ifade etmektedir. Bu durum Kur’ân’ın birçok beyanıyla sabit olan açık bir husustur: *“Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bizimle karşılaşacaklarına inanmayanlar, “Bundan başka bir Kur’ân getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: “Onu kendiliğimden değiştirmeye hakkım yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyarım.”*¹⁶ *“Bu Kur’ân Allah’tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir”*¹⁷ Bu meâldeki âyetler kitabın lafız ve nazımının Hz. Peygamber’e değil, doğrudan Allah Teâlâ’ya ait olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamberin ilahî hitabın lafızları üzerinde herhangi bir tasarruf yetkisinin bulunmadığı arz edilen âyetlerde açıkça ifade edilmiştir.

Buna rağmen geçmişte olduğu günümüzde de ilahi hitabın mana itibarıyla Allah Teâlâ’dan, lafız-nazım bakımından ise Hz. Peygamber’e ait olduğu türünden bir takım marjinal asılsız bazı iddialar da ortaya atılmış ve günümüzde bu iddiayı Zerkeşî

¹⁰ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh ‘ala’t-Tavzîh* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 1/46.

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh*, 1/47.

¹² et-Tevbe 9/6.

¹³ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtar, *Müzekkiretün fi usûli’l-fikh* (Cidde: Mektebetü’l-‘İlm, 1995), 64.

¹⁴ Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* (Beyrût: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/37.

¹⁵ Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1995), 58.

¹⁶ Yûnus 10/15.

¹⁷ Yûnus 10/37.

ve Suyûtî vasıtasıyla Hanefî fakih Alâeddin Semerkandî'ye isnat etmeye çalışanlar olmuştur.¹⁸ Oysa batınî sapmanın yanında, müşrik ve müsteşrikler tarafından da benzeri dile getirilen böyle bir iddia¹⁹ Hanefî fakihlerle isnat edilemeyeceği gibi, Hanefî fakihlerin konuyla ilgili görüşleri çarpıtılmıştır. Söz konusu iddia usul-kelam açısından hitabın dilsel mahiyetiyle ilişkili olduğundan bu iddiayı ele almak yerinde olacaktır.

Arz edilen iddia Zerkeşî ve Suyûtî kanalıyla Hanefî usulcülere isnat edilmeye çalışılmıştır. Oysa bu konuda her iki alimin ifadeleri eksik değerlendirilmiş ve yanlış yorumlanmıştır. Şöyle ki: Zerkeşî (öl. 794/1392)²⁰ Hz. Peygamber'e indirilenin ne olduğu konusunda -bazılarının- Semerkandî'nin²¹ üç görüş aktardığını nakletmiştir. Suyûtî (öl. 911/1505) ise bu görüşleri isimsiz bir göndermeyle aktarmaktadır:²²

Birincisi: Hz. Peygamber'e *mana* ve *lafız* birlikte nazil olmuştur. Kur'ân bu türdendir.

İkincisi: Cebrail Hz. Peygamber'e sadece manayı indirmiş, Hz. Peygamber bu manayı idrak ederek kendi lafız/nazmıyla Arapça olarak ifade etmiştir: *إنما نزل جبريل على النبي بالمعاني خاصة وأنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب* Suyûtî'ye göre bu görüş muhtemelen *“Onu senin kalbine güvenilir ruh olan Cebrail indirmiştir”*²³ âyetinin zahirini esas almaktadır.²⁴ Ancak Kur'ân vahyi bu türden değildir. O mana ve lafız-nazmıyla birlikte vahyin arz edilen birinci türündendir. Nitekim *نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ* âyetinden sonra *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* buyrulmuş²⁵ ve Kur'ân'ın Hz. Peygambere yalnızca mana olarak değil, manaya delalet eden apaçık Arapça bir lafız-nazımla birlikte nazil olduğu beyan edilmiştir. Nitekim *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* âyetindeki *ب* cer harfi önceki âyetteki *نَزَلَ* fiiline bağlıdır. Bu durum kitabın mana ve lafız/nazım

¹⁸ bk. Mustafa Öztürk, “Doğululuk ve Pusuculuk” *Karar* (13 Aralık 2020).

¹⁹ bk. el-Enfâl 8/31; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/85; Bilal Gökür, *Batılı Müsteşriklerin Kur'ân Vahyine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Bakışı* (İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018), 689-690.

²⁰ Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/229.

²¹ Zerkeşî Semerkandî'nin künyesini zikretmemiştir. Semerkandî nisbetiyle Ebû Leys Semerkandî'yi veya Alâeddin Semerkandî'yi mi kastettiği belirsizlik taşımaktadır. Öte yandan İmam Maturîdî de Semerkandî şeklinde nispet edilmektedir. Suyûtî ise bu görüşleri isimsiz bir göndermeyle aktarmaktadır. Fakih Semerkandîler Mustafa Öztürk'ün kendilerine isnat ettikleri iddianın tam aksini savunmaktadırlar. Görüleceği üzere onlar Kur'ân'ın mana/lafız bakımından Allah'a ait olduğunu kabul ve tasdik etmektedirler. İmam Maturîdî “kitabın manası vahiy, lafzı ise Hz. Peygamber'e aittir” şeklindeki görüşü Batınîler'e isnat ederek reddetmektedir. Alâeddin Semerkandî İmam Maturîdî'nin “Te'vîlatu'l-Kur'ân” eserine günümüze ulaşan mahut bir şerh yazmıştır bk. Hacı Mehmet Günay, “Alâeddin Semerkandî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/471.

²² Ebû Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyâd: Merkezü'd-Dirâsât'il-Kur'âniyye, ts.), 1/292.

²³ eş-Şu'arâ 26/193.

²⁴ Süyûtî, *el-İtkan*, 1/292.

²⁵ eş-Şu'arâ 26/195.

birlikteliğiyle indirildiğini sarıh bir şekilde ifade etmektedir. Manası Allah Teâlâ'ya lafızları ise Hz. Peygamber'e ait olan vahiy türü sünnete, kudsî hadislere ve nebevî içtihadı tekabül etmektedir.²⁶ Hanefî usulcüler, Kur'ân nazımının Allah'a ait olduğunu kabul etmemeyi, daha açık bir ifadeyle âyetlerin açık anlamını ve ilahî kelamı inkâr olarak değerlendirmiştir.²⁷ Dolayısıyla Hz. Peygambere sadece Kur'ân'ın manasının indirildiği, lafız/nazım ise kendisine ait olduğu türünden bir iddia, arz edilen âyetlerin açık beyanına aykırı delilsiz birer çarpıtmadan ibaret kalmaktadır.

Üçüncüsü: Cebrail'in Hz. Peygamber'e manayı indirdiği, Hz. Peygamber'in bu manayı Arapça okuduğu, gökteki melekelerin de bu manayı Arapça okuduğu, bilahare vahyin aynı lafızlarla indirildiği şeklindedir.²⁸ Semerkandî'nin eserlerinde ona ait böyle bir görüşe rastlayamadık. Bu görüş Cebrail'in -anlaşılacağı üzere- Hz. Peygamber'e Kur'an nazmı dışında getirdiği vahye karşılık gelmekte ve İmam Şafî'nin Kur'ân'da bulunmayan hükümleri beyan eden sünnetin kaynağı olarak vahy-i gayrı metluya tekabül etmektedir.²⁹ Böyle bir vahyin Kur'ân için sabit olmadığı, Kur'ân vahyinin hem lafız hem de mana itibarıyla Allah Teâlâ tarafından indirildiği delaleti apaçık olan âyetlerle sabittir.

Suyûtî Semerkandî'ye isnat edilen görüşleri aktardıktan sonra, bu görüşleri vahyin metlup ve gayr-ı metlup kısımlarına hamletmiştir. Nitekim o, Hz. Peygamber'e indirilenin ne olduğunu Cüveynî'den nakille şöyle açıklamaktadır: Vahiy iki kısımdır. Birincisi, Cebrail'in manayla birlikte lafız ve nazımını Hz. Peygamber'e getirdiği vahiydir ki buna Kur'ân ismi verilir. Kur'ân manaya delalet eden lafız ve nazım kendisidir. İkincisi, Cebrail'in Hz. Peygamber'e sadece manayı getirmesi, Hz. Peygamberin ise bu manayı kendisine ait lafızlarla ifade etmesidir. Sünnet ve kudsî hadisler bu kapsamdadır. Birinci kısım vahiy, padişahın bir elçisine mana ve nazım birlikteliğinden oluşan bir kitabı vererek, o kitabı olduğu gibi okumayı emretmesine benzer. Manası ve nazmı doğrudan Allah Teâlâ tarafından indirilen Kur'ân böyledir. İkincisi ise padişahın elçisine mana itibarıyla bir emir vererek, o emrin tabir ve ifadesini elçisine bırakmasına benzer. Sünnet ve kudsî hadislerin manası kaynak itibarıyla vahiydir. Bu mananın lafızlarla tabir ve ifadesi ise Hz. Peygambere aittir.³⁰ Suyûtî'nin Cüveynî'den aktardığı bu açıklama Kur'ân için "vahy-i metlup" sünnet için "vahy-i gayr-ı metlup" şeklindeki sınıflandırmadan ibarettir.

Hz. Peygamber'e indirilenin ne olduğu konusunda -Semerkandî'nin aktardığı ifade edilen- yukarıdaki vahiy tasnifi özü itibarıyla İmam Şafî'ye (ö. 204/820) kadar uzanmakta; aynı tasnif Buhara-Semerkant ilim havzasında Matürîdî (ö. 333/944), Ebû Leys es-Semerkandî (öl. 373/983), Pezdevî (öl. 482/1089), Alâeddin Semerkandî (ö. 539/1144) ve Buhârî'nin (öl. 730/1330) eserlerinde de görülmektedir.

²⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/37.

²⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/41.

²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229; Suyûtî, *el-İtkan*, 1/292.

²⁹ Şafî, *er-Risâle*, 1/90; Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* (Katar: Metâbi'u'd-Davha'l-Hadîsa, 1984), 1/419-465-466.

³⁰ Suyûtî, *el-İtkan*, 1/292.

İmam Şafiî vahyi metlûv ve gayrî metlûv olmak üzere iki şekilde tasnif etmiştir. Birinci tür vahiy mana-lafız birlikteliği ile Allah katından nazil olan Kur'ân'dır. İkinci tür vahyin ise manası Allah Teâlâ'dan olup; bu mananın lafız, fiil ve takrir yoluyla ifadesi Hz. Peygambere aittir. Bu vahiy a. Kitabı tekid eden sünnet; b. Kitabı beyan, tafsil veya tahsis eden sünnet; c. Kitapta bulunmayan hükümleri vazeden sünnet şeklinde üç kategoriye ayrılmaktadır. İmam Şafiî, kitapta bulunmayan hükümleri vazeden sünnetin kaynağıyla ilgili de dört görüş aktarmıştır: Bunlar: 1. Allah Teâlâ rızasına uygun hükümler vaz edeceğini önceden bildiğinden -yanıldığı takdirde uyararak düzeltmek üzere- Hz. Peygamber'e -içtihat yoluyla- hüküm koyma yetkisi vermiştir. 2. Hz. Peygamber'in her bir sünnetinin Kur'ân'da asılları ve nüveleri bulunmaktadır. 3. Hz. Peygamber bir hüküm vaz ettikten sonra bu hüküm, kendisine gelen ilahî risâletle tespit/teyit edilmektedir. İmam Şafiî bu durumu şu cümleyle açıklamıştır: بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت سنته بقرض الله 4. Hz. Peygamber'e Kur'ân'la birlikte hikmet indirilmiş olup bu hükümlerin kaynağı hikmettir. Sünnetin tamamı Hz. Peygamber'in kalbine ilka edilmiştir. Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın dışında indirilen bu mana sünnetin kaynağı olup âyetlerde hikmet olarak isimlendirilmiştir. Bu mananın söz, fiil ve tavır yoluyla tabiri Hz. Peygamber'e bırakılmıştır. İmam Şafiî'ye göre Kur'ân'da bulunmayan hükümler kaynak bakımından arz edilen türden yalnızca mana itibarıyla aktarılan gayr-ı metlûv bir vahye dayanmaktadır.³¹

İmam Matürîdî نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ âyetini tefsir ederken Batınîlerin şu iddialarını aktarmaktadır: "Kur'ân vahyi, lafızdan tamamen mücerret, hayale benzer bir manadan ibaret olup, bu mana Hz. Peygamber'e indirilmiş o da bu manayı kendi lafızlarıyla Arapça olarak nazmetmiştir." İmam Matürîdî Batınîlerin bu iddiasının Kur'ân'ın Arapça indirildiğini ifade eden إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا âyetine aykırı asılsız-delilsiz bir iftira, yalan ve çarpıtmadan ibaret olduğunu belirtmiştir. Zira mana evrensel olduğundan dillere göre değişkenlik göstermez. Değişen sadece o manayı ifade etmek üzere kullanılan lafızlardır. Kur'ân lafız-nazımının kendisine delil-rümûz olduğu bu manayı ve mana inceliklerini başka hiçbir dil her yönüyle muhafaza edememekte, yaratılanın sönük lafız-nazmı yaradandan kullandığı mu'cîz lafız ve nazım ifade ettiği manayı ihata edemediğinden onun yerine ikame edilememektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın Arapça indirilmesi, mananın Arapça lafızla indirilmiş olduğunu ifade etmektedir. Aksi halde Mekke müşriklerinin Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e yabancı birileri tarafından öğretildiği veya onun Arapça indirilmediği türünden batıl/inkârcı şüphelerine cevap verilemezdi.³²

Ebû Leys Semerkandî ويقال "عزير" لا يوجد مثله في وإنه لكتاب عزيز âyetinin yorumunda Kur'ân nazımının mu'ciz olduğunu, nazım açısından bir

³¹ Şafiî, *er-Risâle*, 1/90.

³² Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 8/85.

benzerinin bulunmadığını ifade etmektedir.³³ Onun nazmı Hz. Peygambere değil yalnızca Allah Teâlâ'ya aittir. Hz. Peygamber'in sözleri beşer kelimadır. Hz. Peygamber'in sözleri geçmişten günümüze ilahî hitaba arz edilmesine rağmen, hadislerin fesahat, belagat, sübût-tevatür açısından Allah kelamının nazmına yetişmediği ve onun misli olmadığı kabul ve tasdik edilmiştir. Bu durum dil bilmediği halde, yalnızca kitap ve sünnetin lafızlarını işiten ve asgari bir mukayese kabiliyetine sahip kimseler tarafından da tasdik edilen bir husustur. Hz. Peygamber'in sözleri Kur'ân nazmına yetişmediği gibi, bundan en ufak bir şüphesi olanlara tüm insanları-cinleri bir araya toplayarak onun nazmının bir benzerini getirmeye meydan okunduğu ve benzerinin getirilemediği de bir hakikattir.

Pezdevî'ye, Alâeddin Semerkandî ve Buhârî'ye göre vahiy "zahir" ve "bâtın" olmak üzere iki temel kısma ayrılmaktadır:

1. Zahir vahiy olup üç kısma ayrılmaktadır. a. Cebrail'in Hz. Peygamber'e mana-lafız birlikteliğiyle indirdiği Kur'ân vahyidir. b. Cebrail'in sadece manayı Hz. Peygamber'in kalbine ilka ettiği vahiy türüdür. Hz. Peygamber bu manayı kendi lafızlarıyla ifade etmektedir. Kudsî hadisler ve sünnet bu kapsama girmektedir. c. Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'in kalbine ilham yoluyla ilka ederek kendisine yol gösterdiği vahiydir.

2. Bâtın vahiy ise Hz. Peygamber'in mevcut naslar üzerinden içtihat yoluyla elde ettiği hükümlerden ibarettir. Hz. Peygamber hakkında nas bulunmayan bir meselede önce vahyin gelmesini bekler, vahiy gelmezse mevcut naslardan hareketle içtihatla bulunur. Hz. Peygamber ismet sıfatına sahiptir. Kaşlarını çatma, yüzünü ekşitme veya kalbinden geçen en gizli hatıralara varıncaya kadar ilahi murakabe ve denetim altındadır. İctihadında hataya düşerse uyarılmakta ve hatası düzeltilmektedir.³⁴ Böylece -ümmetinden farklı olarak- Hz. Peygamber'in içtihadında ya bizzat ya da netice itibarıyla hataya mahal bırakılmamıştır. Bir diğer ifadeyle onun içtihadı batınî vahye dayanmakta *takrîr* veya *müdahale* yoluyla hatadan korunmaktadır.³⁵

Alâeddin Semerkandî vahyin bu ikinci türünü *hafî vahiy* olarak isimlendirmiş ve bu vahyin Hz. Peygamber'e ilham, zorunlu bilgi veya içtihat neticesinde ulaştığını belirtmiştir. Ayrıca vahy-i metluv ve gayr-ı metluv olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Kur'ân'ın, vahy-i metluv olarak hem mana hem de nazım itibarıyla Allah'a ait olduğunu belirtmiştir.³⁶ Hz. Peygamber'in Kur'ân nazmının dışında Cebrail'den ya da başka meleklerden işittiği, rüyada gördüğü, ilham yoluyla aldığı ve Kur'an dışında Allah Teâlâ şunu emretti veya yasakladı şeklindeki manaların tamamı vahy-i gayr-ı

³³ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî el-Fakîhu'l-Hanefî, *Bahru'l-'ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/218.

³⁴ bk. et-Tevbe 9/43; el-Enfâl 8/67; el-'Abese 80/1-11.

³⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/305; Alâeddin Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/465-466; Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûl'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1404), 4/172.

³⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/465, 1/719.

metluc kapsamına girmektedir.³⁷ Semerkandî'ye göre Hz. Peygamber Kur'ân nazmının dışında kendisine indirilen gayr-ı metluc manayı kendi lafızlarıyla ifade etmiştir. Sünnet bu kapsamdadır; ancak Kur'ân için böyle bir durum söz konusu değildir. Semerkandî'nin kitaplarında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kendi lafızlarıyla ifade ettiği ve bilahare aynı lafızların Cebrail tarafından Kur'an olarak indirildiği türünden herhangi bir açıklamaya rastlayamadık. O Hz. Peygamber'in Cebrail'den Kur'ân nazmının dışında aldığı bir mananın bulunduğunu, Cebrail'den Kur'ân nazmı dışında işittiklerinin de olduğunu ve bunların tamamının vahyi gayrı metluc kapsamına girdiğini belirtmiştir. Semerkandî'ye isnat edilen vahyin üçüncü türü – kendisine aidiyeti problemlili olmamakla birlikte- İmam Şafî'nin kitapta bulunamayan sünnetin kaynağı olarak *بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت سنته بفرض الله* şeklindeki ifadesine benzerlik göstermektedir. Bu yönüyle onun vahyi gayrı metluc kapsamında Cebrail'den Kur'ân nazmı dışında işittiği sözlere tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere Buhara-Semerkant ilim havzasındaki vahiy tasnifi, İmam Şafî'nin yukarıda arz edilen ayırımına kadar uzanmaktadır. “Kur'ân'ın hayale benzer bir manayla Allah Teâlâ'dan nazil olduğu, lafzının ise Hz. Peygambere ait olduğu” türünden bir iddia, Semerkant ilim havzasında batınî sapmaya isnat edilmiş, âyetin açık anlamını inkâr olarak değerlendirilerek reddedilmiştir. Zerkeşî, Suyûtî ve Âlaeddin Semerkandî Kur'ân'ın mana ve nazmıyla birlikte Allah kelamı olduğunu, bir diğer ifadeyle vahyin birinci türünden olduğunu kabul ve beyan etmektedirler. Semerkandî'nin aktarımına isnat edilen son iki görüş ise, manası Allah Teâlâ'ya lafzı Hz. Peygamber'e ait olan kudsî hadislerle, sünnete ve Kur'an'da bulunmayan hükümleri vazeden sünnete karşılık gelmektedir.

Buna rağmen “Kur'ân'ın mana itibarıyla Allah'a, lafız itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olduğu” türünden batıl bir iddia ortaya atarak bunu Alâeddin Semerkandî'ye isnat etmek;³⁸ âyetlerin açık beyanına aykırılığa ek olarak, klasik metinleri anlama problemlinden kaynaklanmaktadır. Semerkandî'nin aktardığı belirtilen bir görüşün kendisine ait olup sorgulamadan, bunu kendi görüşleri çerçevesinde değerlendirmeden yanlış yorumlamak ve kendisinin kabul etmediği bir iddia üreterek bu iddiayı olduğu gibi kendisine isnat etmek ilmi/akademik bir yaklaşım değildir.

Nitekim Zerkeşî “ونقل بعضهم عن السمرقندي حكاية ثلاثة أقوال في المنزل على النبي” derken³⁹, Suyûtî ise isimsiz bir göndermeyle *قال غيره: في المنزل عليه ثلاثة أقوال* demektedir.⁴⁰ Arz edilen bu ibarelerde 1. Mutlak biçimde Semerkandî nisbesi kullanılmakta ve üç Semerkandî den hangisinin kastedildiği belirtilmemektedir. Alâeddin Semerkandî'nin yanında diğer iki Semerkandî bu iddianın tam aksine ilahi hitabın manaya delalet eden nazım olduğunu belirtmekte, manası Allah Teâlâ'dan lafzı ise Hz. Peygamber'den olan vahiy

³⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/419.

³⁸ Mustafa Öztürk, “Doğululuk ve Pusuculuk” *Karar* (13 Aralık 2020).

³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229-230.

⁴⁰ Süyûtî, *el-İtkan*, 1/292.

türlerine “gayr-ı metluv vahiy” şeklinde sünnet ismini vermektedir. 2. Buna rağmen yazar, Semerkandî’ye isnat edilen aktarımdaki üç görüşün tamamını Kur’ân vahiyine hamletmek suretiyle yanlış anlamaktadır. 3. İmam Şafî’den İmam Matürîdî, Ebû Leys Semerkandî, Pezdevî, Alâeddin Semerkandî’ye ve Buharî’den Zerkeşî ve Süyûtîye uzanan süreçte, vahiy metluv ve gayr-ı metluv zahîr ve bâtın şeklinde tasnif edilmiştir. Vahyin birinci türü Kur’ân; Kur’ân nazımının dışında kalan gayr-ı metluv vahiy türleri ise sünnet olarak açıklanmıştır. İmam Mâtürîdî “Kur’ân lafızdan mücerret hayale benzer bir mananın, Hz. Peygamber’in ifadeleriyle lafız/nazma bürünmüş halidir” şeklindeki iddiayı batınîlere isnat ederek âyetlerle reddetmiştir.

Semerkandî’nin aktardığı rivayet edilen üç vahiy türünü aynı zamanda, aynı yönden ve aynı mahalle ilişkilendirerek kitabın nazmına hamletmek mantıksal bir çelişki ve tutarsızlıktır. Zira birinci görüşte Hz. Peygambere indirilenin mana ve lafız-nazım birlikteliği olduğu, diğerinde Hz. Peygamber’e sadece mananın nazil olduğu lafzın kendisine ait olduğu, üçüncü görüşte ise mananın indirildiği lafzın kendisine ait olduğu ve bu lafzın bilahare Cebrail tarafından indirildiği aktarılmaktadır. Bu sebeple zannedildiği şekilde Zerkeşî ve Suyûtî “Kur’ân’ın manası Allah Teâlâya, nazmı ise peygambere aittir” şeklindeki bir önermeyi Semerkandî’ye isnat etmemiştir. Suyûtî bu görüşü vahy-i metluv ve gayr-ı metluv ayrımıyla izah etmiştir. Böyle bir görüş farz-ı muhal anlaşıldığı şekilde, tenzih ederiz faraza Alâeddin Semerkandî’ye ait olsaydı bile, âyetlerin açık beyanına aykırılık sebebiyle kabul edilmez ve bu görüşü savunanlar için bir mazeret sayılmazdı.

Görüldüğü üzere Semerkandî, Kur’ân’ın nazım/manasıyla birlikte doğrudan vahiyle indirildiğini aktarmış ve eserlerinde bunu savunmuştur. Semerkandî’nin aktardığı nakledilen “Cebrail’in sadece manayı Hz. Peygamberin kalbine indirdiği, lafızların ise Hz. Peygambere ait olduğu” şeklindeki vahiy sünnete, kudsî hadislere, nebevî içtihadı ve kitapta bulunmayan hükümleri vazedenden sünnete tekabül etmektedir. Bunu Kur’ân’a hamletmek batınîlerin delilsiz/asılsız çarpıtmasından ve yalan beyanlarından öteye geçmemektedir. Zira Kur’ân’ın bu türden bir vahiy olmadığı, doğrudan Allah tarafından indirilen manaya delalet eden nazım olduğu kendi beyanıyla sabittir.⁴¹

Hız. Peygamberin sözleri kitaba arz edilince belağat, fesahat, üslup ve beyan açısından Kur’ân’a yetişmediği görülmektedir. Basit bir metin bile onca düzeltmeden geçerken Kur’ân nazmı Hz. Peygambere ait olsaydı tenzil süreci içinde üslup ve nazım bakımından sürekli bir düzeltmeye konu olurdu. Oysa nazil olduğu günden ve ilk nüshasından bu yana -hadislerin lafzından farklı olarak- günümüze olduğu gibi tevâtürle ulaşmıştır. Kur’ân’ın her bir âyeti, üslubunun arkasında ezeli bir mütakellimin varlığını, onun her yönüyle beşer sözünden münezzehe olduğunu göstermektedir. Kur’ân beşerin anlayacağı bir üslup ve ifade tarzını kullanmış; ancak beşer üslup, nazım ve belagat açısından onun bir benzeri getirmekten aciz kalmıştır. Nazmındaki mucizelik karşısında yalnızca belağat alimleri değil, dil bilen gayr-ı

⁴¹ bk. en-Neml 27/6; eş-Şûra 42/7; Yûnus 10/15.

müslim bedevî ediplere bile hayranlık secdesi ettirerek benzersiz olduğunu kabul ve tasdik ettirmiştir. Kur'ân nazımının i'cazı karşısında müşriklerin bile hayran kalarak acizliklerini ifade ettikleri bir benzerini getiremedikleri bir gerçektir.⁴²

Onun mucizeliğinin esası yine onun nazımıdır. Kur'ân, mana ve nazımın Allah katından olduğu konusunda şüphesi olanlara, bir tek süresinin nazım yönüyle benzerini getirmeleri için meydan okumuştur. Oysa nazil olduğu günden bu yana o nazımın bir benzeri getirilememiş, buna teşebbüs edenler ise kabilenin çocuklarına maskara olmuşlardır. Bu yönüyle o ya beşer kelimedir, ya da Allah kelimedir. Beşer kelamı olsaydı bir benzeri bulunur ya da getirilirdi. Bir benzeri getirilemediğine göre beşer kelamı değildir. O halde Kur'ân mana, lafız ve nazımıyla birlikte doğrudan Allah kelimedir. Âyetlerin yanı sıra arz edilen akli gerekçeler, iddia edildiği şekilde ilahî hitabın okuma yazması olmayan bir zatın inşa ettiği beşeri bir metin/nazım olmadığını göstermektedir.⁴³ Kur'ân bundan en ufak bir şüphesi olanları nazımının bir benzerini getirmeleri için muaraza meydanına davet etmiştir. Mekke müşrikleri şairlerine rağmen muarazada bulunamayarak canlarını ve mallarını helak etmeyi tercih etmişlerdir.

Fıkıh usulünde Kur'ân mana-nazım birlikteliği ile nazil olduğu, manaya delalet eden nazım olduğu, nazım-beyan ve belağat açısından beşer iradesini aşan bir mucize olduğu ve kendisiyle bir benzerinin getirilmesi için tahaddî meydan okumanın gerçekleştiği hitap olarak tanımlanmıştır. Fıkıh usulünde Kur'ân'ın dilsel açıdan üzerinde durulan bir diğer özelliği onun Arapça nazımla indirilmiş olmasıdır.⁴⁴ İlahi hitap ile muhatap arasındaki iletişim özü itibarıyla Arap dili üzerinden gerçekleşmektedir. Bu iletişim sürecinde muhatapların anlaması için Arapların dil, anlatım ve beyan yöntemleri kullanmıştır. Ancak nazımındaki dil, üslup ve belağat şiir, hitabet ve edebiyat ehline diz çöktürmüş ve insanlığı bir benzerini getirmekten aciz bırakmıştır.⁴⁵ Buna bağlı olarak usulcüler ilahî hitabı "mushafın iki kapağı arasında

⁴² Suyûtî, *el-İtkan*, 2/317.

⁴³ el-'Ankebût 29/48; وَمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا لَا تَأْتَابُ الْمُبْتَلُونَ "Ondan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kışkıya düşerlerdi."

⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-telviḥ*, 1/46.

⁴⁵ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdilâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîṭ fi usulil-fıkh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/360. Nitekim bedevî bir Arap فاصدع بما تؤمر âyetini işitince iman etmediği halde hitabın nazımındaki belağat, fesahat ve i'caza olan hayranlığından secde etmiştir. İlahi hitap muallakatı seb'ayı Kâbe duvarından indirterek şiir belağat ehline diz çöktürmüştür. Zemahşerî, Sekkâkî ve Cürçânî başta olmak üzere dilbilimin zirvesinde olan belağat bilginleri ilahî hitabın belağat, nazım bakımından insan iradesini aşan bir mucize olduğunu ifade etmişlerdir. İlahi hitap bir benzerini, on süresinin benzerini ve nihayet bir tek süresinin benzerini getirmeleri için meydan okumuştur. Ancak onun beşer kelamı olduğunu iddia edenler benzerini getirmek yerine kılıçla mücadele yolunu tercih etmiş, canlarını ve mallarını helak olmaya mahkûm etmişlerdir. Müseylime onun bir benzerini meydana getirmeye çalışmışsa da kabilesinin çocuklarına maskara olmuştur bk. Suyûtî, *el-İtkan*, 2/317. Buna göre o hitap beşeri bir nazım olsaydı benzeri getirilebilirdi. Benzeri getirilemediğine göre manasına ilaveten nazımıyla da insan sözü olmayıp doğrudan Allah kelimedir. Allah Teâlâ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرٍ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَأَدْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "Senin için: "Onu uydurdu" diyorlar, öyle mi? De ki: "Öyleyse onun surelerine benzer uydurma on sure meydana getirin, iddianızda samimi iseniz, Allah'tan başka

manaya delalet nazım” olarak tanımlamış ve onun manasına ek olarak nazımın da mucize olduğunu belirtmişlerdir. Zemahşerî Kur’ân nazımının mucizeliğini النظم هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدى şeklinde açıklamaktadır. Buna göre onun benzerini getirmeye yönelik tahaddî (meydan okuma) ise öncelikle nazmıyla gerçekleşmektedir. Onun nazmı insan iradesini aşan bir mucize olmasaydı benzeri getirilebilirdi.⁴⁶ Benzeri getirilemediğine göre beşer kelamı değildir.

Usulcüler ilahî hitabın Arapça olmasının hikmetini, hitapta Arapça olmayan bir kelimenin varlığını-yokluğunu ve Arapça oluşunun fıkhi sonuçlarını tartışmışlardır.

1.2. İlahî Hitabın Arapça Olmasının Hikmetinde İhtilaf

Hiz. Peygamber tüm insanlığa uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderilmiştir. Buna rağmen Kur’ân’ın Arapça olarak indirilmesi, her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmesinin bir sonucudur. Gazzâlî her hitabın bir dil ile geldiğini, hitap ile muhatap arasındaki iletişimin her halükarda hitabın diliyle gerçekleşeceğini vurgulamıştır.⁴⁷ Zemahşerî Kur’ân’ın Arapça indirilmiş olmasını her peygamberin anlamaları için kendi kavminin diliyle gönderilmiş olmasına bağlamış ve diğer muhatapların ise ilahî hitaba tefsir/tercüme yoluyla vakıf olabileceklerini aktarmıştır.⁴⁸ Usulcüler hitabın Arapça nazil olmasını hikmet açısından Arapça’nın üstünlüğü ile açıklamıştır. Bu gerekçeyi kabul etmeyenler de olmuştur.

İmam Şafî’ye göre hitabın Arapça nazil olması hikmet açısından Arapça’nın üstünlüğünden kaynaklanır. Âyette *وَكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى، ومن حولها* “Böylece şehirlerin anası olan Mekke ve çevresini uyarman için sana Arapça bir Kur’ân vahyettik”⁴⁹ buyrulmuştur. Âyette geçen “Mekke ve etrafı” kaydıyla Arap yarımadası ve tüm dünya kastedilmektedir. Hitabın anlaşılması onun dilini anlamayı gerektirmektedir. Bu durum vahyin mesajını anlama konusunda Arapçayı metbû, diğer dilleri ise tabi ve tercüman haline getirmektedir. Metbû olan dilin, kendisine tabi olan dillerden üstün olması gerekir. Dini açıdan Kur’ân’a ve Hiz. Peygamber’e tabi olmanın emredilmesi, Kur’ân’ın ve Hiz. Peygamber’in dilinin metbû, diğer dillerin ise tabi olmasını gerektirmektedir. Şüphesiz bu durum Arapça’yı dil konusunda metbû diğer dilleri tabi hale getirmektedir.⁵⁰

çağırabileceklerinizi de çağırın.” (el-Hûd 11/13) buyurmuştur. Hitabın nazım bakımından beşer ürünü olduğunu iddia edenlere, manası kendilerinden olsun, onun sadece nazımının bir benzerini getirmek suretiyle iddialarını ispatlamaları konusunda meydan okunmuştur.

⁴⁶ Kur’ân’ın nazmı onun mucizeliğin temeli/esası onun nazımdır. Kur’ân nazmı, Kur’ân’ın bir benzerini meydana getirme konusunda kendisiyle meydan okumanın (tahaddinin) gerçekleştiği kanundur. Müfessirlerin hitabı anlamada riayet etmesi gereken en önemli husus hitabın nazımdır bk. Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an ğavâmidit-tenzîl* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 3/63.

⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/17.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/539.

⁴⁹ eş-Şûra 42/7.

⁵⁰ Şafî, *er-Risâle*, 1/46-48.

İmam Şafî'nin arz edilen Arapça vurgusu dile veya kavmiyetçiliğe kutsallık atfetme amacı taşımamaktadır. Ona göre Arapça'nın üstünlüğü öncelikle Kur'ân Arapça'sının lafız ve nazım bakımından kutsallığına odaklanmaktadır.⁵¹ Öte yandan Arapça'nın morfolojik yapısı, sentaks özellikleri, belağat ve kelime hazinesi bakımından daha zengin bir dil olduğunu, haliyle realitede diğer dillere üstünlük sağladığını savunmanın⁵² kavmiyetçilikle bir ilgisi bulunmamaktadır.

Sem'ani'ye göre Hz. Peygamber'in aynı anda tüm insanların diliyle gönderilmesi insanların dil konusundaki teamüllerine ek olarak sünnetullah'a aykırı olduğundan muhaldir. Bu sebeple onun insanlığın yalnızca bir kısmının diliyle gönderilmesi zorunlu hale gelmektedir. Arap dili ise diğer dillerden daha geniş, daha fasih olduğundan ve ayrıca ilk muhatapların dili olduğundan diğer dillere tercih edilmiştir.⁵³

Necmuddin Tuñfi'ye göre بلسان عربي مبين⁵⁴ âyeti Kur'ân'ın apaçık Arap diliyle nazil olduğunu ve Arapça'nın üstünlüğünü ifade etmektedir. Tuñfi من بين يديه ولا من خلفه "Ona ne önünden, ne de ardından batıl gelemez."⁵⁵ âyetini esas alarak dil bozukluğunun batıl kapsamına girdiğini ve Kur'ân'ın bu tür dil bozukluklarından uzak olduğunu belirtmektedir. Kur'ân nahiv ve belağat yönüyle temayüz eden Arap diliyle nazil olmuştur. Dolayısıyla ona göre bu âyet Arapça'nın gramatik yapısının daha üstün/güçlü olmasını gerektirmektedir.⁵⁶ Aksi halde dildeki bozukluk hitaba sirayet ederdi. Doğrusu Arapça'nın nahiv, belağat ve fesahat yönüyle temayüz ettiğinde şüphe yoktur. Ancak arz edilen âyetler Arapça'dan ziyade Kur'ân'da kullanılan Arapça'nın fesahat/belağat açısından üstünlüğünü ifade etmektedir. Nitekim yukarıdaki âyette zikredilen مبين sıfatı genel anlamda Arapça'dan ziyade, ilahî hitapta kullanılan Arapça'yı nitelediğinden burada Kur'ân'daki Arapça'nın üstünlüğünü ifade etmektedir.

Kur'ân'ın nazil olduğu ortamdaki dilin saflığı/berraklığı, nahiv ve belağat açısından üstünlüğü dikkate alınınca, arz edilen görüşlere bir haklılık payı verilebilir. Ancak tüm diller Allah Teâlâ'nın birer âyetidir. Her bir dilin kendi mensupları için ayrı bir önem taşıdığı ve kendisine mahsus üstünlüklerinin bulunduğu bir gerçektir. Arapça ise temel dini kaynakların dili olması bakımından ayrı bir önem kazanmıştır. Arapça kelime hazinesi ve iştikaka uygunluk bakımından zengin bir dildir. Ancak bu dilin ilahî hitaba bir değer katmaktan ziyade, o hitap sayesinde günümüze kadar orijinalitesini koruyarak var olageldiğini belirtmek gerekir. Nitekim İslam sınırlarının genişlemesiyle birlikte farklı toplumlarla kurulan kültürel temasın sonucunda Arap

51 Metin Yiğit, "İmam Şafîde Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Haziran, 2015), 9.

52 bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Sahibî fi fıkhi'l-luğa* (Beyrût: Mektebetü'l-Me'arif, 1993), 43.

53 Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'ul-edille fi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/379.

54 eş-Şu'arâ 26/195.

55 el-Fussilet 41/42.

56 Tûfi, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 29.

dili bozulmaya başlamıştır. Bu bozulma karşısında kitap ve sünnetin yanlış anlaşılmasını önlemek üzere sarf, nahiv ve belağat alanında dilbilim çalışmaları başlatılmıştır. Bu alandaki çalışmalar ilahî hitabı yanlış anlamanın önüne geçme düşüncesiyle zamanla müstakil bir disipline dönüşmüştür. Kitap ve sünneti doğru anlama etrafında sürdürülen dilbilimsel çalışmalar, Arapça'nın dilbilimsel zenginliğini günümüze kadar korumasını sağlamıştır.⁵⁷

İbn Hazm'a göre (öl. 456/1064) ilahî hitabın Arapça olması, Arapça'nın diğer dillerden üstünlüğü ile açıklanamaz. Nitekim Tevrât, Zebûr ve İncilin İbrânice; Hz. İbrahim'e indirilen suhurların Süryânice olmasının bu dillerin üstünlüğü ile bir alakası bulunmamaktadır. Ona göre ilahî hitabın belirli bir dil ile nazil olması, o dilin üstünlüğünden kaynaklanmaz, bu konuda bütün diller eşittir.⁵⁸ Benzer iddia Alman düşünür Johann Gottfried Herder (öl. 1803) ve Cündioğlu tarafından da ileri sürülmüştür.⁵⁹ Ancak dillerin çeşitli faktörlerin etkisiyle kullanılmamaya bağlı olarak zamanla bozulmaya maruz kaldığı, zayıfladığı ve tedavülden kalktığı veya kullanıma bağlı olarak zenginleşerek güçlendiği dilbilimsel-tarihi bir realitedir. En azından günümüze ulaşamayan diller bu gerçeği ispatlamaktadır. Öte yandan bazı peygamberlerin diğerlerinden, bazı zaman ve mekânların diğerlerinden üstün olduğu dinin yanı sıra eşyanın tabiatıyla ve insanlığın ortak tecrübesiyle sabittir. Aynı şekilde kelime hazinesi bakımından diller arasında üstünlük derecelerinin farklılaştığı tartışmaya mahal vermeyecek kadar açık bir husustur. Bu açıdan diller arasında eşdeğerlikten bahsetmek mümkün olsa da, diller arasında eşitlik iddiası eşyanın tabiatına, tarihi ve linguistik realiteye aykırı bir iddiadır. İlahi hitabın Arapça nazil olması Arapça'nın kendisini koruyarak zengin bir dilbilimsel birikimle günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

⁵⁷ Said b. Muhammed b. Ahmed el-Afganî, *Min târîhi'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 18-19.

⁵⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/31.

⁵⁹ Düccane Cündioğlu, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 56. Cündioğlu Kur'ân'ı doğru anlamak üzere Emin el-Hûlî'ye isnatla Rağîb İsfehânî'nin *el-Müfredât* isimli kitabının son derece ilkel-ibtidâî olduğunu ve yararlanmak üzere süzgeçten geçirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Daha sonra hristiyan dünyasında gayri müslim müsteşrikler tarafından metin yorumu kapsamında geliştirilen yöntemlere toz kondurmadan, derin bir hayranlık içinde takdir etmiştir. Bilahare Kur'ân'ı anlama hususunda müsteşriklerin meydana getirdikleri Arap dili ve Kur'ân literatüründen yararlanmak gerektiğini ileri sürmüştür bk. Cündioğlu, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, 55-57. Bu yaklaşım geleneğin temel kaynaklarını küçümsemektedir. Kur'ân'ı anlama geleneği içinde şekillenen klasik eserleri ilkel-ibtidâî olmakla itham ederken, müsteşriklerin Kur'ân'ı anlama yöntemini yüceltmekte ve herhangi bir süzgeçten bahsetmemektedir. Hristiyan teolojisinin sınırları içinde olgunlaşan müsteşrik, ideolojik ve eklektik bir yöntem-yaklaşımın Kur'ân'ı anlamada metodolojik açıdan ne derece yetersiz kaldığı, ne tür hastalıklı yorum ve tahriflerle sonuçlandığı bir başka çalışmanın konusudur. Yanlış anlaşılabilir maslahat düşüncesine ilaveten gelenekteki batınî, şaz ve muharref görüşlerin hristiyan teolojisi içinde şekillenen müsteşrik yaklaşımlarla sentezinden oluşan bu tür sabitesiz eklektik yorum metodolojileri, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ilahi hitabın yüzeysel, eksik ve yanlış anlaşılmasıyla, yorum bazında tahrif edilmesiyle, ilahi hükümlerin ilgasını teklif etmekle hatta ilahi hitabın nazım açısından beşer düzmececi olduğu türünden kesin-somut delillere ve vakıaya aykırı hastalıklı iddialarla sonuçlanabilmektedir.

1.3. İlahî Hitapta Arapça Dışında Kelimelerin Varlığı-Yokluğu

Uslucüler ilahî hitabın mana, lafız ve nazmıyla Allah katından olduğunu, onun Arapça lafızlarla indirildiği ve neredeyse tamamının Arapça olduğunu kabul etmektedir. Uslucülerin bir kısmı ilahî hitapta Arapça olmayan bazı kelimelerin var olduğunu savunurken, bir diğer kısmına göre ilahî hitapta Arapça'nın dışında bir lafız bulunmamaktadır.

1.3.1. Hitapta Arapça Olmayan Kelimelerin Varlığını Savunanlar

Bu gruptaki usulcülere göre ilahî hitapta az sayıda da olsa yabancı kökenli bazı kelimeler bulunmaktadır. Bu tür kelimelerin varlığı onun Arapça olduğunu beyan eden âyetlere aykırı değildir. İbn Abbâs'tan ve İkrime'den Kur'ân'da Arapça'nın dışında bazı kelimelerin var olduğu aktarılmıştır. Kur'ân'daki ناشئة الليل kelimesinin Habeşçe, مشكاة kelimesinin Hintçe, استبرق kelimesinin Farsça⁶⁰ ve القسطاس kelimesi ise Rumca olduğu belirtilmiştir. Hz. Ömer'in âyetteki ابا kelimesinin, İbn Abbas ise âyetteki فاطر kelimesinin manasını bilmediği aktarılmıştır. Kur'ân'da mukatta harfleri, müşkil ve müteşabih türden lafızlar bulunduğuna göre, Arapça'nın dışında manası anlaşılmayan yabancı kökenli bazı kelimelerin bulunması normal karşılanmıştır.⁶¹

Kur'ân kendisinin Arapça nazil olduğunu sarih bir şekilde açıklamaktadır. Bu konuda orta yolu bulmaya çalışan usulcüler, Kur'ân'daki yabancı kelimelerin Arap dilinin fonetik/morfolojik yapısına uygun hale gelerek Arapça'laştığını, dolayısıyla az sayıdaki yabancı kökenli lafızların da artık Arapça olduğunu ve Kur'ân'ın Arapça olmasına engel olmadığını savunmuştur.⁶² Ancak bu gerekçelendirme birazdan görüleceği üzere bazı itirazlara açıktır.

1.3.2. Hitabın Tamamen Arapça Olduğunu Savunanlar

İmam Şafiî (öl.204/820), Bakıllânî (öl. 403/1013) ve Râzî (öl. 606/1210) gibi usulcülere göre ilahî hitapta Arapça'nın dışında yabancı bir kelime bulunmamaktadır.⁶³ Şafiî, Kur'ân lafızlarının Arapça olduğunu ifade eden ve hitabın Arapça nazil olduğunu açıklayan 13 âyette ilaveten, akli gerekçelerle bu görüşü temellendirmiştir. Ona göre بلسان عربي مبين âyeti Kur'ân'ın Arapça nazil olduğunu; iki âyet ise Kur'ân'da yabancı bir kelime bulunmadığını ifade etmektedir: لسان الذي يلحدون إليه

⁶⁰ Muvaffukuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 94.

⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/80.

⁶² bk. İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, 94.

⁶³ Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/399.

ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي.⁶⁵ ve , Bakillânî Şafîî.⁶⁴ وهذا لسان عربي مبين ve Râzî bu görüşün aksini savunanlara özetle şöyle cevap vermektedir:

1. Şafîî'ye göre a) Arap dilinin kelime hazinesi son derece zengin olup tüm lehçelerin toplamından ibarettir. Bu dilin tüm lehçelerine ancak bir Peygamber hâkim olabilir. Kur'an'da Arapça olmayan bir kelimenin varlığını iddia edenler bu lehçelerin tamamına hâkim olmadığından bunu ispatlayamazlar; zira o kelime farklı bir Arap lehçesinde bulunabilir. b) Bir birinden uzak, aralarında bir etkileşim bulunmayan farklı diller arasında ortak bazı kelimeler bulunabilir. Bu durum o kelimeyi Arapça olmaktan çıkarmaz. c) Yabancı olduğu iddia edilen kelimelerin Arapça'dan karşı dile geçmiş olması ihtimal dâhilindedir.⁶⁶
2. Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığını iddia etmek, nazmın manaya delalet etmesi için yabancı lafızlara muhtaç olduğu ve Kur'an'ın açık beyanına rağmen onda yabancı kelimelerin var olduğu türünden inkârcıların asılsız şüphe ve çelişkilerine kapı açabilecek mahiyettedir. Selef alimleri Kur'an'ın mahza Arapça olduğunda icmâ etmiştir. Bu konudaki ihtilaf icmâdan sonra gerçekleştiğinden ve âyetlerin açık medlulüne de aykırı olduğundan geçersizdir.⁶⁷
3. Az sayıda yabancı kelimenin Kur'anı Arapça olmaktan çıkarmayacağı iddia edilemez. Zira bu takdirde onun tamamının Arapça olduğu iddia edilemez. Oysa âyetler tamamının Arapça olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸

Diller arası etkileşim kaçınılmazdır.⁶⁹ Arapça diğer Müslümanların dilindeki kelime varlığını önemli ölçüde etkilemiştir. Bununla birlikte aslı yabancı olup Arapça'nın fonetik-morfolojik yapısına asimile olarak Arapça'laşan kelimelerin varlığı, bu kelimelerin artık Arapça sayıldığı ve Kur'an'ı Arapça olmaktan çıkarmayacağı da savunulmuştur.⁷⁰ Ancak İmam Şafîî'nin yukarıda ileri sürdüğü üç gerekçe âyetlerin açık manasına daha yakın olduğundan Kur'an'ın mahza Arapça olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁴ Âyette meâlen: "Kuşkusuz biz onların 'bunu ona ancak bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğrettiğini iddia ettikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise apaçık bir Arapça'dır." buyrulmuştur. (en-Nahl 16/103).

⁶⁵ Âyette meâlen: "Biz onu yabancı bir dil ile indirseydik: 'Âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Arap bir peygamber (ve muhataba) yabancı bir dil ile mi (hitap edilir)?' derlerdi." buyrulmuştur. (el-Fussilet 41/44).

⁶⁶ Şafîî, *er-Risâle*, 1/46-51.

⁶⁷ Bâkillânî, *el-İrşâd*, 1/401-403.

⁶⁸ Ebu'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl min 'ilmil'-usûl* (Riyâd: Cami'atu İmam Muhammed, 1400), 1/430.

⁶⁹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 137.

⁷⁰ bk. Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb mine'l-keîâmî'l-a'cemî 'alâ hurûfî'l-mu'cem* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1998), 7.

1.4. Hitabın Arapça Olmasının Sonuçlarına Dair Problemler

Fakihler ilahî hitabın yukarıda arz edilen tanım ve özelliklerinden hareketle çeşitli sonuçlara ulaşmışlardır. Konuyla ilgili sonuçların bir kısmı geçmişten günümüze farklı değerlendirmelere konu olabilmıştır. Bu sonuçlar şöyle sıralanabilir:

a. Meâllerin Hüküm Kaynağı Olup Olmadığı

Kur'ân dilsel açıdan mushafın iki kapağı arasındaki nazım ve mana birlikteliğinden ibarettir. Dini hükümlerin temel kaynağı ise Arapça olarak indirilen Kur'ân nazımının kendisidir. Nazımdan anlaşılan kelime manasını başka dillere aktarımından ibaret olan meâller -Kur'ân lafızlarının literal manasını karşılama bile-nazım açısından onun tanıma dâhil değildir. Hükümlerin kaynağı ise manaya delalet eden nazımın kendisidir. Buna bağlı olarak meâl lafızları dini hükümlerin kaynağı olmaktan çıkmaktadır. Meâl lafızların umum-husus, mutlak-mukayyet, kati-zannî gibi özelliklerinden hareketle dinî konularda hüküm verilememektedir.⁷¹ Zira meâller, Kur'ân lafızlarının nazım bütünlüğü içinde kazandığı anlam inceliklerini ifade etmekten aciz kalmaktadır. Kur'ân'ın kendi nazmı üzerinden yapılan anlamalar hataya müsait iken, bu hata oranı meâl merkezli anlamalarda daha yüksektir.⁷²

Günümüzde meâl merkezli din anlayışındaki yanlıgıların temel sebeplerinden biri dinî hükümlerin kaynağını yalnızca kitaba, kitabı ise meâle indirgemek suretiyle dinî salt meâl temelinde yorumlamaktır. Oysa ilk tefsirler Arap olanların Kur'ân'daki mana ve hüküm inceliklerini doğru anlamaları için yazılmıştır. Arap olmayanların Kur'ân'ı doğru bir şekilde mana incelikleriyle kavraması için meâl yerine tefsirleri esas alması, meâlden hareketle hüküm vermemesi isabetli olacaktır.

b. Namazda Arapça'nın Dışında Kıraat Problemi

Allah Teâlâ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فَأَقْرَأُوا "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun."⁷³ buyurarak namazda Kur'ân okumayı emretmiştir. Kur'ân ise Allah katından indirilen manaya delalet eden Arapça nazımın kendisidir. Zira âyette إِنَّ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ "Şüphesiz onu akletmeniz için Arapça olarak indirdik." buyrulmuştur.⁷⁴ Buna bağlı olarak namazda kıraatin Arapça olması şart koşulmuştur. Meâl ve tercüme Kur'ân tanımının dışında kaldığından başka dillerle kıraatte bulunmak caiz görülmemiştir. Fatiha'nın Arapça'sını öğrenmek vacip kabul edilmiştir. Zira vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de -güç yetilebilir türden ise- vaciptir.⁷⁵

İmam Ebu Hanife namazda Fatiha süresini Farsça okumaya dair geçici bir fetva vermiştir. Bu fetvanın dayanağı "Selman Farisî'nin Fatiha'nın Farsça anlamını yazarak yeni Müslüman olan Farslara göndermiş olması ve onların da bir süreliğine Fatiha'nın Farsça tercümesini okumuş olmaları" şeklinde açıklanmıştır. Selman

⁷¹ Abdulvahab Hallâf, *Usûlu'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 17-18.

⁷² Zekiyüddin Şaban, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî* (Bingazi: Menşûrâtu Cami'ati Kar Yûnus, 1995), 34.

⁷³ el-Müzzemmil 73/20.

⁷⁴ Yûsuf 12/2.

⁷⁵ Şaban, *Usulu'l-fikhi'l-İslâmî*, 34.

Farisî'nin bunu Hz. Peygamber'in izin ve bilgisi dâhilinde yaptığı ve Farısların Arapça okumayı öğrenince bu uygulamanın sona erdiği aktarılmıştır.⁷⁶ Aynı şekilde hitabın manasının hakiki anlamda, lafzının ise mecazen Kur'ân ismi aldığı ve söz konusu fetvanın bu gerekçeyle verildiği ifade edilmiştir. Ancak bu gerekçelendirme yerinde değildir.⁷⁷ Çünkü İmam Ebu Hanîfe Allah'ın kelimelerinin ezeli-ebedî olduğunu ve bunu inkâr etmenin küfre götüreceğini belirttikten sonra şöyle demektedir: "Kur'ân-ı Kerim Hz. Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılı, kalplerde ezberlenen ve dillerde okunan Allah Kelamıdır. Bizim onu telaffuz etmemiz, okumamız ve yazmamız mahluktur; ancak Kur'ân mahluk değildir."⁷⁸ Ona göre Kur'ân manaya delalet eden nazımdır.⁷⁹ Fetvanın bir diğeri gerekçesi ise Fatiha'nın namazda kıraat amacıyla değil dua amacıyla okunduğu, duada ise nazımın değil mananın rükün olduğu ve namazda kıraati emreden âyette kolaylığın esas alındığı şeklindedir.⁸⁰ Oysa namazda Kur'ân'dan kolay olanı okumak emredilmiştir. Kur'ân'ın mana incelikleri yalnızca onun nazımıyla varlık kazanmaktadır. Fatiha'nın Farsça tercümesi ise i'caz özelliğini taşımadığından tercüme Kur'ân nazımını değildir.⁸¹ Buna göre Arapça bilmeyenler öğreninceye kadar kıraatten muaf olmaktadır. Bunun yerine Fatiha'yı öğreninceye kadar onun manasını dua maksadıyla okumalarına cevaz verilmiştir.

İmam Ebu Hanife'nin arz edilen fetvayı; 1. İslam ülkesinden uzak bölgelerde 2. Yeni Müslüman olan kimselerin 3. Namazdan mahrum kalmamaları için 4. Arapçaya

⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/101.

⁷⁷ Kur'ân'ın hem manası hem de lafız ve nazım doğrudan Allah katındandır. Allah kelamı nazım ve mana birlikteliğine verilen isimdir. Ancak mana ve nazımdan hangisinin hakiki anlamda Allah kelamı olduğu konusunda üç temel görüş bulunmaktadır. Birincisi: Kur'ân'ın manası hakiki anlamda, lafız ve nazım ise mecazî anlamda Allah kelamıdır. İkincisi: Kur'ân'ın manası mecazen, lafız ve nazım ise hakiki anlamda Allah kelamıdır. Üçüncüsü: Kur'ân'ın hem manası, hem de lafız ve nazım hakiki anlamda Allah kelamıdır. Her üç durumda onun hem lafzı, hem de manası Allah kelamı olup kadimdir bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 132. Eş'arîlere göre hem lafız hem mana kadim, ezeli-ebedî olup yaratılmamıştır. Mâtürîdîlere göre Kur'ân'ın manası kelimelerden nefsi olarak kadim (ezeli-ebedî) olup yaratılmamıştır. Ancak onun lafzı yani mananın lafza/nazma dönüştürülmüş hali Allah'a ait olup doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır. Bu konuda Hz. Peygamber'in hiçbir müdahalesi yoktur. Sadece kendisine vahiy suretinde indirilen ve okunan nazma tabi olur ve olduğu aktarır bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/371. İmam Ebu Hanife, Kur'ân için kullanılan Allah kelamı ifadesinin kitabın mana/medlülünü ifade etmede hakikat olduğunu, kelamı nefsinin ezeli olduğunu, buna delalet etmek üzere Arapça lafızlarla indirilen nazma ise mecazen Kur'ân isminin verildiğini dikkate almış ve söz konusu fetvayı buna istinaden vermiş olabilir. Oysa Allah kelamı nazım ve mana birlikteliğini ifade ettiğinden, böyle bir gerekçelendirme yerinde değildir bk. Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/54. Dolayısıyla bu fetva Ebu Hanife'ye göre bu durum mananın Kur'ân olması, nazımın ise Kur'ân olmaması şeklinde açıklanamaz. Fetvanın gerekçesi "Namazda Fâtiha okumak dua maksadını taşımaktadır, duanın Arapça olması ise şart olmayabilir." düşüncesine de hamledilmiştir. Namazın dışında ise Fâtiha süresi nazım bakımından i'caz maksadını taşımaktadır. Bu açıdan İmam Ebu Hanife nazımın da Allah kelamı olduğunu savunmaktadır bk. İbn Emîri'l-Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr fi ilmi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 2/284. Hanbelîlere göre ise Allah kelamı mananın yanında doğrudan lafız/nazımın kendisine verilen isimdir bk. Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravzâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/295.

⁷⁸ Ebû Hanîfe Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-ekber (er-Resâlu's-seb'a)* (Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009), 52.

⁷⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/41.

⁸⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/41; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/54.

⁸¹ Cüveynî, *Muğîsu'l-halk*, 55.

edilemez durumdadır. Aynı şekilde kıraati Arapça nazım dışında farklı bir dille eda etmek, kıraati emreden âyete aykırılık teşkil etmektedir.⁸⁸ Özür durumunda kıraati farklı bir dille eda etme yerine mezheplerin konuyla ilgili içtihatlarından yararlanılabilir. Nitekim Şafiîlere göre yeni Müslüman olup Fatiha'nın Arapça'sına güç yetiremeyenlerin -onu öğreninceye kadar- ezberledikleri bir âyeti yedi defa tekrarlamaları, sekizinci defasını ise zammı süre yerine okumaları caizdir. Buna da güçleri yetmiyorsa Fatiha'yı öğreninceye kadar namazı kıraatsiz olarak kılabilirler.⁸⁹

c. Hitabın Arapça Olmasının Diğer Sonuçları

Kur'ân nazım bakımından Allah kelamı olduğundan, onun lafızlarını bir başkasıyla değiştirmek suretiyle manayla aktarmak caiz görülmemiştir. Kur'ân'ı kasten manayı esas alarak lafzını tebdil etmek suretiyle okumak tazir kapsamında hapis cezasını gerektiren bir suç olarak değerlendirilmiştir. Kur'ân'ın lafızları Hz. Peygambere indirilen ve günümüze tevatürle aktarılan nazımdan ibarettir. Bu sebeple namazda tevatürle aktarılmayan şaz kıraatlerle kıraatte bulunmanın caiz olmadığı konusunda ittifak edilmiştir.⁹⁰

Mükellefin şehadet getirebilecek, namaz kılmak için tekbir, kıraat ve tahiyatı eda edebilecek ve manayı ihlal etmeyecek derecede Arapça öğrenmesi vacip görülmüştür.⁹¹ Fakihler kıraat esnasında *ولضالين* yerine *ولظالين* okunmanın namazı bozacağını belirtmişlerdir. Nitekim *الظالين* kelimesi *الظال* kelimesinin çoğulu olup gölgelenenler anlamına gelmektedir.⁹² Şafiî fakihler Fatiha ve tahiyat esnasında kelimeleri şeddeleriyle birlikte telaffuz etmeyi namazın sıhhat/geçerlilik şartı olarak kabul etmiş ve bir şeddinin eksik kalması halinde namazın geçersiz olacağını ifade etmişlerdir.⁹³ Mükellefin iftitah tekbirinin Arapça'sını öğrenmek için uzak bir beldeye yolculuk yapmaktan başka çare yoksa böyle bir yolculuğun vacip olduğu savunmuşlardır. Zira tekbirin Arapça'sını öğrenmek vacip olduğu kadar, vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir.⁹⁴

Görüldüğü üzere ilahî hitabın Arapça olması usul-furu açısından dil merkezli bazı hüküm ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu durum muhatapların asgari düzeyde de olsa din diline vakıf olmalarını vacip hale getirmektedir. Arapçaya fonetik açıdan vakıf olmak vacip görülürken mükellefin en az kıraat, zikir ve diğer duaların anlamını bilecek düzeyde dil öğrenmesi hedeflenmiştir. Bir diğer ifadeyle din konusunda ilahî hitaba tabi olmanın emredilmiş olması, din dili konusunda hitabın

⁸⁸ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdilah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usuli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/360.

⁸⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 2003), 3/234; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/98.

⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/132.

⁹¹ Şafiî, *er-Risâle*, 1/47; Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye fi'r-reddi 'alâ munkiri'l-Arabiyye* (Beyrût: Books-Publisher, 2011), 106.

⁹² Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 107; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/158.

⁹³ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/157.

⁹⁴ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/152.

metbû, muhatapın ise tabi olmasını beraberinde getirmiştir. Belirli düzeyde Arapça öğrenme zorunluluğu; ibadetleri eda etmeyi sağlamanın yanında ilahî hitabın diline vakıf olmayı, onun mesajıyla iletişime geçmek üzere asgari düzeyde rasyonel-duygusal bir bağın kurulmasını ve bunun güçlendirilmesini hedeflemektedir.

2. Hitap ile Muhatap Arasında Dil Farklılığı ve Dil Yetersizlik Problemi

Hitap ve muhatap arasındaki iletişim yalnızca onun mesajının anlamakla sınırlı değildir. Zira ilahî hitap sadece akla değil, aynı zamanda kalbe ve duygulara da hitap edecek manevi bir hüviyete sahiptir. Ancak onu doğru anlama özü itibarıyla dil olgusuna odaklanmaktadır. Muhatapın dil yetersizliği hitabın anlaşılmasında bazı problemleri; bu durum ilahi hitabı tercüme etmenin imkân-sınırlarını ve nihayet hitabı doğru anlamak üzere dil bilmenin sınırlarını beraberinde getirmektedir. Fıkıh usulü açısından inceleyerek araştırmaya konu olan problem hakkında bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

2.1. İlahi Hitabı Anlamada Dil Yetersizliğin Yansıması

Arap dilinin bozulmaya başlamasına ek olarak, Arap olmayanların dildeki yetersizlikleri ilahî hitabı yanlış anlamaya ve çeşitli batıl mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilmiştir. Şatıbî Arap diline vakıf olmayanların yanında, dilde yetersiz olanların kendilerini müctehit zannederek dinde derinleşenlere muhalefet ettiklerini, dinin ana kaynaklarını yorumlamada dil eksenli kabul edilmeyecek düzeyde bariz hatalara düştüklerini örneklerle izah etmiştir.⁹⁵ Dil merkezli bu tür hataların hevaî bir takım bidatlerden öteye geçemediğini hılaf, usul ve fûru bakımından ilmi bir değer taşımadığını belirtmiştir.⁹⁶ Şatıbî'nin bu konuda verdiği örneklerden bazıları şöyledir:

1. Âyette *لحم خنزير* ⁹⁷ buyrulurken domuz eti haram kılınmıştır. Buna karşılık domuzun iç yağının et olmadığını dolayısıyla helal olması gerektiğini savunanlar olmuştur. Onların gerekçesi ise âyette *لحم* yani domuz etinin haram kılınmış olması buna karşılık *لحم* kelimesinin *شحم* yani yağ kelimesini sözlük açısından kapsamıyor olmasıdır. Oysa Arap dilinde *لحم* kelimesi mutlak zikredildiğinde domuz etinin yanında domuzun iç yağını da hakiki ve örfi anlamda kapsamaktadır. Aksi halde domuzun (الجلد) derisi, (النخاع) iliği, (المخ) beyni veya (العروق) damarlarının (لحم) kelimesinden farklı olması ve haliyle bu tür sakatatlarının haram olmaması gerekirdi. Oysa tüm bunlar *لحم* kelimesinin kapsamında haram olmaktadır.

⁹⁵ Şatıbî batıl mezheplerin ortaya çıkış sebeplerini "ilmi otoriteye delilsiz mutlak bağlılık, bağlılıkta aşırılık, dinin zahirini terk ederek rüyalarla amel etme, dinin zahirine muhalif batınî yorumları esas alma, delilleri parçacı bir şekilde yorumlama/tahrif etme, görüşüne uymayan sahih hadisleri inkâr ederken görüşlerine uygun zayıf/mevzu haberleri esas alma ve Arapça bilmeme" şeklinde açıklamıştır bk. Şatıbî, *el-İ'tisam*, 2/5-140.

⁹⁶ Şatıbî, *el-İ'tisam*, 2/50

⁹⁷ el-Bakara 2/173.

2. Hariciler إن الحكم الا لله⁹⁸ âyetindeki umumu esas alarak, hüküm verme yetkisinin her konuda yalnızca Allah'a ait olduğunu, dolayısıyla insanların hüküm verme yetkisinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Buna bağlı olarak فابعثوا حكما من أهله⁹⁹ âyetiyle sabit olan tahkim olayını kabul etmemişlerdir. Oysa dilsel açıdan umum ifadeler tahsise açıktır. Hüküm verme yetkisini umum yoluyla Allah Teâlâ'ya mahsus olduğunu ifade eden âyet, hakemlerin anlaşmazlık halinde taraflar arasında adaletle, muteber bir maslahatla hükmetmelerini ve verdikleri hükme razı olmayı emreden âyetle tahsis edilmiştir. Buna göre hüküm verme yetkisi yalnızca Allah Teâlâ'ya aittir. Ancak Allah Teâlâ, taraflar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek üzere -nassa aykırı olmamak şartıyla- hakemlere hüküm verme yetkisi vermiştir. Hariciler bu konudaki dil kuralını yani umumun tahsise açık olduğunu bilmediklerinden sapmıştır. Ya da siyasi gerekçelerle bu kuralı dikkate almamış, arz edilen âyeti mezhepsel bir sapma için delil olarak kullanmaya çalışmışlardır.¹⁰⁰ Burada dinin temel kaynaklarını yorumlama konusunda mezheplerin dil merkezli ihtilaflarını, bu konuda geçmişten günümüze süregelen dil merkezli bariz hatalı-şaz görüşlerden ayırt etmek gerekmektedir.¹⁰¹

Görüldüğü üzere Kur'ân'ın hitabı her tabakadan insanın anlayabileceği derecede açıktır. Ancak hitap ve muhatap arasındaki dil farklılığı-muhatabın dildeki yetersizliği Arap olmayanların yanında Arapların da ortak bir problemine dönüşebilmektedir. Bu durum hitabın dil açısından kapalı olmasından değil, muhatabın dil konusundaki yetersizliğinden, hitabı bütüncül olarak değerlendirme eksikliğinden, bir diğer ifadeyle hitabın yorumunda usulsüzlükten kaynaklanmaktadır. Muhatabların tamamının bu problemi aşmak üzere tüm vaktini dil öğrenmeye ve din bilimlerinde derinleşmeye tahsis etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla hitabın mesajındaki mana inceliklerini muhatapla buluşturmak üzere toplumda belirli bir kesimin Arapça konusunda derinleşme sürecini zorunlu hale gelmektedir. Fıkıh usulünde bu süreç Gazzâlî tarafından bir ağaç örneğinde "müsmir", "semere", "tariku'l-istismâr" ve "müstesmîr" olmak üzere dört kutupta toplanmıştır. Ağacın gövdesi ilahî hitabı ana dalları ise dinin ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Dal budakları ise tafsili delilleri ifade etmektedir. Ağacın meyvesi ise hüküm ve manaya tekabül etmektedir. Müstesmîr ise belirli yöntemleri kullanarak o delillerden ulaştığı hükmü mukallide aktaran müçtehitlerdir. Böylece hitabı yorumlayarak muhataba aktarmak süreci delil, delilden hüküm çıkarma yöntemi, elde edilen hüküm ve mana nihayet içtihat-taklit sistematığı çerçevesinde varlık kazanmaktadır.¹⁰²

Bu kapsamda fıkıh usulü dini doğru anlamanın üst çatısını oluşturmakta ve ilahî hitabı doğru anlamanın dilbilimsel metodolojisini içermektedir. Arapça'nın nahiv, semantik ve belâğat alanlarının temel ilkelerini kullanmaktadır. Hitap ile

⁹⁸ Yûsuf 12/67.

⁹⁹ Âyette meâlen: "Karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır." buyrulmuştur. (en-Nisa 4/35).

¹⁰⁰ Şâtîbî, *el-İ'tisam*, 2/49.

¹⁰¹ Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 95-230.

¹⁰² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 17.

muhatap arasında doğru bir iletişim kurmanın yöntemini ele almaktadır. Bu süreçte biri Kur'ân tercümesinin imkân ve sınırlılıkları diğeri ise ilahî hitabı anlamının dilbilimsel çerçevesi olmak üzere iki problem karşımıza çıkmaktadır. Bu iki problemi fıkıh usulü açısından değerlendirmek yerinde olacaktır.

2.2. Hitabı Tercüme Etmenin İmkân ve Sınırlılıkları

Hitabın mana inceliklerini muhataplara ulaştırmak üzere onu tefsir etmek ve manasını farklı dillere aktarmak, özü itibarıyla hitabın dil kodlarını çözerek manasını anlamaya odaklanmaktadır.

Kur'ân'ın mana ve nazmı kadim (ezelî-ebedî) iken beşer lafızları mahlûktur. Mahlûk olan beşerî lafızlar ilahî lafız/nazımdaki anlam inceliklerini koruyamamaktadır. Bir diğere ifadeyle beşer kelamı ilahî kelamdaki nazım inceliklerini ve anlam derinliğini yansıtmaktan aciz kalmaktadır.¹⁰³ Örneğin Gazzâlî bu âyetini esas alarak şu soruları sormaktadır: Savaşanlar müminler ise azap eden nasıl Allah Teâlâ oluyor? Kâfirleri azaba mahkûm etmek üzere müminlerin ellerini çalıştırarak onları savaştıran Allah Teâlâ ise müminlere savaşmanın emredilmesi ne anlama gelmektedir? Bu soruların anlaşılması için kudretin fiile taalluku, kudretin kudrete taalluku olmak üzere kelam alanına giren birçok meseleyi bilmek gerekir. Gazzâlî bu âyetteki anlam inceliklerine her yönüyle vakıf olmak üzere gerekli ilimleri tahsil etmeye bir ömrün kifâyet etmeyeceğini aktarmıştır. Kur'ân'daki her kelimenin nazım bütünlüğü içinde böyle bir anlam derinliği taşıdığını ifade etmiştir. İlimde derinleşenler ilim, talep, tedebbür ve kalplerinin berraklık derecesine göre bu âyetin mana denizinden paylarını alsalar bile, âyetin ifade ettiği mana inceliklerini tüm yönleriyle tahsil etmekten acizdirler.¹⁰⁵

Kur'ân nazımının -Kur'ân yerine geçecek tarzda- tercüme edilmesinin imkânsızlığı bir yönüyle buradan kaynaklanmaktadır. Zira Kur'ân beşerin bir benzerini getirmekten aciz kaldığı bir mana ve nazım mucizesidir. Ancak Kur'ân'ın tefsiri yani mütercimim lafız ve nazımdan anladığı manayı açıklamayı imkân dâhilindedir.¹⁰⁶ Nitekim Kur'ân'ın nazmı ile yalnızca kelime manası değil, lafızların bir mana derinliğini ifade edecek tarzda sarf, nahiv, fesahat ve belagat kanunları çerçevesinde dizilimi kastedilmektedir. Kur'ân ise mana ve nazım bakımından benzeri getirilemeyecek bir mucizedir.¹⁰⁷ Kur'ân bu konuda şüphesi olanları, bir tek süresinin nazım bakımından benzerini meydana getirme konusunda meydan okumuştur.

¹⁰³ Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1/282.

¹⁰⁴ et-Tevbe 9/14.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/293.

¹⁰⁶ Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/361.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1/281.

Şatıbî Kur'ân'ı meydana getiren Arapça nazımın iki boyutlu olduğunu aktarmaktadır. Birincisi: Nazmı meydana getiren lafzın mutlak manada sözlük anlamıdır. İkincisi: O lafzın nazım ve terkip kapsamında aldığı kayıtlarla birlikte ifade ettiği anlam incelikleridir. Örneğin زيد veya قام lafızları tek başına mutlak biçimde yüzeysel bir anlam ifade etmektedir. Ancak aynı lafızlar nazım kapsamında aldığı kayıtlarla birlikte farklı anlam incelikleri kazanmaktadır. Lafzın nazım kapsamında kazandığı bu anlam incelikleri belâğat ilminin yanında fıkıh usulünde de analiz edilmiştir. Örneğin haberin önemini vurgulamak üzere قام زيد ; kendisinden haber verilenin önemini ifade etmede قام زيد ; haberin içeriğini inkâr edenleri ikna etmek üzere o haberi ان زيدا قائم والله ان şeklinde tekit edatlarıyla kullanmak farklı anlam inceliklerini ifade etmeyi hedeflemektedir. Arapça olarak indirilen Kur'ân lafızlarına yüklenen anlam incelikleri, hitabın manasındaki derinlik, anlatım sanatı ve hüküm incelikleri onun nazımından hâsıl olmaktadır. Bu nazım lafız ve mana itibarıyla beşer iradesini aşan, insanların ve cinlerin bir araya gelerek benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı bir mucizedir.¹⁰⁸ Nitekim Kur'ân ile manaya delalet eden nazım kastedilmektedir ki bu nazım Kur'ân'ın lafızlarına ek olarak bu lafızların mana inceliklerini ifade edecek tarzda terkip ve diziliminden oluşmaktadır.¹⁰⁹

Görüldüğü üzere Kur'ân lafızlarının mutlak/yalın manasını meâl yoluyla bir başka dile aktarmak mümkündür. Ancak o lafızların belirli nazım (söz dizimi) bütünlüğü içinde ifade ettikleri manayı, bir başka dile farklı kelimelerle olduğu gibi aktarmak imkânsızdır. İlahi hitabın nazmı nahiv, sarf ve belâğat (maânî, beyân, bedî) incelikleriyle yoğrulmuştur. Nazımın yanı sıra o nazım kapsamında kelimelere yüklenen anlam incelikleri başka bir dil ile ifade edilememektedir. Haliyle insanoğlunun farklı lafızları kullanarak Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyması imkânsız hale gelmektedir.¹¹⁰ Bir diğer ifadeyle onun hakiki bir tercümesinin yapılamaz. Bu nedenle meâlleri ibadette kullanmak, hitabın aslının yerine ikame etmek ve meâl lafızlarını hüküm istinbatında kullanmak caiz görülmemiştir.

Hitabın her yönüyle yerine geçebilecek bir tercümesi imkânsız olsa bile onun meâline ihtiyaç vardır. Muhatabın en azından hitaptaki konulara, yüzeysel anlama lafzî açıdan vakıf olması gerekmektedir. Muhatabın hitaptaki mana inceliklerine muttali olması için, o hitabın mana inceliklerinin tefsir edilmesine ihtiyaç vardır. Nitekim Hz. Peygamber'in devlet başkanlarına gönderdiği davet mektuplarında hitabın farklı dillere aktarımına dair ilk tercüme örneklerine rastlanılmaktadır. Bu konudaki ihtiyaca cevap vermek üzere geçmişten günümüze ilahî hitabın rivayet, dirayet ve ahkâm yönünden tefsirleri telif edilmiştir.¹¹¹

¹⁰⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakat* (Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997), 4/123.

¹⁰⁹ Teftazanî, *Şerhu't-telvîh*, 1/52.

¹¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, 4/123-125.

¹¹¹ bk. Muhammed Hamidullah, *Mecmu'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1987), 101-150.

Şahfûr el-İsferâyînî (öl. 471/1078) Kur'ân'ın meâli yazmanın farzı kifâyeye olduğunu savunmuştur. Çünkü Hz. Peygamber Selman Farisî'ye Kur'ân'ı Farsçaya tercüme etme konusunda izin vermiştir.¹¹² Şahfûr farzı kifâyeye kapsamında değerlendirdiği bu görevi ifa etmek üzere ilk Farsça tefsiri yazmıştır. Zemahşerî her peygambere kendi kavminin diliyle kitap indirildiğini onu anlamının dil bilmekle, bu mümkün değilse ilahî muradın başka bir dile tefsir, beyan ve tercüme etmek suretiyle anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹³ Zira âyette *وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا* "*Biz seni ancak tüm insanlığa uyarıcı ve müjdecî olarak gönderdik*"¹¹⁴ buyrulmuştur. Bir diğer âyette ise *وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ* buyrulurken toplumların tamamının değil, bir kısmının dinde derinleşmeleri ve toplumlarını uyarmaları emredilmiştir.¹¹⁵

İlahî hitabı öğrenerek içtihatla bulunmak için her mükellefin kendisini dil ve din ilimlerine vakfetmesi; meslek, sanayi, tarım ve hayvancılık gibi alanların atıl kalarak dünyanın harap olmasına yol açacağından imkânsızdır. Bu sebeple yukarıdaki âyette toplumun yalnızca bir kısmının dini ilimlerde derinleşmesi ve kalan kısmını uyarması emredilmiştir.¹¹⁶ Bu durum ya karşı toplumun dilini öğrenmeyi ya da o toplumda birilerinin Arapça öğrenmesini farz-ı kifâyeye haline getirmektedir. Haliyle Kur'ân'ı anlayarak manasını diğer dillere tefsir yoluyla aktarmanın farz-ı kifâyeye olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kelime anlamından ibaret meâller ilahî hitabın mana inceliklerinin anlaşılması için yeterli olmamaktadır. Dini metinlerden hükme ulaşmak kitap-sünnet, icmâ bütünlüğünü, fıkıh usulünü ve dil inceliklerini bilmeyi gerektirmektedir. Genel anlamda müfessirlerin, özelde ise ahkâm tefsirlerinin günümüze dek yazıla gelmesi bu gerçeği ifade etmektedir. Muhatabı mana incelikleriyle buluşturmak üzere yazılan tefsirlerin büyük kısmı yine Arapça olduğu dikkate alınca, Arap olmayan muhataplar açısından bu durum daha da önemli hale gelmektedir. Dolayısıyla Arap olmayanların ilahî hitabı usul açısından meâl yerine tefsirlerle anlamaya çalışmasının daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Burada Arapça bilen muhatabın veya ilahî hitabı meâliyle birlikte okuyan muhatabın Kur'ân'ı anlamayacağını kastetmiyoruz. Aksine onu okuyarak anlamaya çalışan herkesin, onun manasından alacağı bir hisse bulunmaktadır. Ancak mesele hitabı doğru anlama, onun mana inceliklerini kavrama ve hitabı yorumlayarak ondan hareketle bir hüküm çıkarma olunca durum değişmekte ve fıkıh usulünün yanında onun dilbilimsel alt yapısını oluşturan dil ilimleri zorunlu hale gelmektedir.

¹¹² İmâdüddîn Şahfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim fi tefsiri'l-Kur'ân li'l-e'âcim* (Tahran: Şirketi İntişârâtê 'İlmî ve Ferhengî, 1375), 7-8.

¹¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/539.

¹¹⁴ es-Sebe 34/28.

¹¹⁵ et-Tevbe 9/122.

¹¹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 372.

2.3. İlahi Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi

2.3.1. Fıkıh Usulü Dilbilim İlişkisi

Usulcülere göre ilahî hitabı tefsir ederek ondan hüküm çıkaracak kimselerin kitap-sünnet, icmâ, fıkıh usulü ve Arapçayı bilmesi ittifakla şarttır.¹¹⁷ Fıkıh usulü bir yönüyle ilahî hitabı doğru anlama ve yorumlama yöntemi olup, bu anlama sürecinde dilbilim, mantık ve kelamın temel ilkelerini kullanmaktadır. Zira fakihlerin çabası ilahî hitabın ve onun beyanı olan sünnetin nazım ve manasından hüküm çıkarmaya odaklanmaktadır.¹¹⁸ Lafız-nazım ve manadan hüküm çıkarma ise her şeyden önce lafzın dilbilimsel yönünü ilgilendirmektedir.

İmam Şafî'den (öl.204/820) Gazzâlî'ye (öl.505/1111) uzanan süreçte mütekellim usulcüler fıkıh usulüne genellikle beyan teorisiyle (kitap ve onun beyanı olarak sünnet ile) başlayarak lafız-mana ilişkisini ele almış ve lafızların dilbilimsel analizine yer vermiştir. Arapça lafızlar isim, fiil ve harf bazında ele alınmış dilbilim açısından yorumlanmıştır. Aynı lafızlar vazedildikleri anlam ('amm, has, müşterek), kullanıldıkları anlam (hakikat-mecaz), manaya delaletinin açıklık/kapalılığı (zahir-nas, müşkil-müteşabih), manaya delalet şekli bakımından (mantûk, mefhum-u muvafık-muhaliif, îma ve işaret) sınıflandırmış her bir konuyu detaylarıyla birlikte incelemişlerdir. Bilahare sırayla icmâ ve kıyas gibi diğer delilleri ele almış, nihayet içtihat-taklit ve tearuz konularına yer vermişlerdir.¹¹⁹ Bu konuda İmam Şafî'nin usul sistematigi kendisinden sonraki usulcülerini büyük ölçüde etkilemiştir.

Hanefî usulcüler fıkıh usulüne genellikle dilbilimsel analizlerle başlamıştır. Arapça lafızları vaz olundukları anlam (has-'amm-müşterek), vazolunduğu anlamda kullanım (hakikat-mecaz, sarih-kinaye), lafzın manaya delalet şekilleri (ibare, delale, işare ve iktiza) ve lafzın manasına delaletinin açıklığı (zahir-nas, muhkem-müfesser) ve kapalılığı (hafi-müşkil-mücmel-müteşabih) olması bakımından tasnif ederek açıklamışlardır.¹²⁰

Gazzâlî fıkıh usulünün kelam, mantık, fıkıh ve dilbilim temellerine dayandığını belirttiikten sonra, usul konularına mantığa dair bir mukaddimeyle başlamıştır. Fıkıh usulünü a) dini hükümler b) dini hükümlerin ana kaynakları c) bu kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemleri ve d) hüküm çıkaran müçtehidin durumu (icthad/taklit) olmak üzere dört kutupta tasnif ederek incelemiştir. Bunlardan dini kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemi ağırlıklı olarak dilbilimsel analizlerden, lafızların mantûk ve mefhum açısından analizinden ibarettir.¹²¹ Gazzâlî'nin arz edilen sınıflandırması kendisinden sonraki usulcülerini önemli ölçüde etkilemiştir.¹²² Zerkeşî dini hükümlerin ana kaynaklarının Arapça olduğunu, bu kaynakları anlamak üzere Arapça dilbilim

¹¹⁷ Şafî, *er-Risâle*, 1/512; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/171-172.

¹¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/391.

¹¹⁹ Şafî, *er-Risâle*, 47-95; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/39-259.

¹²⁰ Serahsî, *el-Usûl*, 1/11-100; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/47.

¹²¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 17.

¹²² bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/25; Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/21-90.

alanlarından yararlanmanın vacip olduğunu Arapça'nın ise sarf, nahiv ve nazım/belağat olmak üzere üç temel ilmi kapsadığını belirtmiştir.¹²³

Usulcüler lafız-mana ilişkisine dair dilbilimsel analizler kapsamında emir-nehîy lafızlarına diğer lafzî analizlerden daha fazla yer vermiştir. Zira ameli hükümler ağırlıklı olarak emir ve yasak kiplerine dayanmaktadır.¹²⁴ İtikadî, amelî ve ahlâkî hükümler emir ve nehiy lafızlarının yanında 'amm, mutlak-mukayyet, müşterek, mücmel, zahir ve nas gibi diğer lafız türleriyle lafzın mantûk ve mefhum boyutlarıyla doğrudan bağlantılıdır. İlahi muradın doğru anlaşılması öncelikle bu lafız-mana ilişkisinin bilinmesine, dilbilimsel açıdan doğru analiz edilmesine bağlı olduğundan fıkıh usulünde bu tür analizler oldukça fazla yer tutmaktadır.

Hitabı doğru anlamak, onu yorumlayarak bir başka dile doğru aktarmak üzere onun dilbilimsel yapısını doğru analiz etmek zorunludur. İlahi hitabı doğru ve derinliğine anlamayı hedefleyen fıkıh usulü dilbilimsel temellere dayanmaktadır. Bu sebeple fıkıh usulündeki lafzi analizleri anlamak bu disiplinleri bilmeyi gerektirmektedir. Nitekim klasik medrese eğitiminde sarf ile başlayarak nahiv, mantık, vaz/semantik, belağat, münâzara ve kelim ilimlerinin tahsilini kapsayan eğitim süreci Cem'ül-Cevâmî' isimli fıkıh usulü eseriyle devam etmektedir. Lafız mana ilişkisinin sarf, nahiv, vaz, mantık ve belağat yönünü analiz eden bu süreç; fıkıh usulünün dilbilim, mantık ve kelim mukaddimelerinden ibarettir. Fıkıh usulünde bu mukaddimeler dilbilimsel analizlerle harmanlanmaktadır. Haliyle sarf ilminden başlayarak usul ilmine uzanan eğitim süreci dini metinleri lafız ve mana açısından doğru yorumlama ve yanlış yorumlamaların önüne geçme nosyonunu kazandırmayı hedeflemektedir. Alet ilimlerini ele alan bu sürecin sonu günümüzde icazet olarak anlaşılabilirse bile aslında kelim, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin başlangıç noktası mahiyetindedir.

Bu açıdan fıkıh usulü lafız-mana ilişkisini farklı yönleriyle ele alan diğer ilimlerin çatısını oluşturmaktadır. Özel anlamıyla dini/ameli hükümleri, bu hükümlerin kaynaklarını, bu kaynaklardan ameli hükümleri elde etme yöntemini konu edinmektedir. Genel anlamda ise aynı kaynaklardan hareketle dinin itikadi, vicdanî ve ahlaki hükümlerini çıkarmanın metodolojisini oluşturmada ve dini metinleri doğru anlamayı hedefleyen kurallar manzumesine dönüşmektedir. Bu süreçte sarf, nahiv, vaz, mantık, belağat ve kelim ilmi gibi ilimleri kullanmakta ve dini metinlerin yorum bu ilimlerin müsellemanı üzerine kurmaktadır. İlahi hitabın yorumunda geçmişten günümüze ortaya çıkan şaz yaklaşımlar usulsüzlükten, bir diğer ifadeyle dini metinleri usul-dilbilim açısından yanlış yorumlamaktan kaynaklanmaktadır. Bunun örnekleri makalemize sığmayacak kadar fazladır.

¹²³ Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/21.

¹²⁴ Sadrettin Buğda, "Kur'ân'ı Anlamada Fıkıh Usulünün Rolü: Emir Sîgalarının Tayini ve Delâleti Bağlamında", *SADAB 7th International Conference on Social Researches and Behavioral Sciences*, Radiye Canan Bağış (Antalya: Akev University, 2020), 471.

2.3.2. Hitabı Anlamada Arapça Bilmenin Boyutları

İlahi hitap ve muhatap arasındaki dil faktörü dilde yetersiz olan Arapların yanında Arap olmayan muhatapların ortak problemi olduğundan, hitabın mesajını muhataba ulaştırmak her şeyden önce hitabı doğru anlamaya odaklanmaktadır. Hitabı anlama derecesi onun diline vukufiyet derecesine bağlıdır.¹²⁵ Bu çerçevede farklı dil mensuplarından bir gurubun hitabın diline ileri düzeyde vakıf olmak suretiyle dinde derinleşmeleri ya da hitabın anlam inceliklerine vakıf olanların hedef dile de vakıf olmaları gerekmektedir. Her iki durum özü itibarıyla ilahî hitabın dil inceliklerini bilmeye odaklanmaktadır.

Şatıbî'nin ifadesiyle ilahî hitaptaki mesajı yüzeysel olarak doğrudan ya da tefsirler yardımıyla anlamak mümkündür. Ancak onu doğru anlamanın, nazmındaki mana inceliklerini kavrama süreci özü itibarıyla Arapçayı bilmeye dayanmaktadır. Bu ise hitabın mana inceliklerini kavramaya sarf, nahiv, belağat, fıkıh usulü ve vaz ilimleriyle birlikte analiz ederek onun nazmındaki mana inceliklerini anlamaya bağlıdır.¹²⁶

Usulcüler dini ana kaynaklarından öğrenerek-öğretmenin farz-ı kifâye olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Dinin ana kaynakları ise Arapça olduğundan bu kaynakları anlamak her şeyden önce kaynakların dilini bilmekle mümkündür.¹²⁷ Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey (vacibin mukaddimesi), güç yetirilebilecek türden ise vacip olmaktadır.¹²⁸ İmam Şafî'ye göre ilahî hitabın doğru anlaşılması için kitap, sünnet, icmâ ve kıyas/içtihat, nasih-mensuh bilgisinin yanında Arapça bilmesi şarttır. Her mükellefin en az şahadet getirebilecek, ibadet esnasında kıraati eda edebilecek düzeyde Arapça öğrenmesi vaciptir. Bunun dışında dilin üslubuna ve kelime hazinesine vukufiyetini ne derece arttırırsa, bu kendisi için o derece faydalı olacaktır. Mükellef hitabın diline vakıf olmadığı halde ondan dini hüküm çıkardığında hata ederse mazur sayılmayacağı gibi, isabet etmesi halinde de mazur sayılmaz.¹²⁹ Bu açıdan hitaptan hareketle içtihatla bulunacak kimselerin hitaptan hüküm çıkarabilecek düzeyde dile vakıf olması şart koşulmuştur. Dini öğrenme-öğretme süreci hitabın diline vakıf olmayı gerektirdiğinden hitabın dilini öğrenmek de bu kapsamda vacip olmaktadır. Ancak herkesin Arapça öğrenmesi imkânsız olduğundan, arz edilen vucubiyet farz-ı kifâye düzeyinde kalmaktadır.

Usulcüler sadece müçtehitlerin değil, genel itibarıyla din ilimleriyle meşgul olan alimlerin hitabı anlamada hataya düşmemesi için Arapçayı bu kapsamda sarf, nahiv, vaz ve belağat ilimlerini öğrenmenin farzı kifâye olduğunu vurgulamıştır.¹³⁰ Arapça dil ilimlerini bu kapsamda nahiv ilmini bilmek herkes için vacip olmadığından,

¹²⁵ Adil Bor, *Kur'ân Belağatinde Hitap ve Muhatap İlişkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 83.

¹²⁶ Şatıbî, *el-Muvafakât*, 4/123.

¹²⁷ Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/21.

¹²⁸ Şemsüddin Muhammed b. Yusûf el-Cezerî, *Mi'râcu'l-minhâc* (Mekke: Dâru İbn Hazm, 2011), 85.

¹²⁹ Şafî, *er-Risale*, 1/47. Ayrıca bk. Ğanaim, Muhammed Nebîl. *Tahkîk ve dirâsetu'r-risâle li's-Şafî* (Kahire: Matba'atu'l-Ehrâm, 1998), 60.

¹³⁰ Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/391.

bu vacibi yerine getirenler bulunduğu sürece onu terk edenler dini açıdan herhangi bir kınamaya tabi değildir.¹³¹

İbn 'Akîl (ö. 513/1119) "içtihat", "fetva" ve "yargı" mercilerindeki müçtehit, müftü ve kadırlara ek olarak fakihlerin fıkıh usulü bilmesinin farz-ı ayn olduğunu belirtmiştir.¹³² Fıkıh usulünü her yönüyle bilmek ve bu sayede hitaptan hüküm çıkarmak, sarf, nahiv, belağat ve semantik gibi filolojik boyutlarıyla Arapça bilmeyi gerektirmektedir.¹³³ Hitabın ilk dönem muhatapları açısından böyle bir problem bulunmamaktadır. Ancak dilin bozulmaya başlamasıyla birlikte -dinde derinleşmenin farz-ı kifâye olması kapsamında- söz konusu vücûbiyet Araplar'ın yanında Arap olmayanları da kapsamaktadır.

Burada Arapça bilmekle kastedilen Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyhî (öl. 180/796) veya Müberred (ö. 286/900) seviyesinde dile vakıf olmak değildir. Zira içtihat, fetva ve dinin temel kaynaklarını yorumlamak için dilbilimci olmanın şart koşulması, dilde derinleşirken fıkıh kabiliyetinin zayıf kalmasına yol açacaktır. Dolayısıyla Arapçanın zorunlu olmasıyla dinin kaynaklarını doğru anlayabilecek ve doğru hüküm çıkarmayı sağlayacak düzeyde dile vakıf olmak kastedilmektedir.¹³⁴

Nitekim âyette dinde derinleşenlerin hataya düşmedikleri, kalplerinde eğrilik bulunanların ise tevil bazında kurala değil hevaya uyduklarından hataya düştükleri ifade edilmiştir.¹³⁵ Kalplerdeki eğrilik بَغْيٌ yani kayma, sapma ve yoldan çıkmaya meyilli olma kavramıyla ifade edilmiştir. Buna göre dinde rasih olanlarla, dini hevasına göre yorumlayanlar arasındaki fark usul/yöntem probleminde odaklanmaktadır. Kalpleri batıla meyledenler herhangi bir usule/kurala tabi olmayarak hevalarına tabi olmakta böylece dinin yorumunda hataya düşmektedirler. Bu durumda takip edilmesi gereken metodolojinin ne olduğu sorusuna cevap verme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Usulcüler bu ihtiyaca fıkıh usulü alanında eserleriyle cevap vermek üzere, yolu dini kaynakları fıkıh/anlama usulüne uygun bir şekilde yorumlamanın kurallarını beyan etmişlerdir.¹³⁶

Fahreddin Razî'ye göre, Arapça öğrenmenin farzı kifâye olması yeterli değildir. Bu farzın yerine getirilmesi ve toplumun sorumluluktan kurtulması için dil öğrenenlerin tevatür sayısına ulaşmış olması şarttır. Çünkü dini öğrenmenin yolu onun dilini öğrenmekten; bu ise sarf ve nahiv gibi ilimleri öğrenmekten geçmektedir.

¹³¹ Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 29.

¹³² Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkh* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/260.

¹³³ Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 56.

¹³⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/270.

¹³⁵ Âyette meâlen şöyle buyrulmuştur: "Sana kitabı indiren O'dur. Onun bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kendi arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbih olan âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir; bir de ilimde derinleşenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akıselim sahipleri düşünüp anlar" (el-Âl-i İmrân 3/7).

¹³⁶ Şatibî, *el-İ'tisam*, 2/10.

Bu ilimleri öğrenenlerin tevatür sayısında bir topluluk olması gerektirmektedir. Aksi halde dini öğrenme vasıtası olarak dil bilgisi, bu kapsamda lafızlara yüklenen anlam haberi vahid düzeyinde öğrenilmiş olacaktır. Haberi vahid ise zan ifade etmektedir. Buna bağlı olarak dini anlama aracı olan dil, bu dildeki lafızlara yüklenen anlamlar da zannî hale gelecektir. Dini hükümler Arapça lafızların medlûlüyle sabit olmaktadır. Lafızlara yüklenen anlamın zannî hale gelmesiyle, lafızlar tamamen zannî bir mecraya sürüklenerek kat'îlik vasfını kaybedecek ve dil merkezli yorumlar sabitesini kaybedecektir. Bu durum dini hükümlerin tamamını zannî bir mecraya sürükleyecektir. Dinin kati yönünü kaybederek tamamen zannî bir mecraya sürüklenmesi ise dini yorum bazında istikrarı kaybettireceğinden ve birçok batıl mezheple sonuçlanacağından dilin zannî bir mecraya sürüklenmesi caiz değildir.¹³⁷ Dolayısıyla Râzîye göre toplumda din dili olarak Arapçayı bilen âlimler tevatür sayısında bir topluluğa ulaşmadığı takdirde, o toplum farzı kifâye nisabını tamamlanmadığı için sorumluluk altına girecektir. Gerçekten dini ilimler konusunda Arapçayı öğrenmenin mutlak bir şekilde farz-ı kifâye olması halinde, sadece bir kaç âlimin öğrenmesiyle diğer âlimlerin bu sorumluluktan kurtulması gerekir. Oysa bu durumda geri kalan âlimlerin dil eksikliğinden kaynaklanan hata/yanılgılara düşmesini beraberinde getirecektir.

Herhangi bir asrın müçtehitten hali olamayacağını savunan usulcüler açısından içtihat, bu kapsamda fıkıh usulü ve Arapça'yı arz edilen boyutlarıyla öğrenmek farz-ı kifâyedir. Ancak asırlardan birinin müçtehitten hali olabileceğini savunan Amidî gibi usulcülere göre içtihat ve içtihat ehliyetini kazanmak için çaba sarf etmek genel itibarıyla farzı kifâye olmakla birlikte; selef-i salihîn içtihatlarının yeterli olduğu ve müçtehidin bulunmadığı bir asırda içtihat farz-ı kifâye olmaktan çıkabilmektedir.¹³⁸ Buna göre müçtehitlerin bulunmadığı ve mevcut içtihatların yeterli olduğu toplumlarda Arapça'yı arz edilen boyutlarıyla öğrenmek de farz-ı kifâye olmaktan çıkabilmektedir. Zira bu konudaki farzîyet dini kaynakların Arapça, içtihadın ise farz-ı kifâye olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak her halükarda dini yorumlar kitap ve sünnete odaklanmakta ve süreklilik arz etmektedir. İctihada duyulan ihtiyaç da süreklilik arz etmektedir. Bu konuda yorum görevini üstlenenlerin klasik/güncel yanılgıları ve tabi olanların aldanması genellikle usul nosyonun ve dil bilimlerine vukufiyetin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle küreselleşen günümüz dünyasında Arapça öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu, dini ana kaynaklarından hareketle yorumlamaya çalışan kimseler açısından bu farzîyetin muayyen hale geldiği ve bu konudaki kusurlarından dolayı mazur olmayacaklarını savunan görüşlerin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

İlahi hitap manaya delalet eden nazım olup Hz. Peygamber'e mahza Arapça bir lafız-nazımla nazil olmuştur. Buna bağlı olarak hitabın Arapça lafız-nazmı hüküm

¹³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/277; Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/391.

¹³⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/241-242.

kaynağı haline gelirken, meâl lafızları hüküm kaynağı olmaktan çıkmaktadır. Ana kaynaklardan hareketle dini yorumlamak üzere din diline vakıf olmak toplum bazında farz-ı kifâye olmaktadır. Fahreddin Râzî dil bilenlerin tevatür sayısına ulaşmasını şart koşmuştur. Âmidî mevcut içtihat ve yorumlar yeterliyse –herhangi bir asrın müçtehitten hali olabileceğini kabul ettiğinden- bunun farz-ı kifâye olmaktan çıkabileceğini de belirtmiştir. Bunun aksini savunanlar her asırda içtihadın, bu kapsamda fıkıh usulünü ve dil öğrenmenin her asırda farz-ı kifaye olarak kalacağını savunmuştur. İlahi hitabın evrenselliği, herkesin her vakit ona muhtaç olduğu dikkate alınınca, hitabın mana inceliklerini kavramak ve muhataba aktarmak üzere söz konusu farziyetin de evrensel bir mahiyet kazandığı anlaşılmaktadır. Mükellefin en az şahadet getirebilecek, namaz, namaz için ezan, kamet, tekbir, tesbih, kıraat ve tahiyat türünden mükellefiyetleri yerine getirecek kadar Arapça öğrenmesi ise ittifakla farz-ı ayn olarak kabul edilmiştir.

Kitab ve sünnetin kati ifadelerinin yanında, delaleti zan ifade eden lafızlar ameli alanda mezhepsel farklılaşmaya zemin hazırlayarak ümmet hakkında rahmet olmuştur. Hitabın dilsel açıdan kati ve zannî bir mahiyette oluşu bu farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Buna karşılık geçmişten günümüze klasik/güncel bir takım şaz yorumlar, tahrifler ve mezhepsel sapmaların en önemli sebeplerinden biri muhatabın dildeki yetersizlik problemidir. Öyle ki ilahi hitabın nazım açısından Allah katından olduğunu ifade eden kati nasrlara rağmen bunun aksi savunulabilmiş, kat'î nasrlara muhalif olan bir takım yorumlar ileri sürülmüş ve lafızlar dilsel açıdan muhtemel olmadığı manalara hamledilebilmiştir. Fıkıh usulünde bu tür anlama problemleri örnekleriyle açıklanmış ve buna engel olmak üzere dilbilimsel yöntem ve analizlere geniş ölçüde yer verilmiştir. Hitabı yorumlayarak onun mesajını muhataba ulaştıracak kimselerin dinde derinleşmeleri vacip kabul edilmiştir. Dinde derinleşmenin yolu ise, onun dilinde derinleşmekten geçmektedir.

İlahi hitapla muhatap arasındaki iletişim özü itibarıyla Arap dili üzerinden gerçekleşmektedir. Arap dilinin bozulmaya başlamasıyla birlikte Arapça bilen muhatabın hitabın mana derinliklerine vukufiyeti de zayıflayabilmiştir. Bu durum hitabın yorumunda çeşitli hatalara zemin hazırlamıştır. Arap olmayan muhataplar ilahî hitapla kalbi, ruhî ve manevi bir iletişim kurabilmektedir. Ancak hitabın mesajını anlama süreci ise özü itibarıyla onun dilini bilmeye odaklanmaktadır. Muhatapların dil bilmemesi hitabın manasını öğrenerek muhataba aktarma sürecini beraberinde getirmektedir. Bu süreç fıkıh usulü açısından *delil, hüküm, delilden hüküm çıkarma yöntemi, içtihat ve taklit* sistematığı çerçevesinde ele alınmıştır. Fıkıh usulünde ilahî hitabın evrenselliğine karşı muhatabın dil farklılığı problemi de bu çerçevede analiz edilmiştir. Bir diğer ifadeyle bu problem içtihat sistematığı kapsamında *hitap, vasıta ve muhatap* diyalektiği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede:

1. Müçtehit, müftü veya müfessirler hitabın anlamak ve mesajını topluma aktarmakla mükellef tutulmuştur. 2. Bu kimselerin yanılmaması ve muhatabı da yanılmaması için kitap, sünnet, icmâyı bir bütün olarak bilmeleri; fıkıh usulünü ve onun dilbilimsel alt yapısını oluşturan sarf, nahiv, belagat ve semantik gibi dil

inceliklerine vakıf olmaları, hevaya uymaktan uzak durmaları, adalet ve takva vasfına sahip olmaları toplumsal bazda farz-ı kifâye içtihat-iftâ ve yoruma talip olanlar açısından farz-ı ayn olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle ilahi hitabı doğru anlayarak muhataplara aktarma sürecinde, nas ve akıl diyalektiğine dayalı dini düşünce ve yorumların sağlıklı bir zeminde yürümesi için fıkıh usulünü ve bu kapsamda fıkıh usulünün dilbilimsel alt yapısını bilmek vücûbiyet kapsamına girmektedir. 3. Toplum ilmî/amelî konularda yalnızca arz edilen ehliyeteye sahip olan alimleri taklit etmeye sevk edilmiştir. Ancak burada körü körüne bir taklit süreci kastedilmemektedir. Çünkü dinin itikadî konularında taklitten ziyade tahkik, vakiya mutabık, akli ve nakli delillere dayalı sağlam bir inanç tarzı esastır. 4. Bu kapsamda muhatabın gerek taklit ettiği vasıtayı ve gerekse vasıtanın din adına geliştirdiği yorumları kitap-sünnet ve akliselim ölçüsüyle değerlendirmesi esas alınmıştır. Muhataplar hak mefhumunu onu yorumlayandan üstün tutacak bir nosyonla hareket etmekle mükelleftir. İlahî hitap ile muhatap arasındaki dil farklılığı ve dil yetersizliği problemi arz edilen çerçevede ortadan kalkmaktadır.

Fıkıh usulünde “hitap-vasıta ve muhatap” diyalektiği konusunda arz edilen metodolojik yaklaşım ve nosyonun eksikliği, hitabı yorumlayanların hataya düşmesiyle, muhatabı dini konularda yanılığa düşürmekle ve din kisvesi altında aldatmakla sonuçlanabilmektedir. İmam Şafî'nin muhatabı Arapça öğrenmeye, dinini sahih kaynaklardan öğrenmeye, taklit yerine tahkiki esas alma ve Hz. Peygamber dışında kimsenin görüşünü delilsiz olarak kabul etmeme şeklinde yerleştirmeye çalıştığı usul merkezli nosyon ve metodolojik yaklaşım muhatabı bu tür yanılığara karşı korumayı hedeflemektedir.

Kaynakça

- Afganî, Said b. Muhammed b. Ahmed. *Min târihi'n-Nahvi'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1404.
- Asım Cüneyt Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42/201-210. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bâkılânî. Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bor, Adil. *Kur'ân Belağatinde Hitap ve Muhatap İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Cevâlîkî, Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mu'arreb mine'l-keîmî'l-a'cemî 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1998.
- Buğda, Sadrettin. "Kur'ân'ı Anlamada Fıkıh Usûlünün Rolü: Emir Sîgalarının Tayini ve Delâleti Bağlamında". *SADAB 7th International Conference on Social Researches and Behavioral Sciences*. Radiye Canan Bağış. Antalya: Akev University, 2020.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli'l-Pezdevî*. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997.
- Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Yusûf. *Mi'râcu'l-minhâc*. Mekke: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Muğîsu'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak*. Kahire: el-Matba'atu'l-Misriyye, 1934.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *el-Fıkhü'l-ekber (er-Resâlu's-seb'a)*. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gökkır, Bilal. *Batılı Müsteşriklerin Kur'ân Vahyine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Bakışı*. İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018.
- Günay, Hacı Mehmet. "Alâuddin Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Ğanaim, Muhammed Nebîl. *Tahkîk ve dirâsetu'r-risâle li's-Şafîî*. Kahire: Matba'atu'l-Ehrâm, 1998.
- Hallâf, Abdulvahab. *Usûlu'l-fıkh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmu'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- İbn Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fıkh*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Emîri'l-Hac. *et-Takrîr ve't-tahbîr fî ilmi'l-usûl*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1996.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Sahibî fî fıkhî'l-luğa*. Beyrût: Mektebetü'l-Me'arif, 1993.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2010.
- İsferâyînî, İmâduddîn Şahfûr b. Tâhir b. Muhammed. *Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Kur'ân li'l-e'âcim*. Tahran: Şirketi İntişârâtê 'İlmî ve Ferhengî, 1375.

- Korkut, Ramazan. "Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük: Maverdî'nin Edebüddîn ve'd-Dünya Örneği". *İslam ve Yorum IV*. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk. 1/421-455. Malatya, İnönü Üniversitesi Matbaası, 2020.
- Leknevî, Muhammed b. Nizamuddin. *Fevâtihü'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l Muhezzeb*. Beyrût: Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabî, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Doğululuk ve Pusuculuk". *Karar* 13 Aralık 2020. <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/dogululuk-ve-pusuculuk-1587950>.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl min 'ilmil'-usûl*. Riyâd: Cami'atu İmam Muhammed, 1400.
- Sem'ânî, Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar. *Kavâtı'ul-edille fi'l-usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Fakîhu'l-Hanefî. *Bahru'l-ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. Katar: Metâbî'u'd-Davha'l-Hadîsa, 1984.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyâd: Merkezü'd-Dirâsât el-Kur'âniyye, ts.
- Şaban, Zekiyüddin. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. Bingazi: Menşûrâtu Cami'ati Kar Yûnus, 1995.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisam*. Kahire: Dâru İbn 'Affan, 1992.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakat*. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şafîi, Muhammed b. İdrîs. *er-Risale*. Kahire: el-Mektebü'l-Halebî, 1940.
- Şînkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtar. *Müzekkiretün fi usûli'l-fikh*. Cidde: Mektebetü'l-İlm, 1995.
- Şirbînî Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Şerhu't-telvîh 'ala't-Tavzîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-ravzâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *es-Sa'katu'l-ğadabiyye fi'r-reddi 'alâ munkiri'l-Arabiyye*. Beyrût: Books-Publisher, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yiğit, Metin. "İmam Şafîde Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2, (2015), 55-86.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ğavâmidit-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahhadır. *el-Bahru'l-muhît fî usuli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahhadır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957.