Şâtibi'de Anlam Teorisi

Shatibi's Theory of Meaning

Prof.Dr.Muhammed Halid MESUD

Çev: Muharrem KILIÇ
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Maliki hukuk bilgini Ebu İshak İbn Musa el-Şâtibi[1] (öl. 790/1388) *Muvafakat*'ında fıkıh usulü (İslam hukuku metodolojisi) tarihinde önemli bir gelişme olan hukukun gayeleri (makâsıdu'ş-şeria) doktrinini ortaya koymuştur. Bu doktrinin esas amacı, kanun koyucunun (Şâri) iradesinden kaynaklanan mevcut hukuk otoritesi ilkesinin yanında, hukuk otoritesini rasyonel bir temele dayalı olarak kurmaktır. Şâtibi, *Şâri* (kanun koyucu)'in iradesinde yer alan *Şeriat*'ın (İslam hukuku) gayelerinin beşeriyetin genel maslahat ilkesi üzerinde temellendirildiği sonucuna varmak için teolojik ve rasyonel argümanları biraraya getirmiştir. İslam hukukunda (*şeriat*) kanun koyucunun *Şâri* gayelerini şu dört ilkede sunmuştur:

1. Beşeriyetin maslahatı,

2. Evrensel anlaşılabilirlik,

3. Yükümlülüklerin beşerin fiziksel yetisiyle uygunluğu,

4. *Şeriat'ın* insanların makul adetleriyle uygunluğu.

Maslahat, genellik, uygulanabilirlik ve anlaşılabilirlik gibi kriterlerin içerisinden Şâtibi, "anlaşılabilirlik" kriterine bağlı olarak dil teorisini tartışmıştır. "Hukukun evrenselliği" ilkesini oluşturmak onun ana hedefi olması hasebiyle, dilde önemli bir "delalet" teorisi geliştirmiştir. Bu makale bu teorinin izahına yönelik bir girişimdir.

Şâtibi, siyasi istikrarsızlık içerisinde olmasına rağmen bir ilim merkezi olan Gırnata (İspanya) da yetişmişti. Gırnata çok sayıda ilim adamını kendine çekmiştir. Lisânüddin İbn'ül-Hatib Tilmisani (öl. 1374), İbni Haldun (öl. 1406), Şerif Tilmisani (öl. 1369) ve Ebu Abdullah el-Makkari (öl. 1354) Şâtibi'nin çağdaşlarındandı. Dolayısıyle, Şâtibi hukuk ve hukuk ilmindeki (fıkıh usulü) eğitiminin yanında, zamanının meşhur Arap dili ve edebiyatı hocalarıyla çalışmak gibi eşsiz bir imkana sahip olmuştu.

Meşhur bir dil uzmanı olan İbnül-Fahhâr el-İlbirî (öl. 1352) muhtemelen Şâtibi'nin ilk hocasıydı. Şâtibi'nin Arap diline olan ilgisini o harekete geçirmiştir.[2]

Şâtibi ilk çalışmalarında Arap diline olan ilgisini ortaya koymuştur. Bu çalışmalardan bilinen bazılarının adları şunlardır:[3]

1. *Şerh'ul-Hulâsa fi'n-Nahv,* İbni Malik'in *Elfiyesi'nin* şerhi (El yazması, Ezheriyye, Kahire, 1487/10806)[4]

2. *Kitâbu Usûl'in-Nahv,*

3. *Unvân'ûl-İttifâk fi İlm'il-İştirak,*

Ancak, İspanya'da *fıkıh* ve *usûl* çalışmaları daha çok şöhret kazanmıştı. Bir takım tarihi nedenlerden ötürü, müslüman İspanya'da sosyal ve siyasi alanlarda fıkıh bilginleri daima üstün bir konumda olmuşlardır.[5] İb-n'ül-Fahhâr'ın ölümü üzerine, onun yerine meşhur hukuk bilgini Ebu Said İbn Lub (öl. 1378) Gırnata'daki Nasırilerin medresesinin başına geçmiştir. Şâtibi, çalışmalarını İbni Lubb'un[6] kontrolünde *fıkıh* ve *fıkıh usulü*ne olan ilgisi doğrultusunda tamamlamıştır.

Geleneksel olarak, herhangi bir bilimin bilgi sisteminin yapısı üç bölümden oluşur:

1) *Mevzu:* bilimin konusu. Bu, bilimde tüm tartışmaların merkezi noktasıdır.

2) *Mebâdi:* başka yerde tesis edilmiş ve bu bilim dalında esas ya da faraziye olarak kabul edilenler.

3) *Mesâil:* bilimin konusuna spesifik bir referansla tartışılan farklı meseleler. Bilginler linguistik (dilbilim) problemlerinin *fıkıh usulü*nde *mebâdi* den mi yoksa *mesa'il* den mi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Örneğin, Âmidi bunu *mebâdî*ye ilişkin bir problem olarak ele alırken, Gazali *mesâile* ilişkin bir konu olarak değerlendirir.

---

[1] Bu makalede Şâtibi hakkındaki bilgilerin kaynağı, Ahmed Baba, *Neyl'ü'l-İbtihâc,* İbni Ferhun'un, *ed-Dibâcü'l-Müzehheb* (Kahire, H. 1351)'in haşiyesinde basılmıştır. Aynı zamanda bkz. M.K. Masud, *Islamic Legal Philosophy.* (Islamabad, 1977).

[2] Neyl., s.38.

[3] Ibid, s.48.

[4] *Fihris Mektebet'il-Ezheriyye,* vol. IV (Kahire, 1946), s.255.

[5] Ayrıntıları için bkz., Husaain Monès, "Le role des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane...", *Studia Islamica,* XX, 1964, s. 47-48; ve M.K. Masud, "A History of Islamic Law in Spain". *Islamic Studies,* 30(1991), s. 7-35.

[6] Neyl., s.220.

[7] Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm,* vol. I (Kahire: Maârif, 1914), pp. 16 vd., Gazâli, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* Cilt. I (Bağdat: Müsennah, 1970), s. 317ff.

Usûl ilmi daima anlam teorileriyle ilgili olmuştur. Bu teoriler *fıkıh usûlü*'nün esasları *(mebâdi)* ya da problemleri *(mesâil)* olarak tartışma konusu olmuşlardır. *Usûl* bilginlerinin çoğunlukla tartıştıkları bu tür problemlerin başında şunlar gelir: Kur'andaki yabancı kelimeler meselesi, iştirak meselesi ve şeri terimler *(esmâ'u şeriyye)* problemi; Diğer bir ifadeyle, müslüman hukuk bilginlerinin kaynaklarda (Kur'an ve Hadis), metodolojide *(kıyas,* mantık) ve terminolojide dil problemiyle karşı karşıya kaldıklarını söyleyebiliriz.

Kur'an, birkaç yerde apaçık bir Arapça[8] ile vahyedildiğini ileri sürmekle birlikte, birçok Arapça olmayan kelimeler içermektedir. Bu durum bilginlerin aklını çok karıştırmıştır. Suyûti[9] bu konuda bilginler arasındaki görüş birliğinin, birbirinden ayrı düşünen iki grup oluşturduğunu belirtmiştir. İlk grup Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığını reddetmiştir. İkinci grup ise, bu kelimelerin yabancı kaynaklı oluşunu reddetmişlerdir; ancak bunun Kur'an'ın öne sürdüğü iddiaya ters düşmediğini çünkü bu kelimelerin yine de Araplar tarafından anlaşıldığını ifade etmişlerdir. Suyûti, İmam Şâfi'yi birinci grupta kabul eder. Ancak, Şâtibi'nin işaret ettiğine göre bu, açık bir yanlıştır. Bununla birlikte, bu yanlış anlama Âmidi döneminde bile bilginler arasında yaygınlığını sürdürmüştür.[10]

Şâtibi, Kur'an'ın açıklık konusundaki iddiasının, içerdiği kelimelere ilişkin bir mesele olmayıp, "delâlet" (indication) ve "anlama" (understanding) problemiyle ilgili olduğunu ileri sürer.[11] Aynı şekilde Şâtibi, ilk olarak bu ayrımı yapanın İmam Şâfi olduğunu, ancak onun ifadesinin Kur'an'ın kelimelerine ilişkin olarak değerlendirildiğini ifade eder.[12] Şâtibi bunu şöyle izah eder:

> "Şu halde biz 'Kur'an arap diliyle indirilmiştir; o Arapçadır ve onda yabancı kelime yoktur'... derken, bununla şunu kasdetmiş oluyoruz: Kur'an gerek kelime manaları, gerekse mânaları ifâdede kullanılan uslûp şekilleri konusunda Arapların bildiği ve kullandığı dille inmiştir. Araplar bazen kendilerini ifadede hareketler -jestler- dili gibi kelimeleri olmayan bir dil kullanırlar...
>
> Aynı şey, pek çok isimle anılırken, farklı farklı şeylere aynı isimler verildiği de olur. Bütün bunlar Araplarca bilinen şeylerdir ve bu kullanım hiçbir karmaşa veya kuşku yaratmamıştır. Bu yüzden Kur'an'da gerek getirdiği manalarda, gerek kullandığı ifade şekillerinde Arap diline has bu özellikleri arzeder. Arapça'nın anlaşılması diğer yabancı diller yoluyla olamaz."[13]

İmam Şâfii ve Şâtibi tartışmanın diğer katılımcılarının yaklaşımında yer almayan bir dil kuramı ortaya koymuşlardır. Şâfii ve Şâtibi'ye göre dil yalnızca bir kelimeler kolleksiyonu değil, eşya ve isimleri içeren ilişik bir yapı sistemidir. Bu yüzden herhangi bir yabancı kelimenin bu sisteme girmesi yeni bir anlam ve fonksiyonu gerekli kılar. Bu kelime ne orijinal anlamıyla fonksiyon icra eder, ne de alıcı olan dilde var olan kelimelerle ifade edilen anlamı taşır. Bu nedenle, bu kelime ancak yeni sistemdeki fonksiyonuyla anlaşılabilir.

Usûle ilişkin önemli problemlerden birini de *iştirak* -çokanlamlılık- oluşturur. Şeriatta birden fazla anlamlar içeren kelimeler/isimler var mıdır? Bu sorunun olumlu cevabı olasılığını *tavâtu'*[14] ifade eder ki, bunun kabulü şerî yükümlülüklerinin karışıklığı ve dolayısıyla da yerine getirilmesinin imkansızlığı anlamına gelir.[15] Ayrıca usûl, hukuki terimler *-asmâ'u şeriyye-* problemini konu edinir. Şeriat tarafından belirlenen anlamlar onların hakiki anlamları mıdır? Örneğin, *salât* terimi şerî bir **isim** değil mi ve yalın olarak "niyaz" (orijinal anlamı) anlamına da gelemez mi? Bu anlamıyla kelime *müşterektir* -çok anlamlı- ve *şeriatta ihtilaf* konusu olacaktır. *Şeri isimlerinin* gerçekliği sorunu bilginleri dilin asıl kaynağını araştırmaya yöneltmiştir.

Dilin orijini konusuda bilginler farklı teoriler üretmişlerdir. Âmidi, dört gruba ayırarak bu görüşleri dile getirmiştir.[16]

a) Eşariler, Zahiriler ve bir kısım *fakihler* dilleri vaz' edenin (originator) Allah (c.c.) olduğu görüşündedirler. Dil insanlığa *vahiy* ve *tevkif* (periyodik talim) yoluyla bildirilir.

b) Bahşemiyye ve birçok kelâm bilgini *-mütekellimîn-* dili ortaya çıkaranın -vaz' edenin- onu konuşanlar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dili bilme usûlü ise, bir fert ya da grup tarafından öne sürülen *ıstılah* (adet, gelenek, uylaşım) yoluyla olur.

c) Ebu İshak İsfarâînî orta yolu bulmuştur. Dilin, üzerinde ittifak kesin ve zorunlu olan bölümünün orijininin *tevkif*, geri kalan kısmının ise *tevkif* ve *ıstılah* olduğu kanaatindedir.

d) Bâkillâni'nin de kendisiyle aynı görüşte olduğunu belirten Âmidi yukarıda zikri geçen üç görüşün de olabilirliğini kabul eder. Kişinin belli ve kesin bir sonuca varmak istemesi durumunda, yukarıdaki yaklaşımlarının hiçbirisinin reddedilemez olduğunu ileri sürer; yani bunlardan hiçbiri tek başına reddedilemez. Şayet *zan* (yakın hakikat) araştırılacak olursa, Eşari'nin yaklaşımı hakikate daha yakındır.

Şâtibi usûlün konusu dışında olması nedeniyle bu tartışmalara yer vermemiştir.[17] Usûl'e ilişkin olan konu, kelime ve cümlelerin manayı ifade biçimleridir; *İştirâk*, şerî isimler *(esmâ şeriyye)*, ve dilin ilk vaz'ı *(İbtidâu'l-*

---

[8]Kur'an 26:195; 12:2, 39:28; 43:3; 16:103.

[9]Suyûti, *el-İtkân fi Ulum'il-Kur'an*, Cilt. I (Kahire: Mustafa Muhammed, H. 1368), s. 136-138. Aynı zamanda bkz. Artjur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, (Barodan, 1938), Intro. s. 2-11).

[10]Âmidi, *el-İhkâm*, s. 49 vd.

[11]Şâtibi, *el-Muvafakat*, ed. Abdülhamid, vol. II (Kahire: Mektebe Muhammed Ali, 1969), s.45.

[12]İbid, s.46. Bkz. Şâfii, er-Risâle, ed. Ahmet Muhammet Şakir (Kahire: Mustafa el-Bâbî, 1940), s.52.

[13]Şâtibi, *el-Muvafakât*, s.450.

[14]Âmidi, el-İhkâm, s.29. Aynı zamanda bkz. Ali Sami en-Neşsar *Menâhic'ul-Bahs'inde Müfekirin el-İslâm ve Nakd'ul-Müslimin li'l-Mantık'ıl-Aristatâlîsî* (Kahire: Daru'l-Fikr, 1947). s.34.

[15]Şâtibi, *el-Muvafakât*, IV, s.70, sayfa 75 ile birlikte, aynı zamanda Cilt. II, s.64.

[16]Âmidi, *el-İhkâm*, s.104 vd.

[17]Şâtibi, *el-Muvafakât* I, s.1.

vad') gibi meseleler de haddi zatında usûle ilişkin sorunlar değildir; ancak bunların delalet (indication) problemleri olmaları durumunda böyle bir ilişkisi söz konusu olur.

Şâtibi, delâleti dilin en önemli unsuru olarak kabul edilmiştir. Bu unsura olan geleneksel yaklaşımın tersine Şâtibi, delâletin *lafız - mâ'nâ* ilişkisini ortaya koyan görüşten ayrılır. Arap dilinde delâlet unsurunu analiz ederken, bu unsurun iki düzeyde değerlendirilebileceği kanaatına varmıştır.[18] İlk düzeyde, *mutlak lafızlar* ve *ibâreler* yer alır ki, bunlar *mutlak* anlama delâlet ederler. Aynı zamanda bunları, *maâni asliyye*[19] *maâni mebsûte*[20], *maâni mücerrede*'[21] ve *maâni terkibî*[22] olarak isimlendirilir. Delâletin bu düzeyi *aslî delâleti* oluşturur.

İkinci düzeyde ise mukayyed olan lafız ve ibareler yer alır ki bunlar, yardımcı -tamamlayıcı- (hâdime) manâya delâlet eder. Bu delalet, *tâbî delâlet* olarak adlandırılır.

İlk düzeyde, bütün diller müşterektir, çünkü dili konuşanın amacı budur.[23] Bunu bir örnekle izah edelim.

X bir fiil icra etse, örneğin ayağa kalksa. Herhangi bir dili konuşan birisi onun kalktığını bildirmek isterse, bunu zorluk hissetmeden gerçekleştirebilir. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir dili konuşan kişi aynı şey hakkında konuşabildiği gibi aynı şeyi tek bir dile dayanmaksızın ifade edebilir. Bu da, farklı bir dili konuşan diğerlerinin sözlerini kişinin kendi diline nasıl naklettiğini ya da bir dil içerisinde, bu durumu kendi kelimeleriyle nasıl aktardığını gösterir.[24] Bu düzeyde bunun herhangi bir dilde ifade edilebilir bir düşünce, bir duygu, bir mânâ olduğu da söylenebilir.

İkinci düzey, belli bir dilin özellikleriyle sınırlıdır. Bu delâlet düzeyi cümle ve lafızlarla ilgilidir. Belli bir dilin gramer kuralları ve ifade şekilleriyle kayıtlıdır.

Yukarıdaki örnek Arapçada şu cümlelerle ifade edilebilir:

1. [yüklem üzerine vurgu]
2. [özne üzerinde vurgu]
3. [olaya ilişkin kuşkuyu kaldırmak bağlamında]
4. [olaya ilişkin inkârı defetme]
5. [beklenen bir olayın durumunu bildirme]
6. [inkâr eden bir kimseyi susturmak sadedinde]

Bu cümleler gramer kuralları ve üslûp türleri ile çoğaltılabilir, ancak bunların tümü Zeyd'in ayağa kalkma fiili çevresinde dönecektir.[25] Bu üslûp türleri ifadeye anlamlar katarlar, fakat bunlar konuşmacının asıl amacı olmaktan çok, tamamlayıcı ve yardımcı anlamları oluştururlar.

Bu yüzden ikinci düzeyde düşünce, belli bir dilin kullanımı (usage) ile bağımlıdır. İkinci düzeyde ifadenin anlamının nüansları ve farklı ayırtıları ancak belli bir kullanıma (usage) refeansla anlaşılabilir.

Hukuk bilgininin fonksiyonu ikinci düzeydeki belli bir ifadeyi anlamak ve daha iyi bir iletişim kurmak için ilk düzeye dönüştürmektir. Şâtibi'nin *usûlünde* iki düzey arasındaki bu ayırım çok esaslı bir prensiptir. Bu prensibe dayanarak İslâm hukukunda *(şeriatta)* birliği (unity) izah eder.[26]

Temel düzeyde birliğin var olmasından ötürü Şâtibi, ilahi hukuklarda zıtlığın, uyuşmazlığın ve farklılığın varlığını kabul etmez; ikinci düzeyde beliren farklılık ve anlaşmazlık hukukun irâde ve amacı değildir.

Gerçekte, ilk düzey dilden bağımsız olarak kabul edilir. İlk düzeyde delâlet dilin özellikleriyle sınırlandırılmazken ikinci düzeyde böyle bir sınırlandırma sözkonusu olur. Böylece, Şâtibi ikinci düzeyde Kur'an'ın diğer herhangi bir dile tercüme edilmesinin imkansız olduğunu ancak birinci düzeyde bunun gerçekleşebileceği sonucuna varır[27]; zira bir dilin kullanımı diğer dillerin kullanımından farklılık arzeder. Bu düzlemde Şâtibi'ye göre, dildeki bu evrensel unsurun farklı dilleri konuşanlar arasındaki iletişimi mümkün kıldığı söylenebilir. Bu prensibe dayanarak, bir kuralın ayrıntılarına ilişkin tüm farklılıkların, bu kuralın esaslarına indirgenmesiyle giderilebileceğini ileri sürer.

Bu evrensellik yalnızca *ihbâr* (proposition) da değil, aynı zamanda lafızlar/anlamlarda da varlığını gösterir. Biz farklı lafızlar kullanarak aynı şeyi kastedebiliriz.[28] Bunun nedeni, anlamının bir bölümünü içeren bütün bu tür lafızların, bir bütün olarak daha genel bir lafza delâlet etmesidir. Hukukta görüş ayrılığının nedenlerini izah ederken Şâtibi bu prensibe referansta bulunmuştur.

[Herhangi bir Kur'ânî lafzın] tefsiri konusunda Hz.Peygamber (s.a.)'den birşey zikredilir. Nakledilen bu anlam, lafzın kapsamının bir kısmını oluşturur. Sonra yine lafzın kapsamı dahilinde bulunan daha başka nakledilen anlamlar da vardır. Daha sonra bu nakillere bağlı olarak müfessirler, bu anlamlara aynen yer verirler. Bunun sonucunda da, sanki konu ile ilgili görüş ayrılığı -*hilâf*- varmış zannedilir. Örneğin, Kur'anî bir kavram olan

---

[18] Ibid, II, s.46ff.

[19] Ibid, s.67.

[20] Ibid, s.60.

[21] Ibid, IV, s.105.

[22] Ibid, II, s.60.

[23] Ibid, s.46.

[24] Ibid, pp. 46; 58. Şâtibi'nin bu görüşünü Mattâ (öl. yaklaşık 940) ile karşılaştır. Tercümenin anlamları koruduğunu ve ifade edildikleri orjinal dili karşılık olarak verdiklerini ileri sürer. Bu, sözün anlamının sözden ayrılabileceği anlamına gelir. Anlam (mantık) sanatını bilen kişi, hangi dilde olursa olsun, bütün sözlerde anlamlı olan herşeyi, o dilde uzman olmaksızın, bilebilir (Muhsin Mehdi, "Language and Logic in Classical Islam", in G.E. Von Grunebaum (bas.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden, 1970), s.71.)

[25] Şâtibi, *el-Muvafakât*, II; s.47.

[26] Ibid, IV, s. 58, 74.

[27] Ibid, II, s.47.

[28] Şâtibi bunu Arapların kelimelere örfî bir yaklaşımı olarak değerlendirir. Bir keresinde Zü'l-Rummah'ın (öl. yaklaşık 735) İbni Cinni (öl. 1002)'nin bir beyitini okuduğunu nakleder:
Ve zâhir lehâ min yâbis eş-Şahsi ve's-taîn?
Aleyhâ es-sabâ vec'al yede'yke lehâ sitran
Dinleyici ilk *"bâis"* kelimesini *"yâbis"* olarak okuduğunu söyleyerek Zü'l-Rummah'ı uyarır. Zü'l-Rummah *bâis* ve *yâbis* in bir ve aynı olduğunu söyler.

"menn" in izahı konusunda farklı anlamlar nakledilmiştir. Bütün bunlar, *menn* lafzının delaleti kapsamındadır; buna göre *menn* nimetler cümlesidir ve onun hakkında görüş beyan edenler, sadece ondan birer örnek zikretmiş gibi olurlar.[29]

Bu örnekte Şâtibi, *menn* lafzının değişik anlamlarını tahlil ettikten sonra "bunların tümünün yiyecek ve nimetlerin değişik çeşitlerini ifade ettiği sonucuna varır. Bütün bunların genel ve ortak anlamı Allah (c.c.)'ın nimetidir". Anlamı ikinci düzeyden birincisine geçirmek suretiyle, görüş ayrılığını çözmüştür.

Gerçekte bir lafız için zikredilen "anlamlarda" bir süreç (process) görmekteyiz ve Şâtibi bu anlamları, "asli anlamı" ifade eden onların en genel "fikrine" (idea) indirger. Diğer bir açıdan Şâtibi bunu, terkibî manâ olarak adlandırılır.

Lafız yalnızca istenilen anlama ulaştıran bir vesiledir. Anlam amaçtır. Ancak anlam ayrı ayrı amaç değildir. Çoğunlukla, *terkibi* anlam farklı bir manâ taşırsa, münferit *(ifrâdi)* anlama önem verilmez.[30]

Şâtibi, ilk düzeyde delâlet için *terkibi manâ*, sabit mânâlar *(maâni mebsûte)*, soyut manâlar (maâni mücerrede) mutlak manâlar (maâni mutlaka) ve aslî manâlar (maâni asliyye) terimlerini kullanır. Muhtemelen *terkibî manâ* "mefhumlara" (concepts) hasredilirken, diğer terimler "önermelere" (propositions) aittir. Şâtibi, burada "mefhum" (concept) ve "önerme" (proposition) terimlerini kullanmadı ya da büyük bir olasılıkla kullanmak istemedi. Biz bu noktayı basitleştirmek amacıyla bunları kullanıyoruz.

İkinci düzeyde delaletin *lafız* ve *ibarelerden* manâlara *(maâni)*; ilk düzeyde ise, lafızlara bağlı kalmaksızın manâlardan *(maâni)*, manâlara *(maâni)* ortaya çıktığını kolayca görebiliriz. Yalnızca birinci düzeyde bir dilden diğerine tercümenin olası olduğu, çünkü ikinci düzeyde iki dilin birbirlerine eşit olamayacağı konusundaki argümanlarını sonuçlandıran Şâtibi, bunu şöyle ifade eder:

> Belki eski devir mantıkçıklarıyla onların doğrultusunda giden son devir mantıkçılarından bazıları bu konuya kısmen işarette bulunmuşlardır. Ancak bu kadarı yeterli değildir ve konuya duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmamaktadır.[31]

Burada Şâtibi, mantıkla olan ortak zemini (common ground) reddetmez, ancak o, mantıkçıların 'tarifin' (definition) eşyaların hakikatini araştırması iddialarına şiddetle itiraz eder, çünkü onların metodları yetersiz ve bulguları kifayetsizdir. Herşeyden önce, mantıkçılar tarafından ortaya atılan bu metodlar böyle bir imkansızlığı zorunlu kılmaktadır. Onların nevi (genus) ve unsurları *(fusûl)* yoluyla cevheri araştırmaları karanlığa silah atmak gibidir.[32] Onun argümanını şöyle özetleyebiliriz:

Cevherlerin bir takım bilinmeyen unsurları (fusul) bulunmaktadır. Ayrıca, cevher selbi (olumsuz) durumlarla tanımlanır. Mantıkî olarak, hâs olan zâtî *(ez-Zâtil-hâs)* bu mahiyetin dışında bilinirse, o zaman o hâs olmaz. Şayet (bu mahiyetin dışında) bilinmezse, duyularda beliremeyeceği *(zahir)* için *meçhul* olacaktır. Bu hâs, kendine özel olan şeyle tarif edilmeyecekse, o zaman da tarif, tarif olmayacaktır. Onu hâs yapan gerçek, ilk aşamadaki hâs olan zâtidir. Sonuç itibariyle, zorunlu olarak duyularla algılanan ya da başka bir yolla zâhir olan hususlara rücû etmek gerekecektir. Bu da hiçbir şekilde mahiyetlerin tarifi için yeterli değildir.[33] Bu nedenle Şâtibi, argümanını şöyle sonuçlandırır:

> Birşeyin hakikatı, ancak bütün zâti özellikleri bilindiği zaman öğrenilebilir. Bazı zâti özellikleri belirsiz kalma ihtimali bulunduğu zaman, mahiyetin bilgisi hakkında şüphe hasıl olur... Bu yüzden, tarif alimlerinin -mantıkçılar- *(erbâb'ûl-hudûd)* tariflerde bulunması zorunlu olduğunu ileri sürdükleri şartlara bakılırsa bunları yapma imkanı yoktur... Şeriatı anlamada onlardan istifade yoluna gidilmesi mümkün değildir. Eşyaların hakikati yalnız onun Yaratıcısı *(Bâri)* tarafından bilinir...[34]

Bunun için Şâtibî'ye göre, haddi zatında hukuk bilgini eşyaların hakikatini amaç edinmez, metinden anlaşılabilir olan ifadelerin aslî anlamlarını gaye edinirler. Mantıkçıkların cevher olarak müracaat ettikleri hakikat, Şâtibi'ye göre lafızların ilk düzeydeki anlamıydı.

Onun mantık konusundaki septik yaklaşımı, onun neden yapay evrensel bir dilin zorunluluğu düşüncesini benimsememesinin de muhtemelen temel nedenidir. Şâtibî'ye göre, eşyanın bilgisi mantık yoluyla değil, dil yoluyla mümkündür.[35] Sonuç olarak o kendisini dille sınırlandırmıştır.

Bir dil sistemi içeriside evrensellik en güzel "genellik" terimiyle ifade edilmelidir. Arap dili için Şâtibi, *"ümmilik"* terimini kullanmıştır.[36] Bu terimin seçilmesi esas olarak onun hukukun evrenselliği doktrininden ortaya çıkmıştır. Onun araştırmasında imâ edilen sorun Kur'an'ın anlaşılmasına ilişkindir. Bu bağlamda *ümmilik*, Kur'an'ın ilk muhataplarının basit entellektüel düzeyine işaret etmektedir.[37]

İlk iş olarak Şâtibi, Kur'an'ın indiği dönemdeki Arapların kimliklerini ümmiler *(ümmiyyûn)* olarak belir-

---

[29]Şâtibi, *el-Muvafakât*, IV, s.140.

[30]Ibid, II, s.60.

[31]Ibid, s.40. Aynı zamanda yukardaki dipnot yirmi dörde de bkz.

[32]Ibid, I, s.26f. O böyle bir araştırmanın özellikle Kur'an tefsirlerinde gereksiz olduğunu kabul etmiştir (s.23).
Aristo'nun tarif yoluyla gerçekliği araştırmasının katiliği fikri hâlâ daha İslâmiyatçıların yakasını bırakmamıştır. Onlara göre, tarif metodunu reddetmek o kadar şaşırtıcı ki, bunun Müslüman bilginlerin teoloji motiflerine Fazlurrahman tarafından "insanın aklî ve ahlakî güçlerine olan inancın açık bir inkârı" olarak yorumlanmıştır, (*Islamic Methodology in History*, Karachi, 1915, s.154). Von Ess, bilginlerin rahat oluşlarını, *mütekellimlerin* ontolojiye referansla basit tanımlamalarına dayandırarak izah eder. Eşyaları, kendilerine has olmayan herhangi bir cevhere sahip arazların bir yığını olarak anlamışlardır ("The Logical Structure of Islamic Theology", in *Logic in Classical Islamic Culture*, s.37).

[33]Şâtibi, *el-Muvafakât*, I, s.26.

[34]Ibid, II, s. 26-27.

[35]Ibid, s.37.

[36]Ibid, s.48ff.

[37]Ibid, s.49.

lemiş ve bunu "eskilerin ilimlerini bilmemekle" izah etmiştir.[38] Şâtibi'nin, Arapların ümmiliğini tahlilinden, belli bir dildeki delâletin genelliğine şu prensiplerle ulaşılabileceği sonucuna ulaşılır:[39]

1. Dili konuşanların genel bilgisine *(ma'hûd)* bağlı kalınarak;[40] Anlama, gerçekler ve o dili konuşanlar tarafından iyi bilinen bilgiler şartlarına bağlanmıştır. Bu bilgiler şunlara işaret eder:

a. Dili konuşanlar tarafından genel olarak bilinen ilimler

b. Sosyal ve ahlaki değerler

c. Dili konuşanların tabiatı ve karakteri

2. Dilde süregelen örflere ve kurallara bağlı kalınarak;[41]

Bu ise şunlara işaret eder:

a. Dili konuşanların lafız-anlam ilişkisine yaklaşım ve pratikleri. Hangisi daha aslî kabul edilmiştir, lafız mı yoksa anlam mı?

b. Gramer kurallarında onların yaklaşımı ve pratikleri

c. İfade biçimlerine yaklaşımları

Şâtibi, Arapların bu kurallara yaklaşımlarının örfi olarak esnek olduğunu gözlemlemiştir.[42]

3. Genel anlaşılabilirlik. Hükümlerin ifadesinin bir bütün olarak bütün muhataplarca anlaşılabilir olması gerekir. İnsanlar anlayışta eşit ya da birbirlerine yakın olmadıkları için, ortak kavrayış, yalnızca müşterek olarak anlaşılması gereken hususları ifade eder. İnsanlar dünyevi meselelerinin çoğunda bu genel anlayışa sahip olurlar.[44]

Böylece, ümmilik prensibi, bir dilin ikinci düzeydeki delaletinde genelliği ya da evrensel unsuru muhafaza eder. Bu noktadan hareketle soyutlama işlemiyle, ilk düzeye geçiş sağlanabilir. Başka bir anlatımla, hukuki ifadeler, yasalar, anayasalar, ve benzerleri, belli bir dilin ikinci delâlet düzeyinde düzenlenir, ancak öyle bir düzenlenir ki, mantık, teoloji ve felsefe gibi ilimlerden ayrıca bir yardıma gerek kalmaksızın ilk düzeyde genel anlaşılabilirlik özelliğine sahip olurlar. İkinci düzeyde anlamın nüansları ve dereceleri ilk düzeydeki genel anlamlarla çelişki içeriside olmamalıdır.

SONSÖZ

Şâtibi'nin bu problemi ele alışını tahlil eden biri şunu sorabilir; acaba Şâtibi "evresel bir dil" fikrine sahip miydi?

Ayrıca, Şâtibi ile Leibniz arasında bir takım benzerlikler de bulunabilir. Örneğin; 'Leibniz'in bir takım olaylardan, evrensel bir metod olarak, tek bir kurala (formula) ulaşma metodu,[45] Şâtibi'nin görüş ayrılığını *(hilâf)*, bir görüşe *(kavl vâhid)* indirgeme görüşüyle karşılaştırabiliriz.

Bununla beraber, Leibniz ve diğer filozofların evrensel dil anlayışı, dilin evrenselliğine oldukça farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Onların amacı, evrensel bir dil yaratmak suretiyle -insan tasavvurunun hedefi- günlük dilin (ordinary language) belirsizliğini gidermekti.[47] İnsan tasavvurunun alfabesinden alınan az sayıdaki basit fikirler "evrensel/gerçek vasıflarla" ifade edilecektir.[48] Böylece, uslamlama hiçbir biçimde, günlük dilin (ordinary language) sınırlamalarından etkilenmeyecektir.

Şâtibi'nin dilde evrensel unsurun varlığını kabul ettiği oldukça açıktır, ancak o, yapay bir dilin yaratılmasının zorunlu olduğu düşüncesinde değildir. Aynı şekilde o, katîliğinin olmamasından ötürü günlük dilin yok edilmesi fikrine de sahip olmamıştır. O, sorunun dilden değil, mantık metodundan kaynaklandığı kanaatindedir.[49]

Bütün olarak Şâtibi'nin dil teorisi en uygun biçimde "günlük dil teorileri" ile karşılaştırılabilir.[50] "Göndergesel" (Referential) delalet teorilerinin[51] reddedilerek, "total durumun" kabulü,[52] "günlük dil" felsefesinde delâletin "dil oyunu" teorileri Şâtibî'nin Kur'an'da Arapça delâletin anlaşılması için öne sürdüğü "ümmilik" şartı[54] ile karşılaştırılabilir.

Günlük dil filozofları bir "lafzın" ya da "cümlenin" bir "bağlamda" ve kullanımda anlaşıldığını öne sürerler. Konuşma sadece bir araç değil, aynı zamanda bir fiildir de. J.L. Austin şu görüştedir:

> Eğer biz ifade ve edimsel sözceler (Performative utterances) arasındaki paralelliği ve nasıl herbirinin yanılabilirliğini görmek zorundaysak, biz sözün söylendiği, -the total speech act /total söz eylem- total durumu gözönünde bulundurmalıyız.[55]

Şâtibi, "total durumu" ikinci düzeyde görmektedir. Bu da, grammer üslûp, entellektüel birikim, (dünya görüşü?) ve zihinsel kapasiteyi içerir. Dil konusundaki görüşlerini neticelendirirken bundan daha da ileri gider. Ona göre konuşan kişinin fiili (bazen kelimeler olmaksızın) de bu total durumda çok önemli bir rol oynar. Şâtibi, bu tartışmayı şu ifadelerle bitirir:

> ...Hüküm lafızların mana için konuluşları *(vaz')* açısından çıkarılmayıp, diğer bazı esaslara mebni olarak çıkarılmıştır, yani fiillerin muktezası yönü ile *(iktizâ bil-efâl)*[56]

---

[38] Ibid.

[39] Ibid. II, s. 48-66. Şâtibi bu prensipleri esas tartışma konusunun fasıllarında ortaya koyar.

[40] Ibid. II, s. 50-52. Bu fasılda Şâtibi şu ilimlerin Araplar tarafından bilindiğini zikreder: Astroloji (yıldız ilmi), yağmur, rüzgar ve bulut ilmi, Tarih, Fizyonomi, falcılık, Tıb ilmi, Belâgat, vb.

[41] Ibid II, s. 56-61. Şâtibi bu yaklaşımın temel niteliklerine şöyle işaret eder:

a) Geleneksel olarak, Araplar anlama ulaşmada bir araç olarak kabul ettikleri lafızlara bağlı değildirler.

b) Çoğu zaman Araplar nesir ve şiirde geçerli olan kural ve kaidelerin dışına çıkarlar, ve bu konuşmada -hitabda- zayıflık olarak değerlendirilmez.

c) Eş anlamlı ya da birbirine yakın anlamlı kelimeler arasındaki seçimde kendilerini serbest hissederler ve bu hitab çelişik ya da bozucu olarak kabul edilmez.

d) Eğer bu, kuralların uygulanmasında yapaylığa karşı tedbir olursa, bu hitabın çok beğenilen bir şekli olarak değerlendirilir.

[42] Ibid.

[43] Ibid, s.59.

[44]Ibid.

[45]Bkz. Louis Couturat, *La loqique de Leibniz d'apres des ducuments inedit*, (Paris, 1901).

[46]Şâtibi, *el-Muvafakât*, IV, s.74.

[47]Louis Conturat'ın eserine önsözünde P.E.B. Journdain, *The Algebra of Logic*. İngilizce tercümesi. L.G. Robinson (London: Open Court Publish, 1914), p. vii.

[48]Louis Conturat (*Algebra of Logic*, pp. 52-59). Leibniz zamanında ve öncesinde yapay bir dil oluşturmak için bir takım girişimlerin yapıldığını zikreder. Bu tür girişimlerin amacı, daha kesin (exact) ve bilimsel bir dil oluşturmaktı. Descartes de böyle bir dilin yaratılmasını savunmuştur.

[49]Bkz. dipnoz 32.

[50]Sirâfi (öl. 979) ve Mattâ İbn Yunus arasındaki meşhur tartışmanın tercümesinin önsözünde, Muhsin Mehdi, Sirâfi'nin de nasıl hakikatin araştırılmasında yapay "bilimsel dile" karşı "günlük dilin" kullanımını savunduğunu gösterir. Ancak Mehdi bilimsel/evrensel dil (Leibniz ve diğerlerinin anladığı şekliyle) ve "mantık" arasında bir ayırım yapmamıştır, çünkü tartışmada Mattâ "mantığa" referansta bulunur, ne "evrensel ya da bilimsel dil'e" ve ne de "sembolik mantığa" değil. Bkz. Muhsin Mehdi, "Language and Logic in Classical Islam", s. 61-62.

[51]W.P. Alston (*Philosophy of Language*, Prentice Hall, 1964. pp. 11-12), farklı anlam teorilerini "göndergesel" (referential), 'kavrayışsal' (ideational) ve 'davranışsal' (behavourial) olarak üçlü bir ayrıma tâbi tutmuştur. 'Referential' bir ifadenin anlamını onun işaret ettiği anlamla, "kavrayışsal" (ideational) tasavvurlarla (ideas) onların ilişkili olduklarını, ve "davranışsal" ise teori ile sözü tevlit ettiren saiki bir tutar.

[52]J.L. Austin, *How To Do Things With Words*, (Cambridge, M.A.: Harward Univ. Press, 1967), s.52.

[53]Ludwig, Wittgenstain, *Philosophical Investigation*, Almancadan tercüme, G.E. M. Anscombe (Oxford: Slackwell, 1965), bölümler, 2, 3, 48, pp. 10f.

[54]Bkz. üste.

[55]Austin, *How to do things*.

[56]Şâtibi, *el-Muvafakât*, II, s.75.