

Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar

The Question of Methodology in Understanding and Interpreting Hadith and Sunna

Dr. Mehmet GÖRMEZ

A.Ü. İlahiyat Fakültesi

İslam'ın Kur'an'dan sonra ikinci kaynağı olan Sünnet ve Hadisin Sübût ve Sıhhat problemi İslam âlimlerini başlangıçtan günümüze kadar meşgul etmiş ve meşgul etmeye de devam etmektedir. Başta Muhaddisler olmak üzere, İslam âlimlerinin bu problemi halletmek yolunda sarfettikleri çaba ve gayretlerini takdir etmemek mümkün değildir. Ne var ki, Sünnet ve Hadis ile ilgili problemler sadece sübût ve sıhhat meselesinden ibaret değildir; *sahih bir isnadla sabit olduğu kabul edilen hadislerin delâlet sorunu, doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması meselesi, en az sübût ve sıhhat problemi kadar önem arz etmektedir.* Zira dinin nass olarak kabul ettiği metinleri anlamak için şariin gaye ve maksatlarını tesbit etmek esastır. Ancak bu gaye ve maksadı peygambere aidiyetinde şüphe olan, başka bir ifade ile, delaleti zanni olan lafızlardan dilbilgisi kuralları ile istinbat etmek mümkün değildir. Sözlü iletişim (şifâhî rivâyet) ile nakledilen hadislerin birçok ağız (râvî) değiştirmesi, şifâhî rivayetlerden yazılı metinlere dönüşmesi, bir kısmının yazı ile tesbitinin gecikmesi, daha da önemlisi, büyük bir kısmının lafzen değil de mânâ ile rivayet edilmesi hadislerde bir delâlet problemi doğurmuştur.

Hadislerdeki sübût ve sıhhat problemini halletmek için büyük çabalar sarfedildiği gibi, delalet sorununu da çözmek, doğru anlaşılmasını ve doğru yorumlanmasını tenin etmek için ciddi çalışmalar yapılmamış değildir. İslâm geleneğinde Hz. Peygamberin söz ve davranışları anlamında *Sünnet* ve *Hadis*, bir taraftan kendisi, Kur'an'ın birinci dereceden anlam ve yorumu kabul edilirken, diğer taraftan sayısız anlama ve yorumlama faaliyetine mevzu teşkil etmiştir. Sözlerin ve uygulamaların, gerek Hz. Peygamber'e aidiyetini, gerekse mânâ ve maksadını tesbit etmek için, birçok ilim dalı tesis edilmiştir. Sadece Buhârî'nin, müstakıl bir kütüphaneyi donatacak hacimde şerh ve izahları yapılmıştır. Elbette bu çalışmalardan hiçbirininin, İslâm'ın Peygamber'ini ve onun gaye ve maksadını anlamaya olan müsbet katkılarını hiç kimse inkar edemez. Ancak bütün bu çalışmalar sonunda, Sünnet ve Hadisin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanmasını sağlayacak bir metod oluşmuş mudur? Başka bir ifadeyle Medine toplumu ve devleti içinde Hz. Muhammed'e (s.a.v.), sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlâki her sahada klavuzluk eden esas ve prensipleri doğru anlamak için, öncelikle tam ve müttekamil bir metod ve yöntemin te'sis edildiği

söylenbilir mi? Bu soruya doğru ve tatminkar bir cevap verebilmek için, hadis tarihini ve bu tarih içinde ortaya çıkan ilimleri genel hatlarıyla ele almak gerekecektir.

Bir hadis, isnad ve metin olmak üzere iki bölümden ibaret olduğu gibi, Hadis ilimleri de, isnada ve metne yönelik çalışmalar olarak iki kısma ayrılmıştır. Ali İbn Medîni'nin (öl. 230 / 844) dediği gibi, "Rical ve İsnad bilgisi bu ilmin yarısı, hadislerin mânâ ve maksadını anlamak ise, öbür yarısıdır."¹ Bidayette birincisine "Rivâyet ilimleri", ikincisine de "Dirâyet ilimleri" adı verilmiştir.² Rivâyet ilimleri, hadisün isnadını ve isnad zincirini oluşturan râvilerin durumunu konu edinen Dirâyet ilimlerine gelince, Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) "*Dirâyetü'l-Hadis*" ilmini: "Hadislerin lafızlarından anlaşılman mânâ ve maksadı, Arap dili kaideleri ve İslâm Şeriatının genel ilke ve esasları doğrultusunda, Hz. Peygamber'in hallerine (Sünnet) uygun olarak araştırılan ilme, *İlmu Dirâyetü'l-Hadis* denir." şeklinde tarif etmiştir.³

Ancak, esefle belirtelim ki, Hadis İlimi ile işğal eden herkesin kabul edeceği gibi, ne hadisleri anlamak ve yorumlamak İbn Medîni'nin dediği gibi, tarih boyunca bu ilmi; yarısı hatta çeyreği olmuş; ne de *Dirâyetü'l-Hadis*, Kâtip Çelebi'nin tarif ettiği gibi, hadisleri, İslâm Şeriat'ının ilke ve esaslarına, Hz. Peygamber'in hallerine uygun olarak anlama ve yorumlamayı konu edinen bir ilim olmuştur. Çok kısa süre içinde ne yazık ki, rivâyet ile dirâyet birleşmiş, dirâyete ait olan her şey rivâyet ilimlerine irca edilmiş ve bu durum, tabir caizse, dirâyetsiz bir rivâyet kargaşasının yaşanmasına yol açmıştır.

Ashında Hz. Peygamber'in ashabından itibaren, Hadis ve Sünnette lafız-mânâ ve şekil-ruh bütünlüğü ile, rivâyet-dirâyet dengesini kurmak zor olmuştur. Hz. Aişe ile Hz. Ebu Hureyre, Hz. Ömer ile oğlu Abdullah, İbn Abbas ile Abdullah b. Amr b. As gibi birçok sahâbi

¹er-Ramehumuzî, el-Kâdi, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâi*, (thk. M.Accâe el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, 558.

²Bkz. er-Ramehumuzî, a.g.e.253; Bağdadî Hatîb, *el-Câmi'li Ahlakî'r-Râvî ve Adâbî's-Sâmi*, (thk. Mahmud Tahhân), Mektebetü'l-Maârif, Riyâd, 1983, 187-88.

³Kâtip Çelebi, *Kıyâz -Zunûn' an Esmâil-Kutüb ve'l-Funûn*, M.E.Basımevi, İst. 1971, 1.635.

arasındaki ihtilaf da bu zorluktan neşet etmiştir. Birçok sahâbiyi hadis rivâyetinden alıkoyan şey, Hz. Ömer'in hadis yazımını yasaklamasının arkasındaki hikmet, dirâyetsiz bir rivâyet kargaşasının yaşanması korkusudur. Zira dirâyetsiz bir rivâyet, harfî ve lâfzî bir mânâ ve yorum, daima tehlikeli olmuştur. Çağdaş yazarlardan Muhammed Gazâlî'nin ifadesi ile "Gerçekten İslâm Ümmeti, tarih boyunca Hadis ve Sünneti yanlış anlamak ve yorumlamaktan çektiğini, uydurulan binlerce mevzû hadisten çekmemiştir."⁴ Bu arada, (hikmet hazinesi) nice sahih söz, sakim anlayışların kurbanı olmuştur.⁵

Konu, bu derece ehemmiyet arz etmesine rağmen, İbnu's-Salâh'ın (öl.643/1245) altmışbeşe, Suyutî'nin (öl.911/1505) doksantüçe, Hâzîmî'nin (öl. 584/1118) yüze, İbn Mulakkîn'in (öl.804/1401) ise ikiyüze çıkardığı Hadis ilimleri içinde, hadis metinlerinde geçen garip kelimeleri izah eden *Garîbu'l-Hadîs*, hadislerin vurûd sebeplerini araştıran *Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs*, aralarında çelişki görülen hadisleri cem ve te'lif ile uğraşan *Muhtelifu'l-Hadîs* ve nihayet, hadislerden hüküm istinbât eden *Fikhu'l-Hadîs* ilimlerinden başka, hadisleri anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir tek ilim mevcut değildir. Kaldı ki, hiç kimse, bu dört ilmin, hadis tarihi içinde müstakil birer ilim dalı hüviyeti kazandığını iddia edemez. Bunlardan başka, Taşköprüzâde'nin (öl. 968/1560) *İlmu Te'vîli Akvâli'n-Nebî* diye zikrettiği şey, güzel bir isimden ibâret kalmış;⁶ Şah Velîyyullah Dehlevî'nin (öl.1176/ 1762) *İlmu Esrâri'l-Hadîs* dediği şey ise, *Huccetullâhi'l-Bâligâ* adlı eserinin satır aralarında kalmaya mahkum olmuştur.⁷

Hadis ve Sünnetin anlaşılması ve yorumlanması meselesi, İslâm düşüncesinin teşekkül devrinde, Ehl-i Hadis ile Ehl-i Fıkh'ı karşı karşıya getirmiştir. Muhaddisler fakihleri, hadis bilmemekle ve re'y ile kıyası hadislere tercih etmekle suçlarken, Fakihler ise Ehl-i Hadis'e, rivâyet ettikleri üzerinde düşünmeyen birer râvî ve nakilci gözûyle bakmış ve onları ilim hamalları, bilgi taşıyıcıları (*hameletu'l-ilm, zevâmilu'l-esfâr*) olarak değerlendirmişler.⁸ Bu ihtilafın dolaylı her iki taraf da birbirinden etkilenmekle birlikte, sonunda Süleyman b. Mihran el-A'meş'in (öl. 148/765) Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) söylediği gerçekleşmiş, fakihlerin birer doktor, hadisçilerin de birer eczacı olduğu kabul edilmiştir.⁹ Ancak, hemen belirtelim ki, hiçbir derde deva bulamadığı halde, tabiplik taslayanlar çıktığı gibi, tıp ilminde hiç bir behresi olmadığı halde, elindeki ilaçları, her türlü hastalığın reçetesi olarak takdim eden eczacılar da tarih boyunca olagelmıştır.

Netice itibariyle diyoruz ki: Hadis ilmi ve Hadis âlimleri, hemen hemen bütün mesâîlerini Hadis ve Sünnetin sıhhat ve sübût problemlerine teksif ederken, en az bunun kadar önemli olan delâlet problemlerine yeterince eğilmemişlerdir. Hadisçilerin hadis metinlerinin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması meselesine veya bizi Sünnet ve Hadisi doğru anlamaya ve doğru yorumlamaya götürececek bir metodoloji sorununa aynı ölçüde gerekli ehemmiyeti verdikleri söylenemez.

Hadis ilmi veya ilimleri içinde sünnet ve hadisi anlamak ve yorumlamak için müstakil bir metodoloji

gelişmeyince bu iş için Usul-i Fıkh'ın anlama yöntemine başvurulmuştur. Zira İslâmî ilimler içinde, İslam filozoflarının "Burhan", İslam mutasavvıflarının "İrfan"ı esas alan metodları bir yana, müstakil bir anlama yöntemi geliştiren tek disiplin Usûl-i Fıkh'tır. Usul-i Fıkh, dört ayrı ilmin (dil, mantık, kelam, fıkıh) esas ve prensiplerini cem'eden, gerek bilgi felsefesi bakımından, gerekse anlama ve yorumlama yöntemi bakımından kendi içinde bütünlük arzeden bir disiplindir. Bu sebeble Kur'an metninin anlaşılmasında olduğu gibi Hadis ve Sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasında da bir metodoloji olarak Usûl-i Fıkh'a başvurulmuştur. Öyleyse sünnet ve hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında bir metodoloji sorununun olup olmadığını tesbit edebilmemiz için, burada ele almamız gereken ikinci konu; Usul-i Fıkh'ın anlama yönteminin bu iş için yeterli olup olmadığıdır.

Bizce bir kısmı Usul-i Fıkh'ın kendisinden, bir kısmı da Sünnet'in yazılı malzemeleri olan hadislerden kaynaklanan sebeplerle, Usul-i Fıkh'ın anlama yönteminin sünnet ve hadisi doğru anlamak ve doğru yorumlamak için yeterli bir metodoloji olduğunu söyleme imkanına sahip değiliz. Bu sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Herşeyden önce, Usulcülerimizin anlama ve istinbât metodu dini metinlerin tamamını anlamak için belirlenmemiştir. Sadece bazı metinlerden şer'î, ameli hükümleri çıkarmaya yöneliktir. Nitekim Pezdevî, Usulünde Usul-i Fıkh'ın alanını belirlerken, "sadece şer'î hükümlere taalluk eden meselelerde" diye ihtirazi bir kayıt getirmiş, Abdulaziz el-Buhari de bu ihtirazi kaydı şu şekilde açıklamıştır: "Pezdevî'nin bu kaydı ile, dini metinlerde yer alan kıssa'lar, meseller ve hikmetli sözlerin anlaşılması usul-i fıkh'ın alanı dışında kalmaktadır." Oysa bu nevi sözlerin hadislerin büyük bir kısmını oluşturduğu bilinmektedir.¹⁰

2. Usûl-i Fıkh'ın anlama yöntemi genel anlamda bir anlama ve yorumlama biçimi değil, küllî ve cüz'î delillerden hüküm istinbâtını esas aldığından, bir kanun yorumlama ve tahlil tarzıdır. Anlamak ile hüküm istinbât etmek aynı şeyler değildir. Bir kanun metnini tahlilde *istinbâtın anlama'dan* da öte bir şey olduğu doğrudur. Zira anlama, teoriktir ancak istinbât, pratiği ortaya koyar. Birincisi mânâ, ikincisi medluldür. Mânâ, lafzın ifade ettiği şey, medlül ise, lafzın bizzat ifade ettiği değil, zihinde husûle

⁴Gazâlî, Muhammed, *Fıkh'u's-Sire*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1989, Mukaddime.

⁵Şeybanî, Muhammed, *Kitâbu'l-Huce 'alâ Ehl'l-Medîne*, Âlemu'l-Kütub, Beyrut, 1983, I.443.

⁶Taşköprüzâde, Ahmed b.Mustafa, *Miftâhu's-Sâade ve Misbâhu's-Siyâde, fî Mevzuât'l-Ulûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1985, II. 142.

⁷Dehlevî, Şah Velîyyullah, *Huccetullâhi'l-Bâligâ*, (thk. Muhammed Şerif Sukkar), Dâru'l İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1990, I.464.

⁸İbn Abdî'l-Berr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., 11.127.

⁹A.g.e.II.131.

¹⁰Buhârî, Abdulaziz, *Keşfu'l-Esrâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994, I.79-80.

getirdiği mefhumdur.¹¹ Öbür yandan *anlama*, anlam çerçevesi bakımından istinbâdan çok daha geniştir. Zira *istinbât* için, anlam çıkarılması gereken somut bir metin gerekir. Ancak *anlama*, salt tefekkür ürünü de olabilmektedir. Ayrıca doğru anlama olmadan istinbâtan istikameti de yanlış olur. Ele alınan malzeme, bir kanun metni değil de serbestçe tanzim edilmiş ifadelerden oluşuyorsa, doğruyu tesbit için anlama faaliyeti, istinbâtan önüne geçer. İstinbât ise belirli bir gaye ile lafza yöneldiği için, yâni, hüküm çıkarmayı esas aldığı için, lafzın sınırlarını zorlama yoluna gider. Usûl-i Fıkh'ın bu özelliğinden dolayı, din ve dinî nasslar için anlama yöntemi belirlemek yerine, anlama yöntemine göre, din ve dinî nasslar tanımlanmıştır. Şayet dinin daha doğrusu dinî nass'ların insan hayatının her yönünü en ince teferruatına kadar, zabt-u rabt altına aldığı kabul edilirse nass'lardan çıkarılacak anlam başka, sâdece genel ilke ve esasları belirleyip geri kalan kısmını insana bıraktığı kabul edilirse, nass'lardan anlaşılacaklar başka şekilde olacaktır.

3. Usûl-i Fıkh'ın anlama yöntemi bir kanun yorumlama metodu olduğu gibi, kanun tahlilinde de lâfzî yorumu ağırlık vermiştir. Aslında usûlcülerimizin lafzî yorum yanında mantıkî yorumu hiç başvurmadıklarını öne sürmek, yorum sisteminde sâdece nassların lafızlarına bakıp, ruhu üzerinde durmadıklarını söylemek, dil unsuru ile birlikte kanun yorumu için başvurulması gereken diğer unsurlara müracaat etmediklerini iddia etmek büyük haksızlık olur. Ancak dil unsurunun, bilhassa İmam Şafî ile birlikte önplanda kaldığı ve lafzî yorumu öncelik tanındığı da bir gerçektir. Aksine bir delil ve karine olmadıkça lafzın zahiri anlamı esas kabul edilmiştir.

4. Furu-i fıkh, ilerleme kaydederken, daha doğrusu, hayatın akışı içinde ilerlemesini sürdürmek zorunda kalırken, bazı istisnâlar dışında usûl aynı oranda ilerlememiş, statik olarak kalmıştır. İlk ortaya konduğu devirlerin şartları içinde, dünya hukuk kültürüne orijinal bir katkı teşkil eden Usûl-i Fıkh, taklid dönemi ile birlikte âdetta dondurulmuştur. Nasslar, aslı kaynak (ası), önceki icthâdlardan faydalanmak, tali kaynak (fer') olması gerekirken, bu durum tersine dönmüştür. Bu sebeple sonraki asırlarda, nassların uygulanması metodları (icthâd) değil, mezhep hükümlerinin uygulanması metodları (tahric) geliştirilmiştir. "İmamımız, bizim zamanımızda, bizim bulunduğumuz şartlarda olsaydı şöyle hükmederdi." düşüncesi, hukukî tefekkürün hareket noktasını teşkil etmeye başlamıştır.¹² Bu yüzden Usûl ile, furu yer değiştirmiştir.¹³ Hatta son devir âlimlerinden *Eşbah ve Nezâir* şârihi Ahmed b. Muhammed Hamevî (ö.1098/1687), usûl eserleri ile furu eserleri arasındaki farklılık görülürse, usûl eserlerine itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴

5. Fıkh Usulünün temel dayanakları Asl, Delil ve Hukm kavramlarıyla ifade edilir. Usulcüler hadis ve sünneti bir asıl olmaktan çok bir delil olarak görmüşlerdir. Siz sünneti bir hayat modeli olarak kabul ederseniz, sünnet sizin için sadece teşriî bir delil değil, bilgi, kültür ve medeniyete kaynaklık eden bir Asl olur. Sünneti, şer'î bir hükme, hem de sâdece amelî olan bir hükme mesned kabul ederseniz, sünnet sizin için bir *delil* olmaktan öteye

geçmez. Yanlış anlama söz konusu olursa, delil sizi hükme götürmez, siz delili alır hükme götürürsünüz. Usulcülerin Sünnet tanımı da, bir hayat modeli olan Sünnetin asıl konumuna göre değil, Usûl-i Fıkh'ın kendi tanımına göre yapılmıştır. Usulcülere göre Sünnet: "Kur'an dışında Hz. Peygamber'in şer'î bir hüküm teşkil eden söz, fiil ve takrirleridir."¹⁵ Şer'î hüküm denilen şey de, itikâdî ve ahlâkî hükümler değil, sadece amelî hükümlerdir. Bu da, sadece Sünnet'in bir bölümüne tekabül eder. Görüldüğü gibi, Usûl-i Fıkh'ın Sünnet'e bakışı son derece dardır; onu, hayata, kültür ve medeniyete kaynaklık eden bir bilgi kaynağı değil, şer'î hükümlerden sadece amelî hükümlere mesned teşkil eden bir teşri kaynağı olarak görmektedir. Usûl-i Fıkh, Taha Câbir Alvânî'nin de belirttiği gibi, teşri kaynağı olarak Sünneti anlamada ve uygulamada kâfi gelebilir, ancak bilgi, kültür ve medeniyetin tüm sahalarında yararlanmak için yeterli değildir.¹⁶

6. Usûl-i Fıkh'ın, lafzî yorumu esas alan anlama yönteminin ve başvurduğu delâlet yollarının kendi içinde tutarlı olabilmesi için, nass olarak değerlendirilen lafızların iki şartı taşıması ve iki vasfı ihtiva etmesi gerekir.

Birincisi; Şâri'in yâni, Kanun Koyucunun, bu lafızları sâdece kanun koymak gayesiyle vaz'etmiş olması.

İkincisi; lafızların Kanun Koyucuya aidiyetinde hiç bir şüpheye mahal kalmaması.

Hemen belirtelim ki, nass olarak kabul edilen metinlerden ne Kur'an'ın ne de Hadislerin birinci şartı taşıdığı söylenemez. Kur'an ve Sünnetin, kültür ve medeniyetin tüm sahalarında olduğu gibi, hukuka da kaynaklık ettiği doğrudur. Ancak ne Kur'an'ın ne de Hadislerin sırf birer hukuk kuralları koleksiyonu ve kendilerini sırf hukukla çevreleyen birer kanun metinleri olmadıkları aşîkardır.

İkinci şarta gelince, Kur'an'ın bu şartı taşıdığına şüphesiz yoktur. Yani Kur'an lafızlarının bizzat Kanun Koyucuya ait olduğu kesindir. Ancak aynı şeyi hadis metinleri için söylemek mümkün değildir. Yani bütün râvileri sika, bütün senedleri sahih olan hadislerin lafzen rivayet edildiklerini söyleme imkânına sâhib değiliz. Bütün

¹¹ Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (çev. Bahâ Arkan), Diyanet İşleri Reisliği yay. Ankara, 1955, II.85.

¹² Dönmez, İ. Kâfi, *İslam Hukukunda Müctehid ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukâyese*, "M.Ü.İlahiyat Fak. Dergisi" Sayı 4. İst. 1986. 38-41; Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu 'Uyûn'l-Basâir*, Dâru'l-Kutub'l-İlmiye, Beyrut, 1985. I. 82.

¹³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve'l-Turâs*, Merkez-u-Sakâfiyye'l-Arabî, Mağrib, 1986. 18.

¹⁴ Hamevî, a.g.e., I. 82.

¹⁵ Abdülhâlık, Abdulgâni, *Huciyetu's-Sunne* el-Ma'hedu'l-Fıkr, Stuttgart, 1986. 68.

¹⁶ *es-Sunnetu'n-Nebeviyye ve Menhecua fi Binâil-Ma'rifeti ve'l-Hadâra*, (Basılmış Sempozyum Tebliğleri), Muessesetu Alu'l-Beyt, Amman, 1992, II. 418.

hadisçiler, hadislerin kahir ekseriyetinin mânâ ile rivayet edildiklerinde müttefiktirler.

7. Usûl-i Fıkh'ın lafzî mebhaslerinin hadislere tatbikini engelleyen hususların bir kısmı hadislerin dilinden ve Hz. Peygamber'in kullandığı üslûbdan kaynaklanır. Diğer bir kısmı ise, tamamen rivayet sisteminden, yâni, gerek Peygamber-sahâbe iletişiminden, gerekse sahâbe-ümme't iletişimindeki teknik aksaklıklardan neş'et eder. Hadisler yazı ile tesbit edildikten sonra da, istinsah olayının getirdiği dezavantajlar da bu usûlün tatbikini zorlaştıran diğer bir husus olmuştur. Şimdi bu sebepleri belli başlıklar altında, sözün, hadis'in neş'et ettiği Hz. Peygamber'den günümüze doğru incelemeye devam edelim:

8. Hadisler Arapçadır. Ancak hadislerde kullanılan dil, dilin kendisi değil (kaldı ki, henüz dilbilim kaideleri yazılı olarak tesbit edilmemişti) konuşulan bir biçimdir. Yani değişik bir söz ve söylemdir. Bu değişik söylemi anlatmak için, dilin kendi normatif kuralları: Sibeveyh (öl. 180/796) ve Halil b. Ahmed'in (öl. 170/786) veya Asma'nin (öl. 216/831) tesbit ettiği kurallar tek başına kâfi değildir. Ne var ki, Usûl-i Fıkh; lafzî yorum için, gramatik tahlili esas almış, dilin normatif kural ve kaidelerine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Harflerin sıralamasından, edatların cümle içindeki yerine kadar, takdim ve te'hirden, zamirin mercii'ne kadar hüküm çıkarırken, Basra ve Küfe nahiv mekteplerinin koyduğu kurallara riayet etmiştir. Usûl-i Fıkh'a ve usûlcülere göre, ister âyet olsun ister hadis. *Nass'lar seksiz şüphesiz Arap dili kaidelerine uygun* olmak durumundadır.¹⁷

9. Dil ile söz ve söylem arasında varolan farklar, ikisi de birer ifade biçimi olan yazı dili ve konuşma dili için de söz konusudur. Zira yazı dilinin canlı muhatabları yoktur, dolaylı ve hayâlî muhatabları vardır. Oysa konuşma dilinin canlı ve aktif muhatabları vardır. Yazı diline yön veren hususlar, normatif dilbilgisi kurallarıdır. Eğer bu, bir şiirsel ifade olacaksa vezin ve heceye göre sarfedilir. Fakat konuşma diline yön veren, muhatabların durum ve seviyesidir. Hz. Peygamber, kendi hadislerini önceden oturup kaleme almadığı gibi, konuşurken de yazı dili kullanmamıştır. Daha çok sohbet ve hitabet tarzı, canlı konuşma diline başvurmuştur. Oysa Usûl-i Fıkh, hadisleri, önünde yazılı malzeme olarak gördüğü ve dilbilgisi kurallarını da esas aldığı için, ifadeyi bir yazı dili olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple Usûl-i Fıkh, dinleyeni, anlama faaliyetinin temel bir unsuru olarak görmemiştir. Şayet, hadislerin konuşma dili ile ifade edildiği esas alınırsa ilk ve dolaylı muhatablar anlama faaliyetinin temel bir unsuru olarak kabul edilir ve bu taktürde hiçbir söz, bağlamından kopararak anlaşılmaya çalışılmazdı.

10. Hz. Peygamber, (S.A.V) yazı dili değil de konuşma dili kullandığı halde, yüksek dil kullanmıştır. Ancak, onu günlük dilden de tamamen soyutlamak mümkün değildir. Konuşmaların hitabet ağırlıklı olduğu için, yazı diline daha yatkın olmuştur. Fakat yine de bu iki dili ve ifadelerini aynı kabul etmek yanlış olur.¹⁸ Oysa onun söylediği her şeyi bir teşriî kaynağı olarak gören bazı usûlcü ve fakihler için, böyle bir ayırım söz konusu

değildir. Bunların bir kısmı bütün ifadeleri aynı kategoride değerlendirmişlerdir. Bizce Kur'an ve hadislerin metnini teşriî kaynağı olarak, aynı kural ve kaidelerle anlamaya çalışmak yanlış olduğu gibi, hadis metinlerini de eşdeğer kabul etmek yanlış olur. Unutulmamalıdır ki, hadislerin üslûbunun ötesinde beşerî bir şahsiyet hissedilir. Bu zâtîyette zaaf ve kuvvet birlikte bulunur. Zira o, emanete ve hakka bağlılık gücüyle öğünürken, diğer taraftan Allah önünde beşerî zaafî ile iftihar eder.¹⁹

11. Hz. Peygamber, din dilinin bütün çeşitlerine, teşbihî, tenzihî, temsili ve sembolik ifade ve üslûbların tamamına haş vurmıştır. Bizâtihi ümmetine bir şey emreden, yahut her hangi bir hususu sarîh ifadelerle yasaklayan hadislerin yanı sıra, çok serbest ifade ve üslûb da kullanmıştır. İbn Hibbân'ın sâdece emir ve nehiy sigalarını amaç bakımından ikiyüzü aşkın kısma ayırdığını burada hatırlamak gerekir.²⁰ Oysa Usûl-i Fıkh, yöntemi gereği, neredeyse her ifadeyi hüküm merci birer kanun gibi telakki etmiştir. Bu durum, bilhassa teşbih ve istiareleri farklı yorumlamaya sevk etmiş, terğîb ve terhib hadislerini dahî ahkâm hadisleri kategorisine sokmuştur. Namazı terk eden ile ilgili hadislerden, öldürülmesinin mubah olduğu hükmünün çıkarılması bunun en bariz misâlidir.²¹ Halbuki, hadis'in kendisi farklı lafızlarla varid olduğu gibi, aynı ifade tarzıyla varid olan yüzlerce hadis mevcuttur. Her ifadede aynı hüküm istinbât edilirse içinden çıkılmaz bir hal alır.

12. Hz. Peygamber-sahâbe iletişimine dair buraya kadar anlattıklarımız, sâdece Hz. Peygamber'in sözlü ifadeleriyle ilgilidir. Aynı hususlar, fazlasıyla fiilleri için de geçerlidir. Hata usûl kitaplarında, Hz. Peygamber'in fiilleri sözlü ifadelerine göre, daima ikinci planda kalmıştır ve fiillerini anlamak için müstakil bir anlama yöntemi geliştirildiği de söylenemez. Çoğu kez, biz Hz. Peygamber'in fiillerine değil, fiillerine verilen anlamı anlamlandırmaya çalışırız. Zira fiiller gözlem yoluyla anlaşılır. Biz ise, gözleme imkanına sâhib değiliz. Bu sebeple sahabenin gözlemlerinden hareketle fiillerini değerlendirme yoluna gideriz. Sahabe, aynı fiili farklı farklı değerlendirdiği için, hazen bu, önemli yanlışlıklara yol açmıştır.

Hz. Peygamber'in birçok fiili aslında, sünen/*mutevârise* dediğimiz, gizli bir icmâ ile, nesilden nesile intikal etmiştir. Birçok âlimin Sünnet'î, Hadis'e tercih etmesi, hadisleri sünnetlere göre değerlendirmesi bun-

¹⁷Bütî, M. Said Ramazan, *es-Selefiyyetu Merhaletun Zeneniyyetun...*, Dâru'l-Fıkr, Şam, 1990, 73.

¹⁸İbrahim, Muhammed, *el-Cânibu'l-İlâmî fi Hutabi'r-Rasûl*, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut, 1986, 12.

¹⁹Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Nebevî Arasında Üslûb Mukayesesi*, (çev. Emin Aşıkutlu) "Marmara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi", Sayı 5-6, İst. 1988, 303-308.

²⁰Fârisî, İbn Belbân, *el-İhsân fi Takribi Sahih-i İbn Hibbân* (thk. Şuayb el-Arnâvut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988, I. 48.

²¹Zencânî, Şihabuddin Mahmud, *Tahriru'l-Furu'ale'l Usûl*, (thk. M. Edip Salih), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987, 81-84.

dandır. Ancak fiiller bazen bizzat davranışla, bazen de sözlü ifadelerle dönüştürülerek nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in sözlü ifadelerini nakledeken orijinal lafızları korumak ne kadar önemli ise, fiillerini de bağlamından koparmadan aktarmak o derece önemlidir.²²

Hz. Peygamber'in rivayet yolu ile gelen bir fiili işleyip işlemediği, fiilin bizâtihî kendisi üzerinde fikir yürütmekte aranmamış, daha çok, bu fiili bize aktaran sahâbînin, rivayetin başında kullandığı ifadeye aranmıştır. Şayet sahâbî, "Hz. Peygamber'i şöyle yaparken gördüm" demişse, sahâbenin 'udûl olduğu gerçeğinden hareketle artık Hz. Peygamber'in o işi yapıp yapmadığında tereddüt edilmez. Yeter ki, sahâbenin bu sözü, *âdil* ve *zâbit* râviler tarafından bize kadar gelmiş olsun.²³ Yok eğer, sahâbî sâdece "Peygamber şöyle yaptı" diyerek bir fiili nakletmişse, yine aynı şekilde haber sâhîh ise, Hz. Peygamber'in bu işi işlediği kesinleşir. Ancak, bundaki kesinlik, birincisinde olduğu kadar değildir.²⁴ Zira bu tür haberlerin *musel* olma ihtimali olduğu gibi, sahabe, Hz. Peygamber'in genel tutum ve davranışlarından hareketle o fiili işlemiş olacağını kabul etmiş de olabilir.

Görüldüğü gibi sözlü ifadeleri anlamada yaşanan metodolojik sorun fiiller için de sözkonusu olmuştur. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in fiilleri kavillerine nisbetle daha büyük önem arzemesine rağmen, usûlcülerimiz onun sözleri kadar fiilleri üzerinde durmamış, anlama ve yorumlama yöntemi bakımından fiiller, sözlü ifadelerden farklılık arzettiği halde, fiilleri anlama için müstakil bir usûl geliştirilmemiştir.²⁵ *Fiilleri değerlendirirken içine düşülen en büyük hata bize, fiilin kendisi üzerinde düşünmek yerine, onu bize nakleden lafzın tahlile tâbi tutulmasından kaynaklanmıştır.* Bilindiği gibi fiiller de kaviller gibi bize iki yolla nakledilmiştir; bazı fiiller yine fiil ile aktarılmış, bazıları ise sözlü ifadeler ile nakledilmiştir. Bir fiil toplumsal uygulamaya (Yaşayan Sünnet) dönüşerek nesilden nesile aktarılmışsa fazla bir problem çıkmamıştır. Ancak fiillerin tek tek fiil ile nakledilmesi, lafızlarda olduğu gibi her bölgede farklılık arzettiği için, Medine'de başka, Kûfe'de ve Şam'da başka şekilde tatbik edilmesi problem teşkil etmiştir. Bu, bazen Hz. Peygamber'in bir konuda farklı şekillerde davranmasından, bazen de fiili tatbik eden kişinin yanlış değerlendirmesinden kaynaklanmıştır.²⁶

Fiillerin sözlü ifadelerle nakledilmesine gelince ki, ekseriyeti böyle aktarılmıştır, işitme yerine bizzat görme ve müşahedeye dayandığı için daha güvenilir olmakla birlikte, lafızların mânâ ile rivayet edilmesinin tüm olumsuzluklarını bünyesinde barındırmıştır. Bununla birlikte fakihler ve usûlcüler birçok fiil ve davranış, lafızlara tatbik ettikleri delâlet yollarını, fiilleri aktaran sözlü ifadelerle tatbik ederek anlama yoluna gitmiştir. Mesela, bir râvi: "Rasûlullah şöyle yaptı" diye bir nakilde bulunmuşsa, fiilin kendisini değerlendirmek yerine, "Nakıs Fiil (kâne), muzâri ile birlikte geldiği zaman süreklilik ifade eder. Hz. Peygamber'in bir fiili sürekli tekrar etmesi ise bağlayıcılık bildirir" gibi bir değerlendirmeye gidilmiştir. Oysa İbn Dakîk el-İd'in (ö.702/1302) de belirttiği gibi, bu ifade bir defa yapılan fiil için de kullanılabilir gibi, üstelik sahabe de Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı anlaşılın

diye böyle bir ifade tarzını özenle seçmiş değildir.²⁷ *Kaldı ki, bir fiilin sürekli tekrarlanması, tek başına o fiilin değerini ortaya çıkarmaz. İnsanın en çok tekrarladığı şeyler anlamsız alışkanlıklardır. Elbette Hz. Peygamber'in bir davranışı yerleştirmek için üzerinde ısrar etmesi (Sünnet kavramının semantik anlamı içinde de vardır) bizim için önemlidir. Ancak bu ısrar sadece râvinin lafzında aranmaz.*

Netice itibarıyla hadis ilimleri içinde sünnet ve hadisi anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir metodoloji oluşmadığı gibi, metodoloji olarak başvurulmuş Usul-i Fıkh'ın anlama yöntemi de bu iş için yeterli olmamıştır. Binaenaleyh, yeni bir metodolojiye duyulan ihtiyaç devam etmektedir.

Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar

Peşinen belirtelim ki, biz Hadis ve Sünnet'i anlamak ve yorumlamak için, ne kapsamlı yeni bir yöntem, ne de geliştirilmiş yeni bir metodoloji ortaya koyma iddiasında değiliz. Çünkü biz biliyoruz ki, sun'i olarak, haricî etkenlerle masa başında hazırlanan metodolojiler birer teori ve zihin jimnastiği olmaktan öteye geçemezler. Bir gelenek içinde, tabii bir süreç dahilinde meydana gelen metodolojiler ise, hayatın pratiklerinden kopamazlar. Kitapların, makalelerin yazarları, ilimlerin kâşifleri ve mucitleri olur. Fakat metodolojilerin yazarları olmaz. Olsa olsa yazarların metodoloji oluşumuna katkıları olur. Bu makalenin asıl amacı da budur. Binaenaleyh, biz burada sadece, Sünnet ve Hadisi doğru anlamak ve doğru yorumlamak için, yahut doğru anlaşılmasını ve yorumlanmasını temin edecek yeni bir metodolojinin oluşumu için atılması gereken üç adımdan söz etmek istiyoruz.

1. Hadis İlimlerinin Yeniden İnşa'sı

İlimler Tarihi ile iştigal eden bilginler, Hadis ilminin tanımını yaparken, bu ilmin gâyesinin ne olduğu hususunda ciddi tartışmalara girişmişlerdir. Hatta aynı tartışmaya hadisçilerin de katıldığını görmek mümkündür. Hadis ilmi ve bu ilmin çerçevesi içinde oluşan ilimlerin gâyesi, sâdece râvilerin sika ve zayıf olduğu tesbit edilen hadislerin anlaşılması mıdır? Başka bir ifade ile, bu ilmin gâyesi, sahih olduğunu tesbit edip, Hz. Peygamber'den gelen hadislerin veya sahâbeden gelen haberlerin sahih olup olmadığını ortaya koymak mıdır? Yoksa, sahih olduğu tesbit edilen hadislerin anlaşılması mıdır? Başka bir ifade ile, bu ilmin gâyesi, sahih

²²Geniş bilgi için bkz. Aşkar, M. Süleyman, *Afâ'u'r-Rasûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâm*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988, I. 484.

²³Aşkar, a.g.e. I. 472-481.

²⁴Aşkar, a.g.e. I. 479.

²⁵Söz-fiil farkı için bkz. Ricour, Paul, *Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek*, 1-3.

²⁶Aşkar, a.g.e. I. 477.

²⁷İbn Dakîkî'l-İd, *Ulûkümü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, ty. I. 90.

olduğu tesbit edilen hadisler ve Nebvî uygulamalar ışığında "Medine toplumunun hükümeti içinde, siyasi, sosyal, ekonomik ve ahlaki planda Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kılavuzluk etmiş olan prensipleri bulup çıkarmak mıdır"²⁸ Hadis dediğimiz söz veya Sünnet dediğimiz uygulamanın yazılı ifadesi, sened ve metin diye iki unsurdan oluştuğuna göre, Hadis ilmi veya ilimlerinin gayesi, sâdece isnad ve isnadın halkalarını oluşturan râviler midir? Yoksa Hadis ilimlerinin metni anlamak, uygulamak ve topluma takdim etmek gibi bir meselesi ve problemi olmuş mudur?

Hadis İlminin bidayetden günümüze birçok tarifi yapılmıştır. Ancak her ne hikmetse, İmam Suyûtî'den (öl. 911/1505) günümüze kadar, hemen hemen bütün hadisçiler, meslektan bir hadisçinin değil de, bir tabib olan İbn Efkânî'nin (öl. 749/1348)²⁹ yaptığı tanıma baş vurmuşlardır.³⁰ İbn Efkânî'ye göre, Hadis İlmi daha önce de geçtiği gibi, başlıca iki kısma ayrılır:

1. İlmü Rivâyeti'l-Hadis

2. İlmü Dirâyeti'l-Hadis

Hiz. Peygamber'in söz ve fiillerini konu edinen **İlmü Rivâyeti'l-Hadis**, bu söz ve fiillerin rivayeti ve nakli, zaptı ve yazımı ile ilgilidir. **İlmü Dirâyeti'l-Hadis** ise, *rivâyetin hakikati*, şartları, çeşitleri ve hükümleri, râvinin halleri ve (taşınması gerekli) şartları, merviyâtın neveleri ve ilgili meselelerini konu edinen bir ilimdir.³¹

Görüldüğü gibi, İbn Efkânî'nin yaptığı tanım ve taksime göre, Hadis ilimlerinin bir tek gâyesi vardır; o da, rivayetlerin sahih olup olmadığını tesbit etmektir. Ayrıca rivâyet-dirâyet ayrımının da pratik hiçbir faydası olmamıştır. Neticede dirâyet ile ilgili sayılan hususlar da, rivâyet ile ilgili ilimlerdir. Rivâyetin bir dirâyet yönü olduğu muhakkaktır, yani, bize bir haber geldiği zaman, haberi getireni araştırmak da bir dirâyet işidir. Ancak dirâyet, sâdece haberi getirenin fâsik olup olmadığını araştırmak değil, asıl dirâyet, haberin anlamı ve niteliği üzerinde de durmaktır. İbn Efkânî'nin yaptığı tanımı, Suyûtî'nin (öl. 911/1505) açıklamalarıyla, açtığımız zaman, bu anlamda bir dirâyetin olmadığı görülmektedir. Zira, İbn Efkânî'nin, *rivâyetin hakikati* dediği şey, Hadis ve Sünnetin nakli ve bunu nakleden kimseye isnad etmektir. *Rivâyetin şartları* dediği şey, râvinin semâ, arz, icâze gibi tahammül yollarından birisi ile rivâyeti almış olmasıdır. *Rivâyetin çeşitleri*, ittisal, inkita, irsal vs., *Rivâyetin hükümleri* ise, red ve kabulden ibarettir. İbn Efkânî'nin, *râvinin halleri* dediği şey, cerh ve tadildir. *Merviyâtın kısımlarından* kasdedtiği şey ise, öyle zannedildiği gibi yine metin değil, musannef, musned, mu'cem ve cüz gibi hadis tasnif çeşitlerinden hangisine dahil olduğudur.³²

Hadis ilminin tarifi yapılırken, tanımına baş vurulan diğer bir âlim, Bedruddin b. Cema (öl. 733/1332) olmuştur. İbn Cemâa, İbn'u's-Sâlâh'ın *'Ulumu'l-Hadis'*ine yaptığı ihtisarda³³ Hadis ilmini veya ilimlerini: "*Sened ve metnin hallerini bildiren kanunlar ilmidir.*" diye tarif etmiştir. Ayrıca İbn Cemâa, bu tanımı yaptıktan sonra, "Bu ilmin

gayesinin, hadislerin sahihini sakiminden ayırmak" olduğunu açıkça ifade etmiştir.³⁴

Kısaca, M. Uğur'un da ifade ettiği gibi, "Hadis ilmi hakkında yapılan tanımlar, ne kadar farklılık arzetsede, birleştikleri bir nokta vardır, o da; Hadis İlminin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve hallerini, bunlar hakkında nakledilen rivayetlerle, rivayet sonucu tesbit edilen hadislerin (hâfızada veya yazıda) zaptedilmesini ve nihayet sahih olanların olmayanlarından ayrılmasını konu edinmiş olmasıdır."³⁵

Hadis usûlcülerinin üzerinde âdeta ittifak ettiği bu tanıma ters düşenler de yok değildir. Mesela Buhârî sarihlerinden Muhammed b. Yusuf Kirmânî'ye (öl. 786/1384) göre: "Hadis İlmi, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve hallerini bildiren bir ilimdir. Bu ilmin konusu, Allah'ın Rasûlu olarak Hz. Peygamber'in zâtıdır. Bu ilmin gayesi ise dâreyin saadetidir.³⁶ Ne varki, Buhârî'nin diğer bir sarihi Bedruddin Aynî'nin (öl. 855/1451) de kabul ettiği bu tanım, Suyûtî'nin de ifade ettiği gibi, "*istinbât İlmini*" yani hadisleri anlayıp değerlendirmeyi ihtiva ettiği halde, hüsn-i kabul görmemiştir. Hatta Suyûtî'nin hocası, Türk asıllı Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, (öl. 879/1474), "Hadis İlminin konusu Hz. Peygamber'in zâtı mı? Bu, olsa olsa tıbbın konusu olur." diyerek, Kirmânî ile istihzâ yoluna gitmiştir.³⁷ Oysa Kirmânî'nin Hz. Peygamber'in biyolojik veya fizikî varlığını kasdetmediğini, Kâfiyeci de pekâlâ bilmektedir.

İmam Nevevî de (öl. 676/1277) Müslim şerhine yazdığı mukaddimede, Hadis İlminin gayesinin sâdece hadisi işitip başkalarına ıttirmek ve yazmaktan ibaret olmadığını, asıl maksadının, metinlerin anlamları üzerinde düşünmek ve tahkik etmek olduğunu ifade etmiştir.³⁸

Bedruddin Aynî'ye (öl. 855/1451) göre bir ilmin ilim dalı hüviyeti kazanabilmesi için, belirlenmiş bir konusu, ilke ve esasları, bir de gayesi olmalıdır. Konu, ilmin zafî varlığıdır. İlke ve esaslar, bilgi kaynaklarının nasıl kul-

²⁸Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, (çev. Cemal Aydın), Pınar yay. İst. 1990, 59.

²⁹Bkz. Kâhhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, ty. VII. 200.

³⁰Bkz. Suyûtî, Celaluddin, *Tedribu'r-Râvi*, Mektebetu Dâru't-Turâs, Kahire, 1972, 40; Kâsmî, Cemaluddin, *Kavâidu't-Tahdis*, Dâru'l-İhya, Kahire, 1934, 75; Taşköprüzâde, a.g.e., II. 52; Koçyigit, Talat, *Hadis Istılahları*, A.Ü.İ.F. yay. Ankara 1985, 145; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, T.D.V. yay. Ankara, 1992, 112; Çakan, İ. Lütfi, T.D.V. İsl. Ansiklopedisi, Dirâyetu'l-Hadis Mad.

³¹Suyûtî, *Tedrib*, 40-41.

³²A.y.

³³Eserin adı, "*el-Menhelu'r-Revi fi'l-Hadis'in- Nebvî*" dir.

³⁴Suyûtî, a.g.e. 6; Koçyigit, a.g.e. 113.

³⁵Uğur, a.g.e. 113.

³⁶Suyûtî, a.g.e. 41.

³⁷A.y.

³⁸Nevevî, Muhyiddin, *Şerhu'l-Müslim*, (Sahih-i Müslim ile birlikte), Mısır, 1349, I. 2.

amlacağını belirler, gaye ise onun pratik değeridir. Buna göre Hadis ilminin konusu Allah'ın Rasûlü olarak Hz. Peygamber'in zâtıdır. İlke ve esasları, hadisin halleri ve sıfatlarıdır. Gayesi ise, iki dünya mutluluğunu temin etmektir.³⁹

Hadis İlmini, sâdece rivâyet ve rivâyet usûlüne indirgemeyi uygun görmeyenler çok olduğu halde, bunun aksini kabul edenlerin görüşü egemen olmuştur. Netice itibarıyla Hadis İlmi, tarih içinde bütün çalışmalarını, bizi metne götürmeye vesile olan isnada taksif etmiştir: Asıl gaye olan metin üzerinde hadisçilerden çok, başka âlimler durmuşlardır. Sonunda Tahânevî'nin (ö.1119/1707) de ifade ettiği gibi, Hadis İlmi, *Rivâyet ilmi*, *Ahbar ilmi* ve *Asar ilmi* gibi isimlerle özdeş olmuştur.⁴⁰ Nitekim Klasik Hadis Usûllerimizde, müstakil birer ilim dalı olarak geçen alt disiplinler, Hadis ilimleri gerek sayı bakımından gerekse ilgi alanları bakımından tek tek ele alındığı zaman karşımıza, bu iddiayı doğrulayan bir tablo çıkmaktadır. Hadis ilimlerini, oluşum döneminden sonra ilk tādâd eden Hâkim Nisabûrî (ö.405/1014) elliki Hadis ilminden söz etmiştir. Saydığı ilimlerin birçoğunu ilim dalı hüviyeti ile kabul etmek mümkün değildir. Ancak sıraladığı ilimleri konu ve ilgi alanı itibarıyla sened ve metne göre tasnif edecek olursak, metin ve metni anlama ile ilgili olanların sayısı bir elin parmak sayısını geçmez.⁴¹ Kaldı ki, metin ile ilgili olan ilim dallarının müstakil birer disiplin hâline gelip gelmediği üzerinde, genel hatlarıyla duracağız. Bunun dışında bütün ilimler isnad ve isnadın halkalarını oluşturan râvilerle ilgilidir.

Ibnü's-Salah (ö. 643-1245) Hadis İlimlerinin sayısını altmışbeşe çıkarmış, ancak Hâkim'in metni anlamaya yönelik saydığı ilimlerin bile bir kısmına yer vermemiştir. Suyûtî (ö.911/1505) bu sayıyı doksanüç çıkarmış, ne var ki, metni anlamak ile ilgili ilimler gittikçe azalmıştır. Hâzımı (ö.548-584) Hadis ilimlerinin sayısının yüze, İbn Mülâkin (ö. 723/804) ise ikiyüze ulaştığını söyler.⁴² Ne var ki bunlar birer disiplin olarak kabul edilse dahi, sened ve metin ile rivâyet-dirâyet dengesi bakımından bu tasnifin doğru olduğu kanaatinde değiliz.

Bütün tasnifler gözönünde bulundurulduğu zaman, metin ve metni anlamaya yönelik Hadis İlimleri veya disiplinleri şunlardır:

1. Dirâyetü'l-Hadis İlmi
2. Fikhu'l-Hadis İlmi
3. Garîbu'l-Hadis İlmi
4. Muhtelifül'l-Hadis İlmi
5. Esbâbu Vurûdî'l-Hadis

Hadis ilimlerinin yeniden inşa'ı için, burada mühim olan, *Dirâyetü'l-Hadis*'i rivâyet ile uğraşan bir ilim olmaktan çıkarıp, Katip Çelebi'nin tanımladığı gibi, hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgilenen bir ilim haline getirmek. *Fikhu'l-Hadis*'i de dar anlamda, hadisleri kanun metni gibi tahlil eden bir ilim değil, geniş anlamda hadislerin İslam Şeriatının genel ilke ve esasları doğrultusunda pratik hayata aktarılışını ele alan bir ilim

olarak yeniden düşünmek gerekir. Ayrıca *Garîbu'l-Hadis* ilmini hadislerdeki garib kelimeleri açıklayan bir sözlük olmaktan çıkarp, hadislerde geçen temel kavramlar içinde ifade edilen düşüncelerin metodolojik analizini yapan ve bu yolla Hz. Peygamber'in anlamlar dünyasını tesbit etmek ile uğraşan bir ilim haline getirmek gerekir. *Muhtelifü'l-Hadis* veya *Muşkilü'l-Hadis* ilmini sâdece çelişkili hadisleri uzlaştırmaya yarayan bir ilim olarak ele almak yanlıştır. Bu ilim dalı da hadis ve sünnetin iç bütünlüğünü sağlamak için, hadislerin hadislerle, Hz. Peygamber'in genel tavır ve davranışlarıyla, akıl ve tecrübe ile ve en son Kur'anla mukayesesini konu edinmelidir. *Esbâbu Vurûdî'l-Hadis*'in müstakil bir Hadis İlmi olabilmesi için Hadis ve Sünnetin tarihsel ve toplumsal bağlamını, sâdece sahih rivâyetlerle değil, tarih, coğrafya, sosyoloji ve psikolojiden yararlanarak, ilmi yöntemlerle tahlil edilmelidir. Sünnetin yerelliği ve evrenselliği, zaman ve mekan boyutu, örfi olup olmadığı, hâss ve âmm olanların ayırılması, bu ilmin etüdleri içinde yer almalıdır. Ayrıca bu ilim sâdece sebep değil, illet ve hikmet konusunu da ihmal etmemeli. Yani sadece Hz. Peygamber'in bir sözü hangi vesile ile söylediği değil, hangi gerekçe ile, hangi ilkeyi gözönünde bulundurarak söylediğini de ele almalıdır. Başka bir ifade ile, sebep-i hikmet ile hikmet-i teşri birlikte değerlendirilmelidir. Nâsih-Mensuh konusunun da bu ilim dalı ile bağlantısı unutulmamalıdır.

2. Usul-i Fıkh'ın Önceliklerinin Değişmesi

Usul-i Fıkh'ın anlama yönteminin hadislerin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması için uygun bir metodoloji olmadığı yargısı, bu usulün tarihte egemen olan şekli ve versiyonu için söz konusudur. Zira usulün farklı ekollerinden yararlanarak bu metodolojide yapılacak bir yenilik, anlama yönteminin kabul ettiği esasların öncelik sırasını değiştirmek onu hadislere uygulanabilir bir metod haline getirebilir. Bu hususta atılması gereken adımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İlk asırlarda ortaya çıkan kelami tartışmalardan dolayı akaid'den olmayan bir çok şey, usulü'd-din'in muhtevası içinde yer aldığı gibi, gerek ehl-i rey ve ehl-i hadis arasında, gerekse ehl-i fikh'in kendi arasında cereyan eden fıkhi tartışmalar sebebiyle de usul'den sayılmaması gereken birçok husus, usul-i fikh'in kapsamı içinde yer almıştır. Binaenaleyh, yapılması gereken ilk iş, usul ile furu'un konularını yeniden belirlemek, furu'un alanına giren ve ihtilafa medar olan zanni bilgi ve delillere dayalı esasları usul'den çıkararak, İslam'ın evrensel temel özelliklerini gözönünde bulundurarak en temel kat'î küllî esasları bu ilmin asıl konusu yapmaktır. Ebu İshak eş-

³⁹ Aynî, Bedruddin, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihü'l-Buhârî*, Dâru'l-İhya, Beyrut, I. 11.

⁴⁰ Tahânevî, M. Ali el-Farûkî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Funûn*, Muessesetu'l-Mısriyye, Kahire, 1963, I. 37.

⁴¹ Nisabûrî, el-Hâkim, Ebu Abdillâh, *Marifetu Ulümü'l-Hadis*, Dâru'l-Âfâk-i'l-Cedide, Beyrut, 1980, 41, 52, 105, 106.

⁴² Suyûtî, *Tedrib*, 53.

Şatbî'nin de ifade ettiği gibi, usul-i fıkıh ile usulu'din birlikte ele alınmalı ve her ikisi de kat'î, külli esaslar üzerine bina edilmelidir. Tıpkı usulu'd-din gibi, usul-i fıkıh da, şeriatın külli esaslarını ihtiva ettiği için, veya etmesi gerektiği için, zanni bilgilere ve zanni delillere dayanamaz. Şeriatın külli olan bütün esasları kat'î olmak durumundadır. Eğer şeriatın külli esasları zanni olursa, kendisi de zanni olur. Zanni olanı her zaman tehdil ve tağyir etmek mümkün olur.⁴³

2. Tek tek deliller, ister zannî olsun ister kat'î olsun, neticede bunlarla amel etmek, usul-i fıkıh dediğimiz ilmin kural ve kaidelerine göre olacaktır. Öyleyse bu kural ve kaidelerin en az delillerin kendisi kadar kat'î, yahut daha sağlam esaslara istinad etmeleri elzemdir. Bu sebeple Kadî İbnü't-Tayyib, abad haberlerle ilgili detayları, ravilerin durumları, rivayetlerin özellikleri gibi birçok konuyu usul'un kapsamı dışında mütalaa etmiştir. Aynı şekilde Şatbî'ye göre de dil ve gramer ile ilgili birçok mesele, edatlar ve bu edatların ifade ettiği anlamlar, isim ve harflerin kısımları, hakikat ve mecaz, müşterek (çokanlamlılık), müteradif (eşanlamlılık) ve iştikak gibi birçok konu usul-i fıkıh'ın alanına girmemelidir. Kısaca funu' tek tek delillere dayandığı için zanni olan ve ihtilafa medar olan konular üzerinde dururken, usul, tek tek delillere değil, birçok delilden neşet eden külli esaslara istinad etmelidir.⁴⁴

3. Usul-i fıkıh'ın kapsamı içinde yer alacak külli esaslar, ya sağlam (vahiy ile çelişmeyen) akli delillere yahut tek tek bir çok delilden elde edilen istikra'ya dayanmalıdır. Bunun için, herbiri kendi içinde birçok ihtimali barındıran lafzi mebbasleri değil, Şariin maksadlarını esas almak gerekir. Bunu gerçekleştirmek için de Ebu'l-Meali el Cuveynî (ö.478),⁴⁵ onun talebesi Ebu Hamid el-Gazali (ö.505),⁴⁶ Fahreddin er-Razi (ö.606),⁴⁷ gibi usulcülerimizin sadece kıyas konusunu işlerken, illetleri tesbit yolları veya kıyasın terkinî meşru kulan sebepler sadedinde yer verdikleri şer'i ahkâmın zaruriyat, haciyat ve tahsiniyat tasnifini, Ebu İshak eş-Şatbî'nin yaptığı gibi, Kur'an ve Sünneti anlarken de göz önünde bulundurulması gereken en temel külli esaslar olarak kabul etmek gerekir.

4. Anlama yönteminde Şari'in maksadı esas alınacaksa, bu maksad sadece lafzın, nazmın ve şigânın de laletinde aranmamalıdır. Hayatın varlık sebebi, insanın yaratılış gayesi ve dinin gönderiliş hikmeti bütün maksadları önceler. Şari'in bu konulardaki maksadlarını tesbit etmeden diğer maksadlarını belirlemek ve nasları bu maksadlara göre anlamak ve yorumlamak isabetli olmaz. Mesela, bir kelamî ekole göre, dinin gönderiliş gayesi sadece taabuddur. Yani din Allah içindir. Allah, dini göndermekle sadece kulların kendisine boyun eğmesini, itaat ve ibadet etmesini murad etmiştir. Diğer bir kelamî ekole göre ise, dinin sahibi Allah'tır, ancak insan için gönderilmiştir. Binaenaleyh, insanların dareyn saadeti, kulların her türlü maslahatı Şariin en büyük gaye ve maksadıdır. Usul-i Fıkıh'ın tarihte egemen olan şekli birinci kelamî görüş üzerine bina edilmiştir. Yapılması gereken, birçok usulcünün de seslendirdiği, ikinci kelamî görüşü ön plana çıkarmaktır.

5. Dinî metinlere mana verilirken, şeriatın ikinci külli esasları olan evrensel anlaşılabilirlik (el-fehm ve'l-ifham) ilkesi gözardı edilmemelidir. Bunun zorunlu bir neticesi olarak bütün diller için müşterek olan **asli delaleti**, sadece arap diline özgü olan **fer'î ve tâbi delaletin** önüne geçirme mecburiyeti vardır. **Asli delalet**, sözün kendisi için vazedildiği mana ve sözden kasdedilen anlamdır. **Tâbi veya fer'î delalet** ise sözden anlaşılan yan unsurlardır.⁴⁸

Ebu İshak eş-Şatbî'ye göre, asli delalet unsurlarının hükümlere delaletinin sıhhati konusunda herhangi bir problem yoktur. Asıl problem, fer'î delalet unsurlarının ifade ettikleri manalar ve bu manaların ortaya koyduğu hükümlerdir. Zira asli delalet bakımından bütün diller müşterektir. Her dili konuşanların ondan amaçlan, lafiz ve ifadelerin delalet ettikleri mutlak manaları anlamaktır. Ne var ki, tabi veya fer'î delalet sadece Arap diline özgü bir delalettir. Delaletin bu şekli değıldir.⁴⁹

6. Usul-i Fıkıh'ın anlama yöntemi -egemen olan şekline göre- delâlet ve beyân kavramları üzerine bina edilmiştir. Delâletin lafza, beyânın da ibareye tahsis edilmesi bu yöntemi lafize ve şeklice yapmıştır. Oysa usul ile ilgili literatürümüzün satır aralarında gördüğümüz, biri delâlete, diğeri beyâna ait iki vasıf üzerinde düşünülüp ön plana çıkarılsaydı, lafizerlik aşılabilirdi. Bunlardan birincisi, Şatbî'nin asli delalet dediği, *Hakiki delâlet*, diğeri de *Beyânul-'İtibâr'dır*. İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi, nasların delâleti, iki kısma ayrılır: Biri *Hakiki Delâlet*, diğeri İzâfî delâlet. Hakiki delâlet; Şari'in kasdına dayanır. Dolayısıyla bu, üzerinde ihtilaf edilmeyen delâlettir. İzâfî delâlet ise; işitenin anlayış ve idrâkine, zihnin saflığına ve lafizler hakkındaki bilgisine dayanır. Bu delâlet dinleyicilerin farklılığıyla değışiklik kazanır.⁵⁰ Farklı yorumları engellemek için, izâfî delâleti bir tarafa bırakmak doğru olmaz. Ancak hakikî delâlet daima izâfî delâletten önce gelmelidir, ki, bu da Şatbî'nin *Makâsîdüş-Şeria* dediği sistemle gerçekleşir.

*Beyânul-'İtibâr*a gelince, bilindiği gibi, Arapçada bir yerden başka bir yere geçmeye *'ubûr* denir. *'Ubûr* kökünden gelen *ibâre*, bizi lafızdan mânâya taşıyan bir köprü olduğu için bu adı almıştır. Oysa insan, mânâ ve hakikate varmak için, sadece ibare köprüsünden geçecek değıldir.

⁴³Şatbî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât fi Usulî'sh-Şeria*, Dâru'l-Bâz, Mekke, ty. I. 30-31.

⁴⁴Şatbî, a.g.e. I. 39.

⁴⁵Geniş bilgi için bkz.Cuveynî, Ebu'l-Meali, *el-Burhan fi Usulî'l-Fıkıh*, (nşr. Abdulaziz ed-Dib), Davha, 1399, H.923-964.

⁴⁶Bkz.Gazali, Ebu Hamid, *Şifâul-'Galîl fi Beyânî'l-Muteşâbih ve'l-Muhil ve Mesâliku'l-Ta'lîl*, (thk. Muhammed el-Kubeyşî), Bağdad, 1971, 159.; *el-Mustasfa min 'İlmi'l-Usul*, Dâru'l-Mârifê, Beyrut, ty. I.634.

⁴⁷Bkz. Râzi, Fahrüddin, *el-Mahsûl*, Dâru'l-Kutub, Beyrut, ty. II. 319.

⁴⁸Şatbî, a.g.e., II. 67; İbn Kayyim el-Cevziyye, *'İlamul-Muvakkî'in*, (thk. Tana Abdurrauf), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ty. II.42.

⁴⁹Şatbî, a.g.e., II. 63.

⁵⁰İbn Kayyim, a.g.e., II. 42.

Yine 'ubur kökünden gelen *ibret* ve *itibar* köprülerine baş vurulursa, hele bu, ibâre ile de birleşirse daha mükemmel bir geçiş olur. Kanaatimizce gerek anlamada, gerekse anlatmada, Câhız'ın (öl. 255/869) *beyânu'l-hâl* veya *beyânu'l-itibar* dediği şey⁵¹ *beyânu'l-ibâre'den* önce gelir. Zira, *ibret* ve *itibar* olmadan *ibâre* de anlaşılmaz. Beyanu'l-ibâre ve onun delâlet yollarını tesbit etmek, ne anlamak olur, ne de icthâd. Olsa olsa icthâd, *beyânu'l-itibar* için söz konusudur. Nitekim bütün usüllerimizde icthâda delil olarak *gösterilen âyet şöyledir*: "...Artık *ibret alın ey basiret sahipleri*"⁵² görmek anlamındaki ru'yet ile âyette geçen basiret ne kadar farklı ise, *ibare* yolu ile düşünmek ile, *ibret* ve *itibar* yolu ile düşünmek arasında da o derece fark vardır.

3. Çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimden Sistematik Bakımdan Yararlanmak

Gerek geleneksel anlama yönteminde, gerekse çağdaş anlambilim ve yorumbilimde, anlama faaliyetinin asıl öznesinin kim olduğu ve bu öznenin anlamadaki fonksiyonunun ne olduğu meselesi, farklı bakış açıları hatta farklı metodolojileri beraberinde getirmiştir. Kimisine göre anlama faaliyetinin asıl öznesi "anlatan"dır. Anlayan, anlatılanla birlikte nesnedir. Biri etken diğeri edilgendir. Kimisine göre ise, doğru olan bunun tersidir; anlama faaliyetini gerçekleştiren asıl özne anlatan değil, anlayandır.⁵³

Birinci görüşe göre *anlama faaliyeti*: bir öznenin fiziksel ve ruhsal yaşamın kendini ifade ettiği her türlü göstergeyi kullanarak, ne demek istediğini, ya da neyi amaçladığını yakalama sürecidir.⁵⁴ İkinci görüşe göre ise *anlama*: bir ifadenin (söz, yazı, işaret, fil. vs) işaret ettiği zihinsel bir içeriğin bir başkası tarafından kavranmasıdır.⁵⁵ *Anlama*, apayrı bir bilgi edinme işlemi, başka bir deyişle, bilginin kazanılmasıyla sonuçlanan bir bilgi edinme işlemi olarak tanımlanır.⁵⁶

Oysa *doğru anlamadan* ve bir anlama metodolojisinden söz edilecekse bu iki unsur, yâni, *anlayan* ve *anlatılan* birbirinden ayrı kabul etmek imkansız olur. Zira, biri olmadan diğeri olmaz. Nitekim çağdaş hermenötikçilerden, Hans Georg Gadamer'e göre anlama, etken ve edilgen öğeler arasında değil, her ikisi de özgür ve eşdeğer iki özne arasında gerçekleşmesi mümkün olan bir süreçtir.⁵⁷ Gadamer, okuyucu-metin/nass ilişkisi için de aynı prensibi savunur. Ona göre, okur-metin ilişkisinde, okuru özgür, bağımsız bir özne, metni ise, öznenin üzerine eğildiği sabit bir nesne olarak değil, her ikisini de etkileşim süreci içinde oluşan bir bütün olarak görmek gerekir.⁵⁸ Schleiermacher'e göre, metni anlamak için, hem metinle hem de metnin yazarıyla özdeşleşmek gerekir. Oysa Gadamer'e göre, sâdece yazanın bakış açısına, söylemek istediğine ve metnin nesnel konusuna yönelmek yeterlidir. kendi deyişle öznenin *ortak anlam'a* katılması gerekir.

Bütün anlambilimcilere göre, anlama faaliyetinin beş temel unsuru vardır. Bunlar:

1. Anlatan,

2. Anlatılan (ifade - amaç),

3. Bağlam (tabii ve sosyal),

4. Anlaşılan,

5. Anlayan.

Anlatılan, anlaşılanı tekabül ediyorsa, bu *doğru anlamadır*. Doğru anlama ise, anlama faaliyetinde bulunurken, yukarıdaki beş unsurun, bütün detaylarıyla gözönünde bulundurulmasına bağlıdır. Tarih boyunca, anlama yöntemleri arasındaki fark, anlama faaliyetinde bulunurken, yukarıdaki unsurlardan birine öncelik tanımdan kaynaklanmıştır. Klasik anlambilimciler, çoğunlukla *anlatılan'a* öncelik tanıırken, çağdaş anlambilimcilerin büyük bir kısmı *anlayan* esas almışlardır. Bizim usûlcülerimiz, anlatılan şahsında, anlatılanı ve onu ifade eden nassı ve metni ön planda tutmuş, modern anlamada ise belirleyici unsur, tabii ve sosyal bağlam olmuştur. Oysa *bir anlama metodolojisinin mükemmelliği beş unsuru da gözönünde bulundurarak bütüncü bir anlama faaliyetini gerçekleştirmesine bağlıdır*. Elbette böylesine kapsamlı ve dengeli bir yöntemi ortaya koyma iddiasında değiliz. Ancak biz, hadislerin anlaşılmasının anlama faaliyetinin bu temel unsurları bakımından ele alınmasının, oluşacak bir yöneme katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

Hadis ve sünneti anlamak için, yeni bir metodoloji arayışı içinde olan tüm bilginler, sosyal bilimlerden istifade edilmesi gerektiğini önemle vurgulamışlardır.⁵⁹ Eğer sosyal bilimlerden istifade edilecekse elbette, bugün beşerî bilimlerin tamamı için önem arzeden anlambilim ve yorumbilimin tüm alanlarına başvurmak gerekir. Bu sebeple yeri gelmişken, hadis ve sünnetin anlaşılması için, başvurmamız gereken bazı anlambilim alanlarına işaret etmek istiyoruz:

Bunların başında *metindilbilim* gelir. Hem dilbilimcileri hem de metin, bilginlerini yakından ilgilendiren bu alan, iletişimin temelinde metinlerin bulunduğunu benimsemekte, dille üretilen metinleri de, konuşan ve dinleyenden veya anlatan ve anlayandan soyutlamadan ele almaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hadislerin yanlış anlaşılmasının bir sebebi veya doğru anlaşılmasının önündeki engellerden bir tanesi, her hadisin özerk bir nesne olarak ele alınıp çözümlenmesidir. Oysa *hiçbir hadis, söyleyenden, yani, Hz. Peygamber'den, ilk*

⁵¹Câhız, Ebu Osman, *Rasûl*, Merkezi Dirâsât, Beyrut, 1990, I. 63.

⁵²59. Haşr 2.

⁵³Şâra, Sayın, *Yorumbilimsel Söyleşi*, (Mâcî Gökberk Armağanı içinde), T.D.K. yay. Ankara, 1983, 104.

⁵⁴Rabinow, Paul, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Hürriyet Vakfı yay. İst. 1990, 27.

⁵⁵Rickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1992, 35.

⁵⁶A.y.

⁵⁷Şâra, a.g.e., 104.

⁵⁸Şâra, a.g.e., 105.

⁵⁹Mesela Bkz. Kirbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Fecr yay. Ankara, 1993, 22, 128.

muhataplarından, hatta dinin evrensel özelliğinden dolayı, dolaylı muhatapları olan bizlerden bağımsız olarak ele alınamaz. İşte metindilbilim'in esasları, hadislerin bu ilişkiler bağlamında ele alınmasına katkıda bulunabilir.⁶⁰

Bir sözün anlamı ancak kullanıldığı anda, içinde bulunduğu şartlarda, çevre ve metin bağlamında ele alındığı takdirde anlaşıldığından, hadisleri doğru anlamak için, *kullambilim* denilen anlambilim alanından da istifade edilebilir. Zira *kullambilim* dilin perde arkasında kalan yönlerini aydınlatmaya çalışır. *Bizce hadislerin önce Hz. Peygamber tarafından ne amaçla söylendiği, daha sonra tarih içinde hangi bağlamlarda kullanıldığı ve son olarak da, içinde bulunduğu kitabın musannifi tarafından hangi amaca hizmet etmek için kullanıldığı tesbit etmek, doğru anlamayı kolaylaştırır.* İşte bütün bunları tesbit için *kullambilim* den istifade edilebilir.⁶¹

Hadis ve sünneti anlamak için, yararlanabileceğimiz diğer bir anlambilim alanı, 1960'lı yıllarda ortaya atılarak geliştirilen *Söz-Eylem Kuramı* (speech-act theory)dir. Bu kurama göre, insan iletişiminin temel öğeleri sözcük ya da cümleler değil, belli konuşma işlemleridir. Bu işlemler, dildışı etkenlerin, konuşan ve dinleyenin içinde buldukları ruhsal durumların ve güttükleri amaçların etkisi altındadır. Hadisler, yazılı birer metin olduklarından metindilbilim, konuşma dili ürünleri olduğundan da *Söz-Eylem* Teorisinden yararlanılabilir. Bizim Usûl-i Fıkh'ın sâdece emir-nehî, âmîhâss gibi lafızlar için geliştirdiklerini, Söz-Eylem Teorisi, konuşma dilinin unsurları üzerinde geliştirmiştir. Klasik usûlümüzde, dildışı etkenler pek az gözönünde bulundurulmuştur. Oysa bu teorinin amacı, dildışı etkenleri, konuşmadan konuştuklarımızı da anlamaktır.⁶²

Hadis literatürünü gözden geçirdiğimiz zaman, Hz. Peygamber'in bir şeyi ifade etmek için, çok farklı anlatım tekniklerine başvurduğu görülecektir. İşte Anlambilimin bir dalı da, anlatım tarzını ele alan *Biçembilgisi* (stilistik) veya *Anlatumbilim*dir. Konuları, metin analizleriyle olduğu kadar, dilbilimle de ilgili olan *Biçembilgisi* veya *Anlatumbilim*in, anlama ile ilgili ortadadır. Hem genel olarak anlatımın, dile getirilenin anatomisi, hem de belli bir kişiye ilişkin anlatım özelliklerinin incelenmesi bu alanda temel amaçtır.⁶³ Hz. Peygamber'in farklı anlatımlarını ve bu anlatımların muhtevasını tesbitte *Anlatumbilim*den yararlanılabilir.

Anlama faaliyetini, anlayandan anlatana doğru giden bir süreç olarak kabul ettiğimiz zaman, Anlambilimciler ve Yorumbilimciler, bu faaliyetin beş aşamada gerçekleştiğini söylemişlerdir.⁶⁴ Bir hadisi aynı aşamalardan geçirdiğimiz zaman, karşımıza, onun doğru anlaşılması ile ilgili önemli birtakım esas ve prensipler çıkmaktadır. Bu esasları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Herhangi bir hadis metnini ele almaya başlamadan önce, bizim, hadislin metniyle ve metindeki kelime ve kavramlarla temasımızı sağlayan bir ilişki vardır; sadece okuyacağımız bir metin parçasıyla değil, genelde

her türlü ifade ile, bunu ifade şekline sokan zihinsel içerik arasında bir ilişki bulunur. Gördüğümüz ya da işittiğimiz şey, zihinsel hareketin bir belirtisi ise, ve biz bu belirtiyi kavrayabiliyorsak, o şey bir anlam kazanır. Hareketleri işaretler, sesleri sözcükler ve nesnelere âletler olarak gördüğümüzde birer anlam kazanırlar.⁶⁵ Anlamanın bu kategorisinde asıl olan, gerek anlatanın gerekse anlayanın bilincinde varolan şeylerdir.

Bir anlayıcı olarak, hadis metnini doğru anlamak için, metin ile olan bu ilişkimizin sağlıklı olması gerekir, ilişkinin sağlıklı olması, önfikirlere -önyargılara değil- ve önvarsayımlara bağlıdır. Hermenötik felsefe gelişmeden önce doğru anlama, bu önfikirlerden ve önvarsayımlardan kurtulmaya bağlanıyordu. Ancak şimdi, -Gadamer'in de ağırlığıyla- bunun tam tersi önplana çıkmıştır, insan, varlık olarak bu önfikirlerden kurtulamaz. Öyleyse yapılacak şey, bunlardan kurtulmak yerine, doğru olmalarını sağlamaktır.⁶⁶ Zira, anlamın beş kategorisinden birincisini zihnin belirlediği aşikardır. Bomboş bir zihin, böyle bir faaliyette bulunamaz. Onun doğruluğunu belirleyecek şey, zihinde varolan doğru önfikirlerdir. Bu önfikirlerin anlama kategorilerinin tümünden sonra, anlama faaliyetinin tüm unsurları gözönünde bulundurulur elde edilen sağlam fikirler olmasına dikkat edilmelidir. Şu kadar var ki, bu öncüller tek başına bir şey ifade etmezler. Sâdece anlama yolunda ilk adım atılmış olur. Anlama yolunda oluşan metodolojiler, başta Buhârî (öl.256/870) olmak üzere birçok musannifin, hadisleri serdetmeye başlamadan önce atukları başlıklar (Terâcim), yahut bölüm başında yer verdikleri âyetler bu vazifeyi görürler. Çağımızda Said Havva'nın, *el-Esas Fi's-Sunne* adlı eserinde hadisleri sıralamaya geçmeden önce, verdiği önbilgiler, anlamanın bu kategorisini oluşturmaya yöneliktir. Bu önbilgilerin doğru anlamaya yardımcı oldukları gibi, yanlış anlamanın da başlıca sebebi olduğu unutulmamalıdır.

2. Bir kelimenin anlamı belli bir cümle ya da cümlelerin yer aldığı metinle ve bu kelimenin ait olduğu dilin bütün yapısıyla belirlenir. Parçaların bütün ile olan ilişkisi, sâdece bütünden (küll) parçaya (cüz) değil, zat yönde de kendini gösterir. Bir bütün, anlamını, içerdiği parçaların anlamından elde eder. Her parçanın anlamından birşeyler elde edinceye kadar, bütünü kavrayamayız.⁶⁷

⁶⁰Metindilbilim hakkında bkz. D. Wunderlich, *Metindilbilim*, (çev.Emel Sözer.), *Dilbilim Seçkisi*, T.D.K.Y. Hazırlayan Doğan Aksan, Ankara, 1982, 205-217.

⁶¹Bkz. Aksan, Doğan, *Anlambilim İlgili Alanları ve Türkçe*, 101.

⁶²Geniş bilgi için bkz. Searle, J.R. *Sözcük Nedir*, (çev. Oya Gödeklî), *Dilbilim Seçkisi*, 187-204.

⁶³Aksan, a.g.e., 101.

⁶⁴Rickman, a.g.e., 30.

⁶⁵A.g.e. 31.

⁶⁶A.y.

⁶⁷A.y.

Buna göre, bir hadisi doğru anlamak için, şu ilişkilere dikkat edilmelidir.

- a) Hadisteki kelime ve cümlelerin dil ile olan ilişkisi,
- b) Hadisteki tek tek kelime ve cümlelerin, hadisin tamamı ile olan ilişkisi,
- c) Bir hadisin, aynı konudaki tüm hadisler ve o husustaki uygulamalar ile olan ilişkisi,
- d) Hadisin sünnetin geneliyle olan ilişkisi,
- e) Hadisin, başta Kur'an olmak üzere dinin bütünü ile olan ilişkisi.

3. Her sözün etkileşim yönünden iki süreci vardır: biri, hangi şartlardan etkilenerek söylendiği, diğeri ise, hangi dış şartları etkilediği. Sözün bu etkileşim gücüne Rickman'ın tabiriyle *kuvvat kategorileri* denir.⁶⁸

Bir hadisin söylenmesine iki etken sebep olabilir, biri Hz. Peygamber'in bilgi kaynağı olan ilâhî vahyin saikî ile olabilir, diğeri de sâdir olmasına etki eden zahirî bir sebeptir. Vahye istinad ederek söylenmiş olsa da, bu zahirî sebep eksik olmaz ki; biz buna *sebeb-i vurûd* diyoruz. Hadisin söylenmesine etki eden bu iki hususu tesbit etmemiz, onu anlamaya büyük katkı sağlayacaktır. Ancak bununla da yetinmek doğru olmaz; *bir de hadisin gerek Medine toplumunda, gerekse sonraki devirlerde yarattığı etkiyi öğrenmemiz gerekir; yani bir hadisin anlam bakımından kuvvet kategorisini belirleyecek olan, sünnettir. Başka bir ifadeyle hadisin gerek Medine toplumunda, gerekse, sonraki asırlarda, başka yerlerde kazandığı pratik değerdir; toplumun gerek vicdamında, gerekse hayatında bulunduğu ma'kestir. Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine'yi, Hanefîlerin Meşhur Sünneti esas almaları bundan olmuştur.*⁶⁹

4. Bir hadisi anlamının dördüncü kategorisi, hadiste, bir mükellef olarak, bizden isteneni tesbit etmektir. Yani bağlayıcılık derecesini belirlemektir. Fakihlerimiz, usûl-ı fikh gereği, daha çok, hatta belki de sâdece anlamının bu kategorisiyle ilgilenmiş ve hüküm çıkartmayı (istinbât) esas almışlardır. Oysa ilk üç kategori bakımından hadisi anlamadan hükmü tesbit etmek güçtür.

Hadisin bu yönünü, yani hüküm ve bağlayıcılık derecesini tesbit etmeyi kolaylaştıran çeşitli unsurlar vardır:

a) İlk yapılacak iş, sözün epistemolojik değerini, tesbit etmektir. Yani, kaynağının vahy olup olmadığını belirlemektir.

b) Hz. Peygamber'in bu sözü, hangi konumda ve hangi sıfatla söylediğini tesbit etmek, İbn Hibbân'ın (öl. 354/965)⁷⁰ Şihâbuddin Karâfî'nin⁷¹ (öl. 684/1285) ve Tahir b. Âşur'un⁷² yaptığı tasniflere müracaat edilmiştir.

c) Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle mükellef olduğu sahaya girip girmediğini, beşer sıfatıyla söyleyip söylemediğini belirlemek. Şah Velîyyullah Dehlevî'nin yaptığı ikili tasnif buna yardımcı olacaktır.⁷³

d) Hadisin ihtiva ettiği konu ve bu konunun dindeki yerini tesbit etmek. Salt ibâdet ile ilgili bir hadis ile giyim kuşama dair bir hadisin kategorisi farklı olacaktır. Bilhassa terğib ve terhib nev'ine giren hadisleri tesbit etmek bir zarurettir. Şâtübî'nin zaruriyât, hâciyat ve tahsiniyât tasnifi bu açıdan faydalı olacaktır.⁷⁴

e) Hadise muhatab olan mükellefin durumu da, bağlayıcılık derecesini belirleyen bir unsurdur. Hadisin, zengin-fakir, kadın-erkek, reis-teb'a vs.den kime hitab ettiği, bütün ümmete mi yönelik yoksa yerel mi olduğunu tesbit etmek önemlidir, İbn Hibbân'ın taksimi bu hususta da ışık tutacaktır.

5. Bir hadisi anlamının beşinci kategorisi, hadisi son olarak Makâsıdu's-Şeria bağlamında, yani dinin genel esas ve ilkeleri doğrultusunda bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. Yani, Şâri'nin genel maksadları ile Ümmetin umûmî maslahatlarına uyup uymadığını tesbit etmektir. Rickman'ın araçlar ve amaçlar kategorisi dediği⁷⁵ ve Ebu İshak Şâtübî'nin çok önceleri müstakil bir usûl hâline getirdiği bu yöntem, hadisin doğru anlaşılmasının âdeta bir sağlaması olacaktır.⁷⁶

⁶⁸A.g.e., 33.

⁶⁹Bkz. Ebu Yusuf, *er-Redd'ala Şiyeril-Evzâi*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgâni), Lecnetv İhyai'l Maârifil-Nûmâniyye, Kahire, 1938, 16,24,32.

⁷⁰Bk.z. İbn Belbân, a.g.e., I. 105-150.

⁷¹Bkz. Karâfî, Şihâbuddin, *el-Furûk*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut, ty. I. 205.

⁷²Bkz. İbn Âşur, Tâhir *Makâsıdu's-Şeriatil-İslâmiyye*, Dâru Sahnûn, Tunus, 1982.

⁷³Dehlevî, a.g.e., I. 371-375.

⁷⁴Şâtübî, a.g.e., III. 11-58.

⁷⁵Rickman, a.g.e. 30.

⁷⁶Maksad ve Vesile farkı için bkz. Karâfî, a.g.e. 32, 58, fark.1.216