

“SÜNNET ve HADİSİN ANLAŞILMASI ve YORUMLANMASINDA METODOLOJİ SORUNU” ADLI KİTABIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yrd.Doç.Dr. Yavuz KÖKTAŞ*

ÖZET

Günümüzde sosyal bilimlerin metotlarından yararlanarak hadisleri anlama ve yorumlama çabasının mahiyeti tartışılmaktadır. Artık “sosyal bilimlerden yararlanılmalı mıdır?” şeklindeki bir soruya cevap aramak zaman kaybıdır. Bunun yerine “sosyal bilimlerden nasıl yararlanmalıyız?” şeklindeki sorunun cevabı aranmalıdır. Bir yandan bu tartışmalar devam ederken bir yandan da pratik çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Mehmet Görmez’in doktora tezi olarak hazırladığı “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu” (Ankara, 1997) adlı eserdir. Eserin temel amacı çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimin metotlarını hadislere uygulamaktır. Eserin bu anlamda hadis çalışmalarına katkısı son derece açıktır. Ancak eser bilgilerin değerlendirilmesi açısından eleştiriye açıktır. İşte bu çalışma da eserde ortaya konulan bilgi ve yaklaşımları değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Sosyal bilimlerin metotları, hadis, sünnet, anlambilim, yorumbilim, eleştiri

ABSTRACT

Today, it is discussed the nature of effort on understanding and interpreting of the hadiths by way of advantage from the methots of the social sciences. Leftovers, it is waste of time to reply a question in manner “must it be advantaged from the social sciences?”. Instead of this, we must reply a question in manner “how we must advantage from the social sciences?”. On the one hand, as this discussions are continuing; on the other hand the practice studies are made. One of this studies is doctoral thesis named “The Methodologic Problem on Understanding and Interpreting of Sunna and Hadith” belonging to Mehmet Görmez. The basic aim of thesis is to apply the methots of Contemporary Semantics an Hermeneutics on the hadith. Therefore, contribution on the hadith studies of thesis is extremely clear . But, thesis is clear the criticism on angle of evolution of knowlodge. Well, this study is aiming the evolution of knowldoges and approachs which are introduced in the thesis.

Key Words: The methots of the social sciences, hadith, sunna, semantics, hermenoutics, criticism.

Günümüzde sosyal bilimlerin metotlarından yararlanarak hadisleri anlama ve yorumlama çabasının mahiyeti tartışılmaktadır. Bu tartışmalar devam ederken bir yandan da pratik çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Mehmet Görmez’in doktora tezi olarak hazırladığı “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu” (Ankara, 1997) adlı eserdir. Eserin temel amacı çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimin metotlarını hadislere

* KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Hadis Anİbilim Dalı

70 / “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında...”

uygulamaktır. Eser bu yönüyle dikkate değer bir görünüm arz etmektedir. Bu tür çalışmalar hadîslere metodolojik olarak yaklaşmanın ufkunu açmaktadır. Eserin bu anlamda hadîs çalışmalarına katkısı son derece açıktır.

Eser, anlama ve yorumlamaya işaret eden klasik kavramları; hadîs ve sünnetin anlaşılmasını konu edinen ilimleri, anlama faaliyetinin temel unsurları bakımından (anlatan, anlatılan -hadîslerin ve fiillerin dili ve bağlam) hadîs ve sünneti yeniden değerlendirmeye tabi tutması dikkate değer bir husustur. Kitabın temel düşüncesi olarak hadîslerin hukuk mantığı ile kanun metni gibi görülüp anlaşılmaması olduğunu burada vurgulamak gerekmektedir. Ayrıca sünnetin sadece ahkamla ilgili olmayıp bilgi ve medeniyete kaynaklık eden bir unsur olduğunun vurgulanması da üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Bununla birlikte temel düşüncelerin dayandığı materyal, bu materyal ile temel düşünce arasında kurulan irtibatlar ve bu materyallerin değerlendirilmesi tartışmaya açıktır. Şüphesiz temel düşünce kadar o düşünceye giden yolda materyallerinde sağlıklı değerlendirilmesi o kadar önemlidir. Bu çalışma bir anlamda bu materyallerin değerlendirilmesini konu edinecektir.

Bu çalışmada takip edeceğimiz metoda gelince, eseri genel olarak muhteva ve bilgi açısından değerlendireceğiz. Buna uygun olarak baştan sona doğru bir seyir takip edeceğimiz vurgulanmalıdır. Bu seyirde muhteva ve bilginin değerlendirilmesi eserden iktibas edilen metinlerin tahliliyle gerçekleştirilecektir. Dolayısıyla üslup, dil ve imla, kaynaklara ulaşma, çeviri gibi teknik yönlerin üzerinde durulmayacağı belirtilmelidir. (Bu ve benzeri konularla ilgili bir değerlendirme için bkz. Abdullah Aydın, “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu”, *Sa.ÜİFD*. (2000) 2: s. 301-313)

Çalışmanın bütünüyle alakalı olarak ilk söylenecek şey, yeni metodolojinin meşruiyetini sağlamak için geçmişteki anlama usûlunun eleştirilmiş olmasıdır. Bundan dolayı eser iki eksen üzerine oturmuştur: Biri klasik anlama usûlü olan usûl-i fikhın eleştirisi; diğeri ise çağdaş Anlambilim ve Yorumbilim metodlarının hadîslere tatbiki.

Bu tespitten sonra muhteva tahliline geçebiliriz.

Metinleri anlamak

Yazar, Giriş’te şöyle demektedir:

“Binaenaleyh dinin nass olarak kabul ettiği metinleri anlamak için, şârin gaye ve maksatlarını tesbit etmek esastır. Ancak bu gaye ve maksadı sadece dil bilgisi kuralları ile lafızlardan istinbat etmek mümkün değildir. Zira kelime ve lafızlar gayenin kendisi olamaz” (s. 1)

Yazarın burada lafızcılığa değil, gaye ve maksada vurgu yaptığı “esas” kelimesinin kullanılmasından anlaşılmaktadır. Aslında bu durum kitabın başından sonuna kadar gözlenmektedir. (bkz. s. 144) Buna göre “esas” olan nasslardan elde edilecek genel ilkeler veya gaye ve maksatlardır. Gaye ve maksatlar ışığında nasslar anlaşılmalıdır. Bir anlamda bu ifadeler ortaya konulan metodolojinin mahiyetini de göstermektedir. Ancak ifadeler genelleştirilmiştir. Burada akla iki soru gelmektedir:

1- Her metni/hadîsi anlamak için şariin gaye ve maksatlarını tespit etmek şart mıdır?

Mesela, “namaz kılınız, zekat veriniz, yalan söylemeyiniz, hased etmeyiniz, iftira atmayınız” vb. ifadeleri anlamak için şariin maksadını tespit etmeye gerek var mıdır? Bu tür metinler zahirine göre anlaşıldığında ortaya herhangi bir problem çıkmamaktadır. Bu emirlerde maksat onların gereğini yerine getirmektir. Lafzın kendisi gayeyi ifade etmektedir. Bununla birlikte namaz kılmanın, yalan söylememenin veya hased etmemenin hikmetleri, yani sebep-sonuçları üzerinde durulabilir. Namaz kılmak kişinin nefsinin olgunlaştırabilir. Yalan söylememek kişinin hem kendisiyle hem de toplumuyla barışık yaşmasına zemin hazırlar. Bunlar da birer maksattırlar. Ancak hikmete mebni maksatlardır. Bu maksatları bilmesek de veya bunlar metinde bulunmasalar da biz yukarıdaki emirleri yerine getiririz. Emirler bu hikmetlere bağlanmamıştır. Ancak bu emirleri yerine getirdiğimizde hikmetler kendiliğinden hasıl olacaktır. Dolayısıyla şariin maksadına, yani metinde gözükmeyen gayesine, murâdına başvurmadan anlaşılabilen metinler de bulunmaktadır. Öyleyse en azından mutlak bir ifade kullanılmamalıdır. Burada şöyle bir ayırım ortaya çıkmaktadır:

I- Gaye ve maksatlar, yani külli esaslar çerçevesinde metinleri/hadîsleri anlamak

Bunu da iki şekilde anlamak gerekir:

a- Gaye ve maksatlar ışığında tek tek metinleri/hadîsleri anlamak. Bu, büyük oranda tearuz halinde olan hadîsleri anlamak içindir.

b- Gaye ve maksatlar ışığında metinlere/hadîslere yönelerek oradan fikhî ve fikhî olmayan hükümler çıkarmak, yani mesajı sonraya taşımak, aktüelleştirmek. Burada gaye ve maksatlar çok önemlidir. Çünkü nassların sayısı sınırlıdır, fakat olgular sınırsızdır. Bu olguları dinî çerçevede anlayabilmek için gaye ve maksatların tespiti ve onların bu olgulara uygulanması gerekmektedir.

II- Gaye ve maksatlara bakmaksızın tek tek her hadîste muradı anlamaya çalışmak. Bu ifade bir sözün gayesiz söylenildiği anlamına gelmemektedir. Zira burada gaye zaten sözün kendisidir.

Öyle anlaşılıyor ki yazar, metin tahlilinde bu ayırımın -her ne kadar birinci maddenin iki şikkını birlikte kastettiği açık olmasa da- birinci maddesini gerekli görmektir.

Şüphesiz, dinî nassları anlamak için gaye ve maksadın, yani külli esasların tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak bunun yanında tek tek her metinde Hz. Peygamber’in ne kastettiği de araştırılmalıdır. Çünkü her söz bir gaye ile ifade edilmektedir. Buna göre metinleri anlamamanın şekli tasrih edilmelidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in araştırılacak olan maksadının metnin zahirinde de olabileceği vurgulanmalıdır. Metnin zahirinde bir problem varsa, o metnin gaye ve maksatlar ışığında anlaşılması zorunlu olacaktır. Mesela, “Dinini değiştireni öldürünüz”¹ hadîsini gaye ve maksatlar ya da küllî prensipler ışığında anlamak mümkündür. Çünkü bu hadîsin zâhiri “Dinde zorlama yoktur” (Bakara, 256) gibi bir çok küllî prensiple çelişmektedir. O halde hadîsin zahiri küllî prensipler ışığında te’vil edilmek zorundadır.² Bizim vurgulamak istediğimiz nokta ise, her hadîsin böyle bir işleme tabi tutulmasının gerekmediğidir.

¹ Malik, *Muvatta*, Akdiye, 15; Tirmîzî, *Diyât*, 10; ayrıca bkz. İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (trt. Ali b. Balaban el-Farîsî-thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1991, X, 327; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, (thk. Said Mahmud el-Lahhan), Beyrut, 1989, VII, 585, 587; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, (thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi), bs. y. 1986, X, 272; a. mlf. *el-Mu’cemu’l-evsât*, (thk. Mahmud et-Tahhan), Riyad, 1995, IX, 283. Heysemî, burada Ebu Hureyre’den nakledilen hadîsin isnadının hasen olduğunu belirtmiştir. Bkz. *Mecmeu’z-zevâid*, (thk. Mahmud et-Tahhan), Riyad, 1995, VI, 261; X, 107. Heysemî, ayrıca Hz. Aişe’den nakledilen hadîsin isnadının zayıf olduğunu kaydetmiştir. Bkz. *Mecmeu’z-zevâid*, VI, 261; Hakim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, (Mustafa Abdulkadir Ata), Beyrut, 1990, III, 620 Hakim, burada İbn Abbas’tan nakledilen rivayetin Buharî şartına göre sahih olduğunu belirtmiş, Zehebî de ona muvafakat etmiştir.

² “Dinini değiştireni öldürünüz” hadîsi “Müslüman bir kimsenin kanı ancak üç şeyden dolayı helal olur: Evli iken zinadan, adam öldürmekten ve dinini terkedip cemaatten ayrıldan” (Buharî, *Diyât*, 6; Müslim, *Kasâme*, 25) hadîsiyle birlikte düşünülmelidir. Burada sırf din değiştirmeye değil, cemaatten ayrılmaya vurgu yapılması dikkat çekicidir. Cemaat olgusu ise burada sırf dinî bir olgu değildir. Sosyal ve siyasî bir olgudur. Bu konuyu ele alan Ahmed Ebu Süleyman’ın yaklaşımı din değiştirme meselesinin zaman-mekan boyutunu açıklar mahcyettedir. Şöyle der: “İrtidat konusunun zaman-mekan unsuru, bazı yahudi grupların irtidat taktiğini (yani önce müslüman olmuş görünüp sonra onu topluca terketme) kullanılarak genç müslüman cemaat arasında anarşi ve zihin karışıklığına sebep olmayı amaçladıkları bir komployla ilgilidir. Bu kompo ile umulan sonuçların Kur’an’da anlatıldığı ayetler kayda değerdir: ‘Kitap ehlinde bazıları şöyle dedi: İnananlara indirilene günün başında inanın. Sonunda inkar edin ki, belki dönerler...’ (Al-i İmran, 72) İrtidat konusunda ilk İslamî tavır, gördüğümüz gibi din ve vicdan özgürlüğünü değil, müslümanlaştırma siyasetini bedevi kabilelere uygulamayı ve komployu boşa çıkarmayı hedef alıyordu...Geleneksel İslam siyasî düşüncesindeki inanç özgürlüğüne ilişkin kavram karışıklığı, Hz. Peygamber’in vahşi Arap kabilelerini müslümanlaştırma siyasetinin ardındaki esas sebepleri İslam düşünürlerinin anlamamalarından ortaya çıkmıştır. Bu düşünürler olayın cezaî yönünü ve Hz. Peygamber irtidatı kınadığında ilk müslümanların karşı karşıya buldukları güvenlik ihtiyacını farkedememişlerdir...İlk halife Hz. Ebu Bekir’e karşı başlatılan irtidat savaşının bir din ve vicdan özgürlüğü uygulaması ile alakası yoktu. Olay kısıtlamalar getiren siyasî ve sosyal otoriteye karşı her zamanki bedevi tepkisinden ibaretti. Bu, Hz. Ebu Bekir hükümetine zekat ödemeyerek Arabistan’ın yeni merkezî siyasî otoritesine karşı bir ayaklanmaydı”. Bkz. Ahmed Ebu Süleyman, *İslam’ın Uluslar arası İlişkiler Kuramı*, (çev. Fehmi Kuru), İstanbul, 1985, s. 118. Konuyla ilgili benzer görüşler için bkz. Hayrettin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, 1982, II, 775; Ahmet Yaşar, *İslam Ceza Hukukunda İdamı Gerektiren Suçlar*, İstanbul, 1995, s. 96; Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *DİA.*, VII, 473-474. İrtidat hadîsini kabul edilemez olarak değerlendirenler de vardır. Bkz. Hayri Kırbaçoğlu, “İslam’a Yabancı Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi”, *İslâmiyât* (2002) 5: 1, s. 125-132; bu makaleye yapılan bir eleştiri için bkz. Davud İltaş, “Yadsınan Gelenek: ‘İslam’a Yabancı Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi’ Yazısı Üzerine Eleştirel Mülâhazalar”, *Marife* (2003= 3: 1, s. 217-229).

2- Burada lafızlar mı, lafızcılık mı eleştirilmektedir? Bu durum o kadar açık değildir. Lafızcılık eleştiriliyorsa bu eleştiri makuldür. Ancak lafızlar eleştiriliyorsa, buna katılmadığımızı belirtmek isteriz. Çünkü bize ulaşan her ne varsa lafızlarla ulaşıyor. Bize ulaşanlar önce “söz”dü, sonraları “metne” dönüştü. Ancak her ikisinde de ortak olan dildir ve dil de -dil topluluğunun kendine yüklediği her türlü anlamla birlikte- kelime ve lafızlardan oluşmaktadır. Şayet “bir lafzı veya bir metni tek başına ele alarak hareket etmenin sakıncaları” kastediliyorsa, bu isabetli bir yaklaşımdır.

3- Gaye ve maksatlardan kasıt külli esaslar ise, bunun dilbilgisi kurallarından veya lafızlardan istinbat edilmesi gerektiğini söyleyen alimlerin isimleri tasrih edilmelidir. Külli esaslar, ayet ve hadîsler bir bütün olarak mütalaa edilerek ortaya konulmuştur. Özellikle Şatıbî bu işleme *istikra* adını vermekte ve külli esasların nassları bir bütün olarak araştırmak suretiyle tespit edilebileceğini vurgulamaktadır.

Sünneti mi anlamak yoksa esas ve prensipleri mi?

Yazar, anlama ve yorumlama açısından şerhlerin önemine değindikten sonra şöyle der:

“Ancak bütün bu çalışmalar sonunda Medine toplumu ve devleti içinde Hz. Muhammed’e sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlakî her sahada kılavuzluk eden esas ve prensipleri doğru anlamak için tam ve mütekamil bir metot tesis edildiği söylenebilir mi?”. (s. 2)

Eserin konusu hadîs ve sünnetin anlaşılmasıyla ilgili olduğuna göre “Hz. Peygamber’e her sahada kılavuzluk eden esas ve prensipleri doğru anlama yönteminden” bahsetmek ne anlama gelmektedir? Yoksa hadîs veya sünnet, esas ve prensiplere eşit midir? Şayet sünnetle, Hz. Peygamber’e kılavuzluk eden ilke ve prensipler kastediliyorsa, yeni bir tanımlamanın yapıldığı, yeni bir anlayışın ortaya çıktığı açıktır. Ancak en azından okuyucunun kafasının karışmaması için “klasik sünnet anlayışı budur, bizim anlayışımız şudur” şeklinde tasrihler yapılmalıdır. Yukarıdaki metne göre anlaşılmaya çalışılan şeyler ilke ve prensiplerdir, klasik anlamıyla hadîs ve sünnet değil. (Ancak kastedilen ilke ve prensipler ışığında hadîslerin anlaşılması olsa gerektir). Burada iki durum ortaya çıkmaktadır:

1- Hadîs ve sünneti anlamak için metot geliştirmek

2- Esas ve prensipleri doğru anlamak için metot geliştirmek

Yukarıdaki ifadelerin bu noktalarda açık olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca burada ve bir bütün olarak kitapta metodun “esas ve prensiplere” indirildiği söylenebilir. Gerçekten metot, “esas ve prensiplerden” mi ibarettir? Bununla birlikte esas ve prensiplerin kendisinin bir metot olup olmadığı da sorulmalıdır. Esas ve prensiplerin kendisi bir metot değilse, bunları doğru anlamak için bir metot inşa edilmesi gerekiyorsa, esas ve prensiplerin nasıl tespit edileceğine dair metodun çerçevesi ve ne olduğunun sarıh bir şekilde ortaya konması gerekmez mi?

Usûl-i Fıkıh ya da Çağdaş Anlambilim

Yazar’a göre “hadîs ilmi ve usûlü kendi içinde bir anlama ve yorumlama yöntemi geliştiremediği içindir ki, bilahare muhaddisler de fakih ve müfessirler gibi Hadîs ve Sünneti anlamak için büyük oranda usûl-i fıkıhın kural ve kaidelelerini kabul etmek durumunda kalmışlardır”. (s. 4) Yazarın ifadelerinden bir sebep-sonuç ilişkisinin varlığı anlaşılmaktadır. Sebep, hadîs usûlü içinde bir anlama ve yorumlama yönteminin geliştirilmediği; sonuç ise muhaddislerin usûl-i fıkıhın kurallarını kabul etmek durumunda kaldığıdır. Bu sebep-sonuç ilişkisi ne kadar isabetlidir? Muhaddisler usûl-i fıkıhı kabul etmek zorunda mı kaldılar yoksa hadîsler de dil temeline dayandığı için usûl-i fıkıhın hadîslere tatbiki doğal bir sonuç mu olmuştur? Ayrıca çeşitli ilim dallarının birbirinden yararlanabileceğini de vurgulamak gerekir. “Usûl-i fıkıhın kurallarını kabul etmek durumunda kalmaktan” ziyade hadîşçiler “usûl-i fıkıhtan yararlandılar veya onu kullandılar” demek tarihsel olarak daha uygun gözükmemektedir. İşin en önemli yanı bu eserde de dışarıdan bir ilimden, yani Anlambilim ve Yorumbilimden istifade edilmesidir. Bu durumda “hadîsin kendi içinde” bir anlama ve yorumlama metodu geliştirildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Usûl-İ Fıkıhın Hadîslere Tatbikinın Hem İmkânı Hem İmkansızlığı

Yazar bir yerde Taha Cabir Alvanî’nin “usûl-i fıkıh bir teşri kaynağı olarak sünnet ve hadîsi anlamaya kafi gelebilir, ancak bilgi, kültür ve medeniyetin tüm sahalarında sünnetten bir model olarak yararlanmak için kafi gelmemiştir” şeklindeki ifadelerini kullanırken hemen altında “usûl-i fıkıhın hadîslere tatbikini adeta imkansız kılan diğer bir husus...” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. (s. 4)

Alvanî’nin görüşleri tamamen isabetlidir. Zira usûl-i fıkıh her şey demek değildir. Zaten usûl-i fıkıhın böyle bir iddiası da yoktur. Fakat Alvanî’nin görüşlerini benimseyip ardından usûl-i fıkıhın hadîslere tatbikinın “adeta imkansızlığından” bahsetmek genellemelerin yol açtığı bir çelişki değil midir? Zira en azından şer’î bir hüküm bildiren hadîslere usûl-i fıkıhı uygulamak mümkün-

dür. Bilgi ve medeniyetin tüm sahalarında sünnetten bir model olarak yararlanmaya usûl-i fıkıh engel değildir. Usûl-i fıkıh yadsınmadan bu yönüyle sünnetten yararlanmak mümkündür. (Örnek için bkz. Yusuf el-Karadavî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, çev. Özcan Hıdır, İstanbul, 2001) Bugün ayrıca İlahiyat Fakültelerinde hadîs alanında yaptırılan konulu çalışmalar da sünnetin bilgi, kültür ve medeniyete ne tür katkılar sağlayabileceğini amaçlamakta ve ortaya koymaktadır.

Hikmet ile Hükmü Ayırmak

Yazar Maturidî'ye göre teemmül, tefekkür ve nazardan sonra oluşan bilginin fehm; bunlarla beraber istidlal, akletme ve hikmeti de ihtiva ediyorsa bunun fıkıh olduğunu belirtir. Sonuçta Maturidî'ye göre “fıkıhın amacı hikmettir”. Yazar buna karşılık fakihlerimizin hikmetten çok aynı kökten gelen hükm elde etme çabası içinde olduklarını söyler. (s. 14) Şüphesiz fıkıhın anlamı tarihinde değişikliğe uğramıştır. Kur'an'daki kullanımıyla sonradan kazandığı anlamlar farklıdır. Maturidî'nin çizdiği çerçeve Kur'an'ın çizdiği çerçeveye yaklaşmaktadır. Ancak fıkıh ilminde “fıkıh” denildiğinde daha dar bir anlam kastedilmektedir. Bu durumda dolaylı da olsa fakihleri hükm elde etme çabası içinde olmakla eleştirmek haksızlıktır. Zira zaten fakihin işi budur. Bununla birlikte hiçbir fakih hükmün hikmetinin anlaşılmasına karşı çıkmamıştır. Bunun tarihte ne kadar yerine getirildiği ise tartışılır.

Benzer bir yaklaşım istinbat kelimesi incelenirken de sergilenmiştir. Yazara göre istinbat kelimesini İslam Kültür Tarihinde daha çok fakihler kullanmıştır. İstinbat sonunda elde edilen anlam değil, hüküm olmuştur. İstidlal ve istikra kavramlarını istinbattan ayıran yazar, her üçünde ortak yönler bulunmakla birlikte son ikisinde aklın daha fonksiyonel olduğunu belirtmiştir. (s. 16)

Yukarıdaki ifadeler istinbat ve fakih gibi kavramlara olumsuz anlamlar yüklemiştir. Yazarın anlam arayışı peşinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak anlamı aramak veya yakalamak için hükmü aramayı yadsımak gerekmemektedir. Fakihin işi zaten hükmü aramaktır. Hüküm de anlamın içinde bir kategori değil midir? Anlamdan maksat daha genel bir mana ise o zaman “her anlamın/anlamanın bir hüküm aramak/istinbat etmek olmadığı, fakat her hükmün bir anlam/anlama olduğu” söylenebilir.

Yazar, istinbat, istidlal ve istikra kavramlarını aklın fonksiyonelliği açısından mukayese etmiştir. Oysa hepsinde aklın işleyişi farklıdır. Bu farklılık, onların ele aldıkları malzemeye değişik metotlarla yaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Bir mantıkçının, bir fakih gibi hareket etmesi gerekmez. Buna kullandıkları metotlar da imkan vermez. Ama her üç metodu kullananlar da eşit ölçüde akli fonksiyonel olarak işletmektedirler. Bununla birlikte üzerinde faa-

liyet gösterdikleri nesnenin türüne göre akıllar (aslında metotlar) farklılık arz etmektedir.

Başlıkların İçeriği ya da Usûlî Tabirleri Modern Tabirlerle Anlatmak

Yazar, İslam geleneğinde anlama ve anlatma ile ilgili kavramları işlerken bunları iki kategoriye ayırmıştır:

1- Bilgi edinme ve anlama ile ilgili kavramlar: Hıfz ve zabt, fehm ve va’y, fıkıh ve nazar, istinbat ve istihrac.

2- Açıklama ile ilgili kavramlar: Beyan ve tebyin, tefsir ve te’vil, delalet. (s. 10-24)

Bölümün başlığı “anlama ile ilgili kavramsal çerçeve”dir. Alt başlık ise anlama ve anlatma’dır. Ancak ikinci tasnifte “açıklama” geçmektedir. Bunlar aynı anlama mı gelmektedir? Bu konuda herhangi sarıh bir bilgi yoktur. Ayrıca “yorumlama” ile ilgili kavramların olmayışını neye bağlamak gerekir? Yoksa bu tasnife göre İslam geleneğinde sadece anlama ve açıklama ile mi uğraşmıştır?

Anlama ve açıklama arasında fark olduğu ifade edilmiştir. Buna göre açıklama anlamının sağlamasıdır. Anlamayı denetleyen nedensel açıklamalardır. (s. 17) Bu sayfaya kadar “anlama”nın herhangi bir tanımı yapılmamıştır. Dolayısıyla “açıklama”nın tanımını test etmek mümkün görünmemektedir.

Açıklamanın “anlamayı denetleyen nedensel açıklama” olduğu M. Aytül Kasaboğlu’nun *Sosyolojide Hermenötik Uygulamalar* adlı makalesinin dışında hangi İslamî kaynaktan geçmektedir? Burada “İslamî” deyişimizden maksat şudur: Açıklama kategorisine beyan, tebyin, tefsir, te’vil, delalet gibi İslamî metodolojilerde kullanılan kavramlar dahil edilmiştir. Bu durumda mezkur kavramların ifade ettiği şeyin “nedensel açıklama” olduğunu gösteren bir kaynağın bulunması gerekmez mi? Oysa açıklama kavramının pozitivist bilimlerin metodolojisi olduğu bilinmektedir. Zira bu metodolojide her şeyi neden-sonuç ilişkisinde gören determinist bir anlayış vardır. Zaten buna alternatif olarak sosyal bilimlerde anlama kavramı geliştirilmiştir. Nitekim yazar da anlama ve açıklama kavramlarının tabii ve beşerî bilimlerle ilgili olduğunun farkındadır. (s. 34) Dolayısıyla bu kavramların içi kültürel-tarihsel şartlarla doludur. Bunları olduğu gibi İslam geleneğindeki kavramları açıklamak için kullanmak ne derece isabetli olur?

Yazarın ifade ettiği gibi açıklama (tabii ilimlerdeki anlamı bir yana) nedensel sorulara başvurmak, anlaşılacak şeyin hakikat ile ilişkisini ifade etmek ise (s. 17) beyanın, te’vilin ve delaletin bu durumla ne alakası vardır? Yazarın ifade ettiği şey İslam geleneğinde daha ziyade hikmet kavramını çağrıştırmaktadır.

İşin bir başka yanı ileriki sayfalarda yazar “hikmetin anlama yöntemi içinde pek kullanılmadığını söylemesine” (s. 38) rağmen kendisi de “anlamla ilgili kavramsal çerçeveye” bu kavramı almamıştır. Bunun nedeni hikmet kavramının yaygın olarak kullanılmadığı ise, anlama yöntemimizde hıfz, zabt, va’y gibi kavramlar da fazla değil, hiç kullanılmamıştır.

Yazar, İslam geleneğinde anlama ve anlatma ile ilgili kavramları tasnif ederken “yorumlama ile ilgili kavramlar” şeklinde bir tasnif yapma gereği duymamıştır. Bunun nedeni açık değildir. Bu bölümde mezkûr usûlî tabirler anlama, anlatma ve açıklama kavramları çerçevesinde işlenmiştir. Sonraki bölümde ise “yorum ve yorumlamaya” değinilmektedir. Ancak “yorumlamaya” karşılık gelebilecek kavramlar üzerinde durulmamıştır. Bununla birlikte tefsir, te’vil ve delalet kavramları “açıklama ile ilgili kavramlar”; istinbat ve istihrac gibi kavramlar da “bilgi edinme ve anlama ile ilgili kavramlar” içinde mütalaa edilmiştir. Bu durumda, “bu tasnifin dayanağı nedir, İslam geleneğinde yorumlama ile ilgili kavramlar yok mudur? Yoksa yorumlama, açıklama mıdır?” gibi soruların cevabı verilmek durumundadır.

Mana Ve Anlam Kelimelerinin Ortaya Çıkardığı Durum...

Yazar, “Çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimde Anlama ile İlgili Kavramsal Çerçeve” adlı başlık altında bu kavramları inceledikten sonra Klasik Anlama Yöntemimiz ile Çağdaş Anlambilim ve Yorumbilimin Anlama yöntemini mukayese etmiştir. (s. 36-40) Yazar, ilk farkı manâ ve anlam kelimelerinin anlamlarından yola çıkarak ortaya koymaktadır. Buna göre manâ maksat demektir, yani bir kişinin bir sözden kastettiği yahut bir nesnenin ifade ettiği şeydir. Anlam ise bir kişinin bir sözden anladığı şeydir. Yani biri anlatılan diğeri anlaşılandır. (s. 36) Bu izahlarla ilgili herhangi bir dayanak zikretmemesi bir tarafa anlamın Türkçe’de böyle tanımlandığı gerçeklere aykırıdır. Bunu anlamak için şu tanımlara bakmak kafidir:

1- Anlam, bir kelime, söz, hareket veya işaretin ifade ettiği şey, mana. (Ahmet Fidan, vd. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara, 1995, I, 124)

2- Anlam, bir simgeyi kullananın gerçekte belirttiği şey. (Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara, 1995, s. 484)

Burada anlam söz, hareket ve işareti içine alacak şekilde geniş manada kullanılmıştır. Anlam bunların ifade ettiği şeydir. Şüphesiz, bunları anlayan bir özne vardır. Ancak anlam, öznenin anladığı şey değil, söz vb. simgeyi kullananın belirttiği veya söz vb. nesnelere ifade ettiği şeydir. Bu noktada anlam ile manâ aynı paydada birleşmektedir. Burada “anlamada öznenin hiç fonksiyonu yok mudur?” şeklinde bir soru sorulabilir. Elbette vardır, ancak bunun teorik tartışması başka bir konudur.

Genellemeler

Yine iki anlama yöntemi tavsif edilirken “biri anlatanı esas alır, diğeri anlatanı; birinde anlama anlatanın anladığıdır, diğesinde ise anlatanın anlattığıdır” (s. 37) şeklinde ifadeler kullanmıştır. Hemen altta “kısaca bizim geleneğimizde, özellikle dinî metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda daima anlatan esas alınmış, anlatılana kuşkusuz iman edilmiş, anlaşılardan da hep kuşku duyulmuştur” (s. 37) denilerek klasik usûlle ilgili olumsuz bir his uyandırmıştır. Hemen şunu belirtelim ki, “Esas” alınma açısından bu ifadeler doğrudur ve bunda yadırganacak bir yan yoktur. Zira anlaşılmaya çalışılan metinler dinî metindir ve bunu vazedenin maksadı anlaşılma zorunda olup iman edilmesi gerekenlere iman edilecek fiilî olarak uygulanması gerekenler uygulanacaktır. “Esas” alınma açısından dedik. Yani temelde bu doğrudur. Ancak tarihte hiç bir zaman inanç ve amel konuları ve bunları bizlere aktaran metinler “dokunulmaz iman metinleri” olarak telakki edilmemiştir. Tarihte belki de Allah’ın varlığı dışında tartışılmadık bir şey kalmamıştır.

Ayrıca çağdaş anlama yönteminde özneye vurgu yapıldığı bilinmektedir. Yazar da bunun farkındadır. Yazar yukarıdaki ifadeleriyle genellemelere gitmiştir. “Anlama anlatanın anladığıdır” ifadesi tam da “yapıbo-zumcu” teoriyi hatırlatmaktadır. Oysa çağdaş anlama yöntemleri de tek tip değildir. Hatta anlamada özneye yapılan aşırı vurguları eleştiren bir çok eser bulunmaktadır. En azından “yazarın niyetini” esas alan okuma tarzları vardır. Bundan olacak ki, mesela yapıbozumculuğu aşırı yorum iddiasından dolayı “hermenötik anarşi” olarak niteleyenler de söz konusudur. (Bkz. Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, America, 1990, s. 17) Bu nedenle “anlama anlatanın anladığıdır” mantığını dinî metinlere *mutlak* olarak uygulamak isabetli değildir.

Klasik usûlümüzü ifade etmesi bakımından “anlama anlatanın anlattığıdır” kalıbı doğrudur, ama eksiktir. Zira bu anlama faaliyetinde öznenin yok olduğu kastediliyorsa, vakıya ters düşülüyor demektir. Çünkü anlama anlatanın anlattığı ise, ayrıca anlatılana kuşkusuz iman edilmiş ise, farklı yorumların olmaması gerekmektedir. Bunu ise tarih tekzip etmektedir.

Sözün Bağlamından Koparılması

Yine yazar “kelamın kendisi mukaddes kabul edildiği için imali, daima ihmalinden evla görülmüştür” (s. 37) şeklindeki ifadelerle klasik usûlü olumsuzlamaya devam etmiştir. Burada kelamdan kasıt, Hz. Peygamber’in iradesi mi, yoksa bu iradeyi ortaya koyduğu lafızlar mıdır? Burada bir açıklık yoktur. Şayet kelamdan kasıt Hz. Peygamber’in iradesi ise bunu mukaddes kabul etmeye ne engel vardır? Şayet kelamdan kasıt, Hz. Peygamber’in kullandığı lafızlar ise bu lafızları kimin takdis ettiği tasrih edilmeli, ayrıca yaygın veya müsellem bir görüş olup olmadığı belirtilmelidir. Kur’an lafızlarının bile –onlara

hürmet gösterilmesi bir yana- mütevatir olduğu halde çoğunluk tarafından mahluk kabul edildiği dikkate alınır, ravilerin naklettiği lafızların kendinden menkul mukaddesliklerinin olduğu söylenebilir mi?

Bu durumda söz konusu olan Hz. Peygamber'in sözü ve onun anlaşılmasıdır. Bunun yanında “kelamın imalinin ihmalden evla olması” prensibinin kelamın mukaddes kabul edilmesiyle de alakası yoktur. Bu prensip, birbiriyle uyuşmaları da zıt manalı oldukları da söylenebilecek iki hadîs rivayet olduğu zaman yapılması uygun olan şeyin hadîslerin tezada değil, ittifaka hamledilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca bu prensip “her ne pahasına olursa olsun her hadîsle amel etmek” şeklinde yorumlanamaz. (Bkz. İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul, 1982, s. 74) Aslında dinî olsun veya olmasın tüm metinlerde ilk olarak yapılması gereken ve ilmî olan da budur. En dikkat çekici husus da yazarın zaman zaman kelamın imaline başvurmasıdır. (s. 46)

Yanlış Sonuçlar Doğuran Genellemeler

Yazar mukayeseye şöyle devam etmektedir:

“Çağdaş anlambilimde anlama çift kutuplu zihinsel çağrışımdan ibarettir. Yani anlama tamamen zihinseldir. Oysa klasik anlama yöntemimizde anlamın metafizik bir boyutu da vardır. Çağdaş anlambilimde mistik yöntem, hayali sıçrama veya sezgisel anlam denilen şey, İslam geleneğinde keşf, inşirah ve ilham kavramlarıyla ifade edilmiştir...Bizde fehm ve fıkıh kavramları zihinden çok kalple ilintilidir. Zihin merkezli bir anlamaya karşılık kalp ağırlıklı bir anlamadan söz edilebilir”. (s. 38)

Yukarıdaki ifadede bazı hususlar anlamayı zorlaştırmaktadır. Çağdaş anlambilimde anlama tamamen zihinsel ise bunun ardından tekrar “mistik yöntem, sezgisel anlam” ifadelerinin kullanılması karışıklığa yol açmaktadır. Zihinsel olanı “mistik yöntem, sezgisel yöntem” gibi tabirlerle karşılamak isabetli midir? Şayet bu tabirlerden kasıt, zihinsel olanın Batı’da bunlarla ifade edildiği ise o zaman zihinsel olan ile bizdeki keşf ve ilhamın aynîleştirilmesi karışıklığa yol açacaktır. Yazarın “Oysa” şeklindeki başlangıcı çağdaş anlambilimle klasik anlama yöntemimiz arasındaki bir farkı ortaya koymaktadır. Ancak daha sonra zihinsel olanın mistik yöntem gibi bir tabirle tekrar karşılanması, bunun da bizdeki keşf ve ilhama tekabül etmesi bu farkı ortadan kaldırmaktadır. Bunun için ya anlambilimdeki anlamın zihinsel süreç olduğunda ısrar edilmelidir ya da mistik, sezgisel anlam denilen şeyin aslında zihinsel olduğu özellikle vurgulanmalıdır.

Ayrıca yazar burada da genellemelere gitmiştir. Bir kere çağdaş anlama yönteminin neyle mukayese edildiği muğlaklaşmıştır. Usûl-i fıkıhla mı yoksa tasavvufla mı mukayese edilmektedir? Böyle bir ayırım yapmadan “klasik anlama yöntemimiz” ifadesi kullanılırsa, her ikisini de kapsayıcı olur. Bu durum-

da “kalp ağırlıklı bir anlama” usûl-i fıkha taban tabana zıt olur. Zira usûl-i fıkıh kelimenin tam anlamıyla zihinsel (ama İslamî) bir anlamadır. İşin dikkat çeken bir tarafı da klasik yöntemin kalp merkezli bir anlama olduğu iddia edilirken fehm ve fikh kelimelerine referansla Kur’an’ın kaynak gösterilmesidir. Oysa bu kelimelerin kalp ağırlıklı bir anlamayı ifade etmesi Kur’an’ın kullanımına göre değildir. “Klasik yöntem” denildiğine göre fikhın vb kelimelerin burada kazandığı anlam dikkate alınmalıdır.

Ayrıca “fehmin kalp ağırlıklı bir anlama’yı ifade etmesi, “fehmin, daha çok dilsel bir anlamadır, sadece lafızların dildeki anlamını kavramaktır” (s. 11) şeklindeki tanımlamayla nasıl bağdaştırılacağına üzerinde durulmalıdır. Zira kalp ağırlıklı bir anlama ile dilsel bir anlama birbirine tamamen zıttır.

Yine Sözü Bağlamı

Yazar, ehl-i re’y ve ehl-i hadîsi mukayese ederken İbn Vehb’in bir sözüne dayanarak İmam Malik’in hadîsler karşısında seçmeci bir tavır takındığını ifade etmiştir. İbn Vehb şöyle demektedir: “Eğer Allah beni Malik ve Leys ile kurtarmasaydı, sapıttırdım”. “Neden?” diye sorulunca da şu cevabı vermiştir: “Çok hadîs topladım, şaşırıp kaldım. Hadîsleri bir bir Malik ve Leys’e arzederdim, onlar bana şunu al, şunu terket derlerdi”. (s. 56) Önce “seçmeci tavır”dan ne kastedilmektedir diye sorulmalıdır. Şayet “hadîsleri reddetmek” kastediliyorsa –ki günümüzde bu anlamda kullanılmaktadır- rivayetin bunu yansıtmadığını düşünüyoruz. Zira rivayetin bağlamı farklıdır. Bir rivayete göre İbn Vehb hadîslerin ve rivayetlerin ihtilafını zikrettikten sonra “Malik ve Leys olmasaydı sapıttırdık” demiştir. (Bkz. İbn Ebi Hatim, *Kitabu’l-cerh ve’t-ta’dil*, Beyrut, 1953, I, 122; İbn Ebi Zeyd, *Kitabu’l-cami’*, thk. Abdulmecid Türkî, Beyrut, 1990, s. 150) İbn Vehb’in elinde bir çok hadîs vardır, hadîslerin nasıl değerlendirileceği konusunda bir fikri yoktur. Çünkü hadîsleri değerlendirmek fakihin işidir. Fakihin “terket” dediği hadîsler “murdud veya mevzu hadîs” değil, bir takım sebeplerle amel edilmeyen hadîslerdir. Bu sebepler nasih-mensuh, mutlak-mukayyed, âmm-hâss, mücmel, Medine ameline arz vs. bir çok unsuru içermektedir. Şayet “seçmeci” tavrıyla, “çeşitli sebeplerle hadîslerle amel etmemek” kastediliyorsa, bu doğrudur. Hem İmam Malik hem Ebu Hanîfe hem de başka alimler çeşitli sebeplerle bazı hadîslerle amel etmeyi terketmişlerdir. Bununla birlikte bir fakihin bir hadîsle amel etmemesinin, tüm fakihlerin o hadîsle amel etmemesi veya o hadîsin reddedilmesi anlamına gelmeyeceği vurgulanmalıdır.

Ehl-i Hadîsin Ortaya Çıkması Üzerine

Yazar, ehl-i hadîsle ilgili şu ifadeleri kullanır:

“Anlama yöntemi olarak lafızların zahirine sarılan ehl-i hadîsin ortaya

çıkması hicri II. asrın sonlarına tekabül eder. Fazlur Rahman'a göre de geniş kapsamlı hadis hareketi, birinci asrın sonunda başlamakla birlikte hadîsin ezici bir halk hareketine dönüşmesi ikinci asrın sonlarında gerçekleşmiştir". (s. 57)

Yukarıda iki cümle vardır. Biri ehl-i hadîsten, diğeri hadîsten bahsetmektedir. Yazar, ehl-i hadîsle ilgili bilgiyi Fazlur Rahman'ın sözleriyle desteklemiştir. Ehl-i hadîsin II. asrın sonlarında ortaya çıkmasıyla ikinci asrın sonlarında hadîsin ezici bir halk hareketine dönüşmesi arasında ne tür bir alaka vardır? Zira Fazlur Rahman bu ifadeleri hadislerin çoğunun uydurulması veya onun belirttiği daha hafif bir ifadeyle formüle edilmesi (bkz. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara, 1995, s. 90) bağlamında söylemiştir. Şayet hadîslerin uydurulması hareketiyle ehl-i hadîsin bir ilişkisi varsa bu ilişki makul kabul edilebilir. Ancak burada ehl-i hadîsten bir anlama yöntemi savunucuları olarak bahsedilmektedir. Bizatihi hadîsle veya hadîs hareketiyle herhangi bir ilgileri yoktur.

Şüphesiz (genelleştirmemek kaydıyla) ehl-i hadîsin de uydurma hareketine bulaştığı söylenebilir. Bunların teşhisiyle ilgili tarihte büyük çabalar ortaya konmuştur. Bu, mezkûr çabaların bittiği her şeyin halledildiği anlamına gelmez. Ancak yukarıdaki ifadeler ehl-i hadîsin günah keçisi durumuna düşürüldüğünü ortaya koymaktadır. Sanki hadîsle ilgili ne kadar olumsuzluk varsa, bunlar ehl-i hadîsin başının altından çıkmıştır. Geniş kapsamlı hadîs hareketi ne demek? Hadîsin ezici bir halk hareketine dönüşmesi ne anlama geliyor? Şayet bununla ilk dönem Irak'ında şianın da etkisiyle ortaya çıkan uydurma hareketi kastediliyorsa, bunu kayıtlamak gerekmez mi? Bütün bir ilk dönemi töhmet altına bırakacak bu ifadeler ne anlama gelmektedir?

Bunlara ilaveten yazarın ehl-i hadîsin çıkışını II. asrın sonları olarak belirlemesi, -şayet II. asrın sonlarını 175'den sonra alırsak- ehl-i hadîsten olarak zikrettiği bazı alimlerin vefat tarihleriyle çelişmektedir. Süfyan es-Sevrî (ö. 161), Hassan b. Atiyye (ö. 120), Süleyman b. Tarhan (ö. 143) ve Evzaî'nin (ö. 153) vefat tarihleri (s. 61-62) ehl-i hadîsin II. asrın başlarında ortaya çıktığını göstermektedir.

Biraz Mübalağa...

Yazar Şafîî'nin sünnet ve hadîsi anlama yönteminden bahsederken "hadîs metinlerinin kanun metni gibi kabul edilip lafzın delalet yollarından hareketle harf harf değerlendirilmeye başlanması Şafîî ile olmuştur" demektedir. (s. 65) Bir kere hadîsleri kanun metni gibi ele almanın başlangıcını tespit etmek zordur. Şayet bununla hadîsleri fikhî ahkâmın malzemesi olarak değerlendirmek kastediliyorsa, Şafîî'den önce pek çok kimse bu işi yapmıştır. Eğer bununla hadîslerin zahirleriyle amel etmek kastediliyorsa, yine Şafîî'den önce böyle

yapanlar hatta ashab içinde böyle olan kimseler vardır. Mesela yeri geldikçe lafzın zahirinden başkasını kabul etse veya istihsan gibi bir delille hareket etse bile Ebu Hanife'nin hadîsleri bir kanun metni gibi kabul edip lafzın delalet yollarına başvurmadığını söylemek mümkün değildir. Zira Ebu Hanife bir fakihtir ve hadîslere bu açıdan yaklaşmak durumundadır. Ancak hadîslere yaklaşan bir fakih değil de, bir sufî olsa varılacak sonuçlar elbette farklı olacaktır. Bir sufi tamamıyla kanun metni olarak değerlendirilebilecek bir hadîsten bir ahlak öğretisi çıkarılabilir. Bu da onun ilgi alanıyla alakalı bir şeydir.

Ayrıca harf harf değerlendirmenin nasıl bir şey olduğu da açık değildir. Bu ifade olsa olsa mübalağadır.

Ehl-i Hadîsle İlgili Yargılar ve Medine Ameli

Hemen belirtelim ki, ehl-i hadîsin ilk dönem itibariyle sadece rivayetlerle uğraştığı, onun anlamı üzerinde durmadığı, ehl-i re'y ile bu noktada çatışmaya girdiği doğrudur. Ancak bütün bunların o ilk dönemin nazik şartları içinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İnsanın aklına “ehl-i hadîsin rivayetler konusunda hassas olması sünnetin doğru nakledilmesi açısından hiç mi faydalı olmamıştır?” gibi bir soru geliyor.

Yazar ehl-i hadîs ile sadece rivayet ile uğraşanları değil, hukukî ve itikadî tüm meseleleri hadîsler üzerine bina etmek isteyen, Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamaya sünnet, onun dışında her şeyi bid'at olarak değerlendiren kimseleri kastettiğini söylemektedir. (s. 57) Burada beyan edilen iki yargıyı birbirinden ayırmak gerekir. Hukukî meseleleri (kısmen itikadî konuları ama özellikle Allah'a vs. iman gibi olmayıp kabir azabı, şefaet, mizan, sırat vs. gibi inanç konuları -teorik olarak olmasa da- patikte) şu veya bu şekilde yorum farklılığı olsa bile hadîsler üzerine bina etmeyen alimler kimlerdir? Bu yargıya göre Tahavî, Hattabî, İbn Abdilberr, Kadı İyad, İbn Teymiye, İbnu'l-Kayyim, İbnu'l-Cevzî, İbn Hacer, Aynî, Şevkanî vs. (farklı yönleriyle birlikte) hadîsçi değil midir yoksa bunları hukukî meseleleri hadîslere dayandırma taraftarı kabul etmeyecek miyiz? Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamaya sünnet, onun dışında her şeyi bid'at olarak değerlendirme konusunda ise çeşitli tartışmalar vardır. Ehl-i hadîsin bu noktada şekilci davrandığı doğrudur.

Şimdi yazardan ehl-i hadîsle ilgili üç alıntı yapmak istiyoruz: “Gerek fakihlerden gerek kelamcılardan gerekse kendi meslektaşlarından ehl-i hadîse yöneltilen bu eleştiriler, olumlu etkilere yol açmış, onları daha önce sadece rivayeti ile uğraştıkları hadîslerin anlamları üzerinde düşünmeye sevketmiştir”. (s. 60) “Ehl-i hadîs yoğun çabalarına rağmen müstakil bir mezhep olarak kendisini kabul ettirememiş, ancak bünyesinden üç ayrı mezhep çıkarmıştır”. (s. 61) “Ehl-i hadîsin gerek topladıkları rivayetlerle gerekse bu rivayetlere ters düşen her türlü düşünceye karşı başlattıkları mücadele ile bir baskı grubu oluş-

turduktan sonra fıkıh ile uğraşanların hareket serbestisi azamî oranda ortadan kalkmıştır. Irak ve Medine ekollerinden sonra gelenler fikhî mezhepler Ehl-i hadîsin etkisi altında gelişmiştir". (s. 62)

Buna göre;

1. Fakih ve kelamcıların ehl-i hadîse yönelttikleri eleştiri; ehl-i hadîsin bir başkasını eleştirmesi baskı olmaktadır.

2. Ehli hadîsin müstakil bir mezhep olarak kendini kabul ettirmeye yönelik teşebbüsü nasıl olmuştur? Mesela Mutezile kendini kabul ettirmek için siyaseti bir araç olarak kullanmıştır. Ehl-i hadîs bu noktada neyi kullanmıştır?

3. Aynı şekilde ehl-i hadîs nasıl bir baskı uygulamıştır? İnsan topladığı rivayetlerle nasıl baskı kurmaktadır? Mesela ehl-i hadîs mihne olaylarının bir benzerini diğer düşünceleri bastırmak için gerçekleştirmiş midir?

4. Ehl-i hadîs bir türlü kendini topluma kabul ettiremediyse, nasıl olur da fıkıh ile uğraşanların hareket noktası azamî oranda ortadan kalkar, nasıl olur da kendinden sonra gelen ekolleri etkileyebilir?

5. Son olarak şayet ehl-i hadîs yine de bin yıllık bir süreci etkileyen bir girişim başlatmış ve bu toplumda da kabul görmüşse, tebrik etmekten başka ne yapabiliriz!

Ehl-i hadîsin ayırıcı vasıflarını zikreden yazar, bu vasıfları beş maddede toplamıştır. İkinci maddeye göre ehl-i hadîs, hadîs ve sünneti aynı kabul etmiş; Hz. Peygamber'den gelen her şeyi hadîs ve sünnet olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple Medineli'lerin ameli gibi pratik uygulamalara bakarak hadîsleri terketmek söz konusu olamaz. Yazar, beşinci maddede, Irak ve Medine ekollerinden sonra meydana gelen fikhî mezheplerin ehl-i hadîsin etkisi altında geliştiğini belirtmiştir. (s. 62-63)

Öncelikle şu husus belirtilmelidir ki, tarihi süreçte Medine ekolünün ehl-i hadîs içinde mütalaa edilmesi yaygın bir kanaattir. Medine ekolünün, Medineli'lerin amelini esas alarak bazı hadîslerle amel etmeyi terketmesi, onları ehl-i hadîsin dışına çıkarmaz. Hatta bazen ayete muhalif diye bir hadîsi eleştirmeleri de onları ehl-i hadîsin dışına çıkarmaz. Çünkü ehl-i hadîsin rivayetlere olan düşkünlüğünü bunlarda da görmek mümkündür. Hatta o kadar ki, Medine eko-

lu sahabe ve tabiun rivayet, fetva ve görüşlerine çok önem vermişlerdir.³ Malik’in *Muvatta*’na şöyle bir göz atmak bunu anlamak için kafidir.

Malik’in şu ifadesini ehl-i hadîs düşüncesinin dışında anlamak mümkün müdür?: “Resulullah ve ondan sonra yönetici olan kimseler, sünnetler ortaya koymuştur. Onları almak Allah’ın Kitab’ını tasdiktir, Allah’a itaati tamamlamaktır, O’nun dinini kuvvetlendirmektir. Onlarla amel eden kimse doğru yoldadır. Onlara yardım eden kimseye yardım olunur. Onlara muhalefet eden kimse mü’minlerin yolundan başkasına uymuş olur”. (Hatîb el-Bağdadî, *Şerefu ashâbi’l-hadîs*, thk. M. Said Hatipoğlu, Ankara, 1991). Malik’in bunun yanında sünnete bağlılığıyla ve sünnet varken kendi görüşünün bir anlam ifade etmeyeceğiyle ilgili sözleri de vardır. Yine Malik’in itikadî düşünce olarak ehl-i hadîsle örtüşen bir çok görüşü de bulunmaktadır. Kaderiyyenin insanların en şerlisi olması, imanın söz ve amel, artar ve eksilir olması, Kur’an’ın Allah’ın kelamı olup mahluk olmaması, istiva gibi müteşabihler hakkında soru sormanın bid’at, onlara imanın vacib olması, Allah’ın kıyamet günü görülecek olması gibi görüşler Malik’e aittir. (İbn Ebi Zeyd, *Kitabu’l-câmi*’, thk. Abdulmecid Türkî, Beyrut, 1990, s. 153, 154, 155)

Ayrıca Medineli’lerin ameli gibi bazı uygulamalara bakarak hadîslerin terkedilmesine karşı çıkmak ehl-i hadîs olmayı gerektiriyorsa, Hanefileri de ehl-i hadîs içinde saymak gerekecektir. Çünkü İmam Muhammed, *Kitabu’l-hucce ala ehlil-Medine* adlı eserini Medine ekolüne karşı yazmış ve bir çok noktada Medineli’lere karşı hadîslerden delil getirmiştir. İlginçtir ki, yazar da İmam Muhammed gibi Hanefilerin ikinci kuşağının “ehl-i hadîsten gelen eleştirilere cevap vermekle uğraştığını” söylemektedir. (s. 61) Aynı şekilde Ebu Yusuf da “kimin ortaya koyduğu belirsiz olan bir uygulamaya karşı hadîslerin terkedilemeyeceğini” ifade etmiştir. Bir ehl-i hadîs olarak nitelenen Şafiî de benzer gerekçeyle Medine ekolünün tavrını eleştirmiştir. Dolayısıyla Şafiî ile Hanefiler *bu açıdan* ortak paydada buluşmaktadırlar.

Bütün bunlar tarihteki kişileri ve grupları çok net ve kesin çizgilerle birbirinden ayırmanın güçlüğünü, bunun ötesinde bu grup ve kişileri birbirine karşı göstermenin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

³ İbnu’l-Kayyim’in ifadesine göre Mâlik, mürsel, munkatî’ hadîsi, belağî rivayetleri ve sahabe sözlerini kıyasa tercih ederdi. Bkz. *İlamu’l-muvakkîn*, (thk. M. Mu’tasım Billah), Beyrut, 1996, I, 39. Ancak Mâlik’in hadîslere, geçmiş rivayetlere, bilgilere ve hükümlere önem vermesi sebebiyle ehl-i hadîsten kabul edilmesi, ictihad etmediği ve re’yini kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Mâlik’in kendine ait bir çok fetvası bulunmaktadır. Bu nedenle olacak ki İbn Kuteybe onu “ashabu’r-re’y” içinde mütalaa etmiş (*el-Ma’arif*, thk. Servet Ukkâş, el-Hey’etu’l-Mısıryye, 1992, s. 498), İbn Rüşd, onun re’y ve kıyasta emiru’l-mü’minin olduğunu belirtmiştir. (Bkz. Nezir Hamdan, *el-Muvattât li’l-İmam Mâlik*, Dımeşk, 1992, s. 234) Belki de bu nedenle onu ehl-i hadîsin fakihleri arasında mütalaa etmek en isabetli yoldur. Zaten ilk dönem alimleri için sadece “şu vasfa sahiptir” şeklinde hüküm vermek oldukça zordur.

İbn Hibban'ı Anlamak

Yazar'a göre ehl-i fıkıh bilhassa Şafî ile birlikte hadîsleri birer delil olarak kabul etmiş ve bu metinleri birer kanun metni gibi tahlil etmeye başlamıştır. Anlamak değil, hüküm çıkarmak esas alınmıştır. Bu ifadelerin hemen yukarısında İbn Hibban'ın tasnif döneminden sonra ilk defa anlamayı esas alarak bir eser vücuda getirdiğini, hadîsleri anlam kategorilerine göre kısımlara ayırdığını belirtmiştir. (s. 69) Yazarın anlam kelimesine farklı bir mana yüklediği anlaşılmaktadır. Buna göre hüküm çıkarmak anlamak değildir. Bize göre anlamak ile daha geniş bir mana kastediliyorsa karışıklığa meydan vermemek için "hüküm çıkarmak anlamanın bir yönüdür" denilmesi daha uygun olurdu. Yukarıda bahsedilen İbn Hibban'ın anlam kategorileri şunlardır:

- 1- Hz. Peygamber'in emirleri (evamir)
- 2- Hz. Peygamber'in nehiyleri (nevahî)
- 3- Emir ve nehiy niteliği taşımayan haberler (ahbar)
- 4- Hz. Peygamber'in mübah kıldığı hususlar (ibahat)
- 5- Hz. Peygamber'in fiilleri (ef'al)

Yazar'a göre bunlar anlam kategorileridir. Buna göre bu kategorilerin hüküm kategorisi olmaması gerekir. Ancak üçüncü madde hariç diğer maddelerin hepsi hükümle alakalıdır. Dolayısıyla İbn Hibban da diğer alimler gibi hükümle ilgilenmiştir. İbn Hibban'ın diğer alimlerden farkı açık bir şekilde bu maddelerin altına bir çok madde koyması ve bunu sistemleştirmesidir. Bu alt maddelerin çoğu belagat ve mantık ilmiyle ilgilidir. İbn Hibban bunları mesela bir emrin vucüb veya teşvik emri olup olmadığı gibi durumları ayırt etmek için kaydetmiştir. Şimdi bu kategorilere İbn Hibban'ın eserinden bazı örnekler vermek istiyoruz:

1- Kişinin, karılarını bir gusülle dolaşmasının mübah olması (*el-İhsan fi takribi Sahihi İbn Hibban*, Beyrut, 1988, IV, 7)

2- Kişinin sesini Kur'an'la süslemesinin mübah olması (*İhsan*, II, 25)

3- Cuma guslünün farz olduğunu gösteren haber (*İhsan*, IV, 30)

Cuma guslüyle ilgili emrin bilinen bir sebepten dolayı nedb emri olmasına delalet eden haber (*İhsan*, IV, 31) Eserde bu tip, yani önce vucüb emri sonra onun nedb veya irşad emri olduğunu gösteren bir çok bab başlığı bulunmaktadır.

4- Bir kişinin eti yenen hayvanın tezek ve bevlinin isabet ettiği yerde namaz kılmasının cevazı (*İhsan*, IV, 226)

5- Bevl ve kaza-i hacet anında kıbleye dönmekten zecr (*İhsan*, IV, 263)

Zikrettiğimiz bu lafzın umumunu tahsis eden haberin zikri (*Ihsan*, IV, 264)

Bunlar sadece bir kaç örnektir. Bu örneklerde İbn Hibban’ın bir fakih gibi hareket ettiği ve hükümle ilgilendiği ortaya çıkmaktadır. Bunların dışında ayrıca hükümle ilgili olmayan haberler de nakletmiştir. “Emir ve nehiy niteliği taşımayan haberler” bölümü bununla ilgilidir. Ancak çoğu kere bunlarla ilgili herhangi bir açıklama yapmamış ve bunlar bir rivayet olarak kalmıştır.

Yukarıda zikredilen emir ve nehiy sigalarının çeşitleri belagat ilminin konusudur. Dolayısıyla hükümle ilgilenen diğer alimler de bunları bilmek durumundadır. Onların kitap bazında bu şekilde bir sistematığe sahip olmamaları, bunlardan habersiz olduklarını ya da bunları bilmediklerini göstermez. Sonuç olarak İbn Hibban’ın hadîsleri anlama konusunda sistematik bir taksim yaptığını, ama yeni bir anlayış veya zihniyet getirmediğini söyleyebiliriz.

Şerhler Üzerine Birkaç Not

Yazar, şerhlerle ilgili olarak şunları söyler:

“Şarihlerimiz anlama faaliyeti bakımından küçümsenmeyecek muazzam bir çaba sarfetmekle beraber müstakil bir anlama yöntemine sahip değillerdir. Onlara açıklama ve izahlarında rehberlik eden iki husus vardır: Dilbilgisi kuralları ve Usûl-i fıkhnın kaideleri. Oysa ileride de ele alacağımız gibi Arap dilinin yapısı, Hz. Peygamber’in kullandığı üslup, hadîslerin dili, hadîslerin mana ile rivayeti, ravilerin dilbilgisi vs. gibi bir çok husus hadîslerin anlaşılması için müstakil bir yöntem muhtaç olduğumuzu ortaya koymaktadır”. (s. 78)

Şarihlerin müstakil bir anlama yöntemine sahip olmadıkları doğrudur, ancak bu bir nakısa değildir. Çeşitli ilimlerin yardımıyla yüzyıllarca hadîslerin anlaşılmasına katkıda bulunmuş ve bu yöndeki ihtiyacı karşılamışlardır. Bugün farklı bir durumla karşı karşıya isek buna uygun metotlar geliştirmek bizim görevimizdir. Böyle bir metot geliştirmek için eskiyi olumsuzlamanın fazla bir anlamı yok diye düşünüyoruz.

Şerhlere rehberlik eden sadece dilbilgisi unsuru mu yoksa bununla birlikte dil unsuru mu? Dilbilgisi sarf-nahiv kurallarından ibaret bir gramer toplamıdır. Ama dil ise bütün bir toplumun kültür ve zihniyetinin kodlandığı şifredir. Dil çeşitli anlatım tarzlarını içinde barındırır. Bu şekilde anlaşılabilen dilin yapısını şarihlerin bilmediğini, dolayısıyla bu yapıya uygun olarak hadîsleri anlamaya dikkat etmediğini söylemek mümkün mü? Mesela Aynî, Buharî şerhinin başında şöyle demektedir: “Hz. Peygamber’in sözleri Arapça’dır. Hakikat, mecaz, kinaye, sarih, âmm, hass, mutlak, mukayyed, mahzuf, muzmar, mantuk, mefhum, iktiza, işaret, ibare, delalet, tenbih ve ima gibi çeşitli yönleriyle Arap ke-

lamını bilmeyen kimse hadîs ilminden uzaktır”. (Bkz. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, Mısır, 1972, I, 11) Ayrıca şerhlerin sünneti bilgi ve medeniyete kaynaklık eden bir unsur olarak da mütalaa ettiklerini vurgulamalıyız. Zira onların her hadîsin sonunda o hadîsten bir çok anlam çıkarmaları, bu anlamların sadece ahkamla ilgili olmayıp usûl kaidelerinden adaba kadar bir çok şeyi içermesi sünneti bilgi, kültür ve medeniyetin kaynağı olarak değerlendiklerinin en somut delilidir.

Şarihler, (metodik anlamda olmasa da pratik olarak) yukarıda sayılan durumların hepsini dikkate almışlardır. Hadîslerde kullanılan üslubu, hadîslerin dilini, hadîslerin mana ile rivayetini vs. dikkate almışlardır. Ancak her şarihin bunları tek tek yaptığını, aynı sonuca vardığını ve her şarihin bunları her hadîse mükemmel bir şekilde uyguladığını söylemek zordur.

Usûl-i Fıkıh ve Sünnet

Yazar, usûl-i fıkıhın sünnete nasıl baktığını işlediği bölümde onun terğib-terhib hadîsleri de dahil bütün hadîsleri, kanun metni gibi ele aldığını belirtir. Ardından Taha Cabir Alvanî'nin daha önce de değindiğimiz “usûl-i fıkıhın teşriî kaynağı olarak sünneti anlamada kafi gelebileceğine, ancak bilgi, kültür ve medeniyetin tüm alanlarında ondan yararlanmak için kafi gelmeyeceğine” dair sözlerine atıfta bulunur. (s. 139) Sonra sünnetin bir asl mı bir delil mi yoksa bir hüküm mü olduğu tartışmalarına değinerek kelamcı, fıkıhçı ve usulcülerin anlayışlarını ortaya koyar ve usulcülerin bu konuda ciddi bir kavram kargaşasına sahip olduğunu ifade eder. (s. 141) Son olarak kendi meramını şu şekilde özetler: “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. (s. 142)

Burada işaret edilmesi gereken nokta şurasıdır: Usul-i fıkıh (eser boyunca) eleştiriliyor, ancak diğer taraftan Alvanî'nin sözüne atıfta bulunularak usûl-i fıkıhın bir teşriî kaynağı olarak sünneti anlamaya kafi gelebileceği belirtiliyor. Usûl-i fıkıh sünnete bakış açısını ortaya koymuştur. Önce bu kabul edilmelidir. Kabul edilmiyorsa bunun eleştirisi yapılmalıdır. Aksi takdirde hem eleştiri hem de yeterli görme aynı anda bulunmuş olacaktır. Bize göre usûl-i fıkıhın hadîsleri teşriî bir delil kabul etmesi, hadîslerden bilgi, kültür ve medeniyete kaynaklık eden bir şey olarak yararlanmamıza, hatta bu konuda metotlar geliştirmemize münafi değildir.

Usul-i fıkıhın *bütün* hadîsleri kanun metni gibi ele alması pratik yönüyledir. Zira her tür yargının hukukî boyutu bulunabilir. Bu da fıkıhçıların faaliyet alanıdır. Zaten belki de en hassas nokta burasıdır. Önemli olan varılacak neticenin gerçekten hukukî olup olmadığının ortaya konulmasıdır. Teorik olarak usûl-i fıkıh şer'î bir hüküm teşkil eden hadîslerle ilgilenir. Zaten yazar da usûl-i fıkıhın itikadî ve ahlakî hükümlerle uğraşmadığını (s. 139); ayrıca kıssa, mesel ve

hikemin usûl-i fikhın ilgi alanının dışında kaldığını belirtmiştir. Bu durumda usul-i fikhın kendi alanını belirlediği söylenebilir. Ancak pratik olarak (buna fakihler ve hadîs şarihleri de dahildir) şer’î bir hüküm ifade etmeyen bir hadîsten de şer’î bir hüküm çıkarıldığı vakıadır. Bu ise gerçekten eleştirilmesi gereken bir durumdur.

Sünnetin bir asl mı, bir delil mi yoksa bir hüküm mü olduğuna yönelik tartışmaları “ciddi bir kavram kargaşası olarak” nitelemek yerine bu durumun sebeplerini ortaya koymak daha isabetli olurdu. Zira sünnetin bu şekilde kabul edilmesi bakış açılarıyla ilgilidir. Herkes durduğu yerden sünnete bakınca böyle bir tablo ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli delili yazarın da durduğu yerden sünnete bakınca onu farklı bir anlamda “Asl” kabul etmesidir. Aslında bu tanımlamalar sünnetin mahiyetine bir hanel getirmedikten ve tek doğru kabul edilmedikten sonra doğal karşılanmalıdır. Ancak yazarın sadece kendi bakış açısını “doğal” kabul ettiği anlaşılmaktadır. Sünnetin farklı ilim dallarında farklı şekilde tanımlanmasına da bu açıdan yaklaşılmalıdır. Zira onlar da durdukları noktadan sünnete bakmaktadırlar.

Son olarak yazarın “sünnetin sadece bir teşrî delil değil, medeniyete kaynaklık eden bir Asl olduğu” şeklindeki görüşlerine katılıyoruz. Ancak tekrar ifade edelim ki, usûl-i fikh, sünnetin medeniyete kaynaklık eden bir asl olmasına münafi değildir. Aslında bunu yazar “sadece” kelimesiyle kendisi de ortaya koymuştur. O zaman geriye yalnızca bir karar vermek kalıyor.

Anlamak ya da İstinbat Etmek

Usûl-i fikhla ilgili yorumlarına devam eden yazar onun icmalî delillerden amelî hüküm istinbat etmeyi hedeflediğini belirtir. Ona göre anlamak ile istinbat etmek aynı şey değildir. Zira anlama teoriktir, istinbat ise pratiği ortaya koyar. Ardından yazarın kıssa, mesel ve hikem gibi unsurların usûl-i fikhın ilgi alanının dışında kaldığını belirtmesinden anlamının bunları da kapsadığı görülmektedir. Akabinde yazar, istinbat için somut bir metin gerektiğini, istinbatın belirli gayelerle lafza yöneldiği yani hüküm çıkarmayı esas aldığı için lafzın sınırlarını zorlayacağını ve ona ifade etmediği bir anlam yükleyeceğini belirtir. Yazar’a göre bu, dün olduğu gibi bugün de problem oluşturmaktadır. Yazar bu konuda Musa Carullah’ın hadîs şarihlerini eleştirdiğinden bahseder. Ona göre hadîs şarihleri mümkün olduğu kadar istinbatta bulunayım diye en basit ve en önemsiz şeyleri hadîslerden çıkarıvermişlerdir. Bu iş, hadîslerin işaret ettiği önemli meseleleri ehemmiyetli manalarını açıkladıktan sonra olsaydı, belki yararlı olabilirdi. (s. 143)

Gerçekten lafızların zorlanarak onlardan hüküm istinbat edilmesi dün de bugün de problemdir. Ancak bu problem istinbat faaliyetinin ortadan kalkmasını gerektirmez. (Şüphesiz yazar açık bir şekilde bunu söylememekte, ancak istinbatı olumsuzlamasından yola çıkarak bunu böyle yorumlamaktayız) Ayrıca

usûl-i fikhın gerçekleştirdiği istinbat faaliyeti sadece ikinci, üçüncü türden manaları hadîslerden çıkarmaya münhasır değildir. Belki de onun en önemli faaliyeti hadîslerden ilk anlamı, yani muradı ortaya çıkarmaktır. Bunun akabinde ise başka anlamlar tespit etmektir. Usul-i fıkhıdaki ibarenin delaleti nassın sevkediliş gayesini araştırmakta; iktiza, işaret, ve nassın delaletiyle de yan anlamlar elde edilmektedir. Dikkat edilirse Musa Carullah da tamamıyla istinbata karşı çıkmamış, önemli manaları tespit ettikten sonra bu işe yönelmenin faydalı olabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bazı dönemlerde veya bir takım şartlar sebebiyle istinbatla lafızların zorlanması, basit ve önemsiz hatta saçma hükümlerin ortaya konması mevzî bir durumdur. Bizim de bugün bu tür istinbatlardan rahatsız oluşumuz mevzî bir durumdur. Bununla birlikte gayet isabetli ve çok anlamlı istinbatlarda bulunmak da pekala mümkündür. Pek çok örneği olmasına rağmen bir örnek vermek gerekirse, mesela İbn Ümmi Mektum'un görme özürlü olmasına rağmen yöneticilik yapmasından bugün de görme özürülülerin en azından belirli görevlerde bulunabileceği ve bunun özürülülere, diğer bir tabirle insana saygı olacağını çıkarmak çok mu anlamsız olur? Bize göre İslam medeniyeti bu tür istinbatlarla şekillenmiştir. Ancak vurgulanması gereken nokta hadîslerde ilk anlam, yani murad ile ikinci, üçüncü türden anlamların farkında olmaktır.

İlginç bir noktadır ki, yazar da kendisini hadîslerden istinbatta bulunmaktan kurtaramamıştır. Örnek için bakınız (s. 167).

Usûl-i Fikhın Delalet Bahisleri veya Hakiki Delalet

Yazar, usûl-i fikhın delalet ve beyan kavramlarına dayandığını, delaletin ise lafza tahsis edildiğini belirtir. Oysa ona göre usûlün satır aralarındaki biri delalete diğeri beyana ait iki vasıf üzerinde düşünülüp ön plana çıkarılıyorsa lafzcılık aşılabilirdi. Bunlardan birincisi hakiki delalet ikincisi beyanu'l-i'tibardır. İbnu'l-Kayyim'in ifade ettiği gibi nassların delaleti hakiki ve izafi olmak üzere ikiye ayrılır. Hakiki delalet şarinin kasdına, izafi delalet ise işitenin anlayış ve dayanır. Hakiki delalet daima izafî delalettten önce gelmelidir ki, bu da Şatıbî'nin *Makasidu's-şeri'a* dediği sistemle gerçekleşir. (s. 156) Yazarın, şarinin kasdı ve muradı anlamına gelen hakiki delaleti ön plana çıkardığı ve bununla Şatıbî'nin *Makasidu's-şeri'a* dediği sistemi birleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Yazara göre hakiki delaletin izafî delalettten önce gelmesi, öznenin parenteze alınması anlamına gelmiyor mu? Şayet geliyorsa bu, yazarın tasvibkar tarzda naklettiği "önemli olan anlayanın anladığıdır" şeklindeki felsefeyle çelişmez mi?

Ayrıca burada iki nokta üzerinde durulmalıdır:

a- İbnu'l-Kayyim'in kullandığı hakiki delalet ile *Makasidu's-şeri'a* örtüşmekte midir?

b- İbnu'l-Kayyim'in vurguladığı hakiki delalet tabiri usûlün satır aralarında mı bulunmaktadır?

Bize göre İbnu'l-Kayyim'in kullandığı hakiki delalet tabiri *Makasidu's-şeri'a* ile örtüşmemektedir. Bu noktada İbn Kayyim'in tabiri kullandığı bağlam önemlidir. İbnu'l-Kayyim delaleti bu şekilde ikiye ayırdıktan sonra on bir örnek verir. Bu örneklerde esas vurgulanan şey, Hz. Peygamber'in, ne kastettiğini veya ayetten kastedilene yanlış anlayan ashabi tashih etmesidir. Mesela Hz. Peygamber'in siyah ve beyaz ipliği, ipliğin kendisi olarak anlayan Adıyy b. Hatem'i eleştirmesi ve En'am suresi 82. ayette geçen zulmü şirk olarak açıklaması gibi. (Bkz. İbnu'l-Kayyim, *İlamu'l-muvakkiîn*, thk. M. el-Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Beyrut, 1996, I, 328-331) Buna göre İbnu'l-Kayyim'in - genel ilke ve esaslar veya külli prensipler bazında değil- tek tek her metinde Hz. Peygamber'in muradının anlaşılmasına vurgu yaptığı söylenebilir. Burada Hz. Peygamber'in muradının maksatlar veya genel ilke ve esaslar olması zorunlu değildir. Oysa *Makasidu's-şeri'a* şarinin, kullarının dünya ve ahiret mutluluğunu elde edebilmeleri için koymuş olduğu hükümlerin gaye ve hedeflerini, esas ve ilkelerini kavrama ilmi olarak ta'rif edilmektedir. (Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s. 269) Kısaca belirtmek gerekirse hakiki delalet tek tek nasslarda şariinin muradıdır. *Makasidu's-şeri'a* ise bütün nassların birlikte mütalaa edilmesiyle ortaya çıkan şariin küllî muradıdır. Bu açıdan bakıldığında hakiki delalet ile *makasidu's-şeri'*anın birebir örtüşmediği görülmektedir.

İbnu'l-Kayyim'in kullandığı hakiki delalet tabirini şarinin kasdı ve muradı olarak anladığımızda bunu usûl-i fikhın satır aralarında değil, hemen yüzeyinde görmemiz mümkündür. Herhangi bir usûl kitabına bakıldığında iki yerde şarinin kasdı ve muradına işaret edildiği görülecektir:

a- Açıklık bakımından lafzın çeşitleri bölümünde nass terimi: Nass, manasına açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla beraber te'vil ve tahsis ihtimaline açık bulunan lafızdır. Mesela “Şayet yetimler hakkında adaleti yerine getirememekten endişe ediyorsanız, size helal olanlardan ikişer, üçer, dörder kadınla evlenin...” (Nisa, 2) ayetinden evlenmenin meşru olması gibi birkaç hüküm çıkarmak mümkün ise de ayette bunlar kastedilmemektedir. Ayetin sevkediliş sebebi, evlenilebilecek kadınların azami sayısının açıklanmasıdır. (Bkz. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 371)

b- Manaya delaletin şekli bakımından lafızlar bölümünde ibarenin delaleti: İbarenin delaleti, lafzın, nassın gelişindeki aslî maksat olan veya tabi olarak kastedilen hükme delalet etmesidir. Yukarıdaki ayetle ilgili olarak söylersek ibaresiyle üç hükme delalet ettiğini söyleyebiliriz: 1- Evlenmenin mübah olduğu 2- Eşlere haksızlık veya eziyet etme endişesinin bulunmaması halinde dörde kadar evlenmenin cevazı 3- Birden fazla kadınla evlenmenin haksızlığa yol

açma endişesinin bulunması halinde tek kadınla evlenmenin vacib oluşu. Bunların hepsini ayetten çıkarmak mümkündür. Zira bu hükümler ibarenin kendisinden anlaşılmaktadır. Şu kadar var ki, birinci hüküm ikinci ve üçüncü hükme tabi olarak kastedilmiştir. Özellikle kastedilen hükümler ikincisi ve üçüncüsüdür. (Bkz. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 393) Buna göre şarinin kasdı ve muradı usûl-i fıkhıta işlenmiştir. Ancak usûl-i fıkıh bu konuyu daha ince ve daha mantıkî bir statüde incelerken, İbnu'l-Kayyim, bu konuyu daha genel bir şekilde incelemiştir.

Sözü Bağlamından Ayırmak ya da Şatıbî'yi Anlamak

Yazar metne bakış açısının anlamayı da yönlendirdiğini belirterek şunları kaydetmiştir:

“Şayet dinin daha doğrusu dinî nassların insan hayatının her yönünü en ince teferruatına kadar zabt-u rabt altına aldığı kabul edilirse nasslardan çıkarılacak anlam başka, sadece genel ilke ve esasları belirleyip geri kalan kısmını insana bıraktığı kabul edilirse nasslardan anlaşılanlar başka şekilde anlaşılacaktır. Şatıbî birinci görüşü savunan kimselerin görüşünü şu şekilde özetlemiştir: İnsanın iddia edilebilecek her hareket ve sekenatı, farazi de olsa her işi ister cüzî ister küllî olsun şeriatın hududu içindedir”. (s. 144)

Yukarıda ifadeler dinî anlama metodunun “genel esas ve prensiplere” indirildiğini çağrıştırmaktadır. Elbette genel esas ve prensipler çok önemlidir. Çünkü nassların sayısı sınırlıdır, ancak olgular, vakıalar alabildiğine geniştir. Bunların anlaşılabilmesi için büyük ölçüde nasslardan çıkarılan genel ilke ve prensiplerin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Fakat bu durum hiçbir zaman dini, genel ilke ve prensiplere indirgememizi gerektirmez.

İşin bu yanı bir tarafa bizi daha ziyade Şatıbî'yle ilgili bölüm ilgilendirmektedir. Şatıbî'nin “genel ilke ve esas”cı olduğu, günümüzde ısrarla vurgulanmaktadır. Bir kere Şatıbî'nin sözüyle ne kastedilmiştir, bu açık değildir. Şayet Şatıbî birinci görüşü savunanları özetlemiş ve bu görüşte bir problem olmadığını zımnen ifade etmişse mesele yoktur. Ancak bu durumda yazarın Şatıbî'den niçin alıntı yaptığı anlaşılabilir hale gelir. Çünkü yazarın birinci görüşü onaylamadığı açıktır. O halde yazara göre Şatıbî, birinci görüşü savunanları özetlerken onları eleştirmek istemiştir. Oysa durum hiç de böyle değildir. Zira aslında burada Şatıbî birinci görüşü savunanları değil, kendi görüşünü özetlemiştir. Şatıbî'nin “genel ilke ve esas”cı olarak telakki edilmesi sonucu onun kendisine ait olan ifadeler başkasına aitmiş gibi aktarılmıştır. Şatıbî birinci görüşü savunan kimselerin görüşünü değil, kendi görüşünü belirtmektedir. Buna göre Şatıbî, ister cüzî ister küllî her meselede şeriatın bir sözünün olduğunu ifade etmektedir. Bize göre bu doğal bir durumdur. Bir din mensubunun yaptığı işin ne olduğunu bilmesinden daha doğal bir durum olamaz. Genel ilke ve esaslar da belirlense, neticede bunlara göre her duruma bir hüküm vermek

her bir fiili “zaptu rapt altına almak” gerekmektedir. En özgürlükçü sistemler bile insanlara özgürlük alanı tanımakla bir anlamda onlara dair hükümlerini vermiş, yani onlara *mübah* bir alan tanımış ve onların fiillerini “zaptu rapt altına almış” demektir.

Usûl-i Fıkıh ile İlgili Problemler Üzerine

Yazar, “usûl-i fıkıhın anlama yönteminin hadîslere uygulanması” bölümünde usulcülerin başvurdukları lafzî yorum sisteminin kendi içinde tutarlı olabilmesi için nass olarak değerlendirdikleri lafızların iki şartı taşıması gerektiğini belirtir:

- a- Şari'nin bu lafızları sadece kanun koymak maksadıyla sevk etmiş olması
- b- Lafızların Şari'ye aidiyetinde hiçbir şüpheye mahal kalmaması.

Bunun ardından şunları söyler: “Hemen belirtelim ki, nass olarak kabul edilen metinlerden ne Kur'an'ın ne de hadîslerin birinci şartı taşıdığı söylenebilir. Kur'an ve sünnetin kültür ve medeniyetin tüm sahalarına olduğu gibi hukuka da kaynaklık ettiği doğrudur. Ancak ne Kur'an'ın ne de hadîslerin sırf birer hukuk kuralları koleksiyonu ...olmadığı da aşikardır..İkinci şarta gelince Kur'an'ın bu şartı taşıdığına...hiçbir mü'minin şüphesi olamaz. Ancak bütün ravileri sika bütün senedleri sahih de olsa hadîs lafızları için aynı şeyi söylemek mümkün mü?...Usulcülerimiz hadîslerin sıhhat problemiyle ilgilenirken delalet problemini göz ardı etmişlerdir. Oysa sözlü iletim ile nakledilen hadîslerin bir çok ağız değiştirmesi, şifahî nakilden yazılı metinlere dönüşmesi, yazı ile tesbitinin gecikmesi daha da önemlisi lafzen değil de mana ile rivayet edilmesi hadîslerde bir delalet problemi doğurmuştur”. (s. 157)

Yazarın mezkûr iki şartı neye dayanarak söylediği belli olmamakla beraber öncelikle söylememiz gereken şudur: Usûl-i fıkıhı sırf lafzî yorum sistemi olarak nitelenebilir mümkün değildir. Zaten yazar da başka bir münasebetle usûl-i fıkıhın dil unsuru ile birlikte sistematik unsur, tarihî unsur, gaî unsur ve sosyolojik unsura da başvurduğunu belirtmiştir. (s. 145) Şayet durum böyleyse usûl-i fıkıhı çağdaş kanun yorumlama şekillerinden biri olan “lafzî yorum”un içine sıkıştırıp onun ilkelerine göre yargılamamak gerekir.

Bununla birlikte belirtilmesi gereken diğer husus şudur: Ayet ve hadîsler bugünkü anlamda hukukî metinler değildir. Zira bugün hukukî metinler müstakildir ve hukukî oldukları bilinmektedir. Ayet ve hadîsler ise hukukî amaçla ortaya konmamış, ancak hukuku da ihtiva eden metinlerdir. Ancak bunlarda hukukî olanla olmayanların ayırımı yapılmamış, bu iş ümmete bırakılmıştır. Dolayısıyla usûlün hadîslere tatbiki için hadîslerin sadece kanun koymak maksadıyla sevk edilmiş olmasını ileri sürmeye gerek yoktur. Bundan olacak ki, yazar önce ayet ve hadîslerin birinci şartı taşımadığını mutlak bir şekilde be-

lirtmiş, sonra bunların hukuka da kaynaklık ettiğini söyleyerek kayıtlama gereğini hissetmiştir. Bu bir çelişki kabul edilebilirse de onu mutlakin takyidi şeklinde anlamayı tercih ediyoruz. Sonuç olarak ayet ve hadisler hukuka da kaynaklık ediyorsa ilk şartı ileri sürmenin anlamı kalmamaktadır. Bu noktada bize düşen hukuka kaynaklık eden ayet ve hadisleri tespit etmektir.

İkinci şart aslında anlama problemiyle değil, sıhhat problemiyle ilgilidir. Çünkü lafızların kanun koyucuya ait olduğu kesin olarak tesbit edilse dahi delalet problemi ortadan kalkmaz. Mesela Kur'an'ın anlaşılmasında yaşanan delalet problemi böyledir. Önemli olanın delalet değil, subût problemi olduğu iddia edilemez. Çünkü bir bütün olarak metnin herhangi bir yönüyle ilgili şüphe anlamayı imkansız kılmalıdır. Şayet "Kur'an'ın delalet problemi halledilebilir, önemli olan sünnetin subût problemidir" denilecekse, buna karşı "delalet problemini kimler, nasıl hallediyorsa, subût probleminin de aynı şekilde halledilebileceği" şeklinde cevap verilebilir.

Şüphesiz hadislerin anlaşılmasında ise evvelemirde bir sıhhat problemi yaşanmıştır. Bu sıhhat problemi çoğu kere hadisleri mütevatir olmaktan çıkarmış ve haber-i vahid konumuna düşürmüştür. Böyle olunca haber-i vahidlerin mütevatir gibi kesin bilgi değil, zan ifade ettiği ortaya konmuştur. Haber-i vahidler zan ifade edince onlar itikadda değil, amelde delil olarak kabul edilmiştir. Şüphesiz hadislerin yazı ile tesbitinin gecikmesinin veya mana ile rivayetinin getirdiği delalet problemi vardır, ancak bu problem lafızların kanun koyucuya ait olmasıyla değil, mesela mana ile rivayetle ilgili olmalıdır. Şayet problemi mana ile rivayetle ilgili kabul edersek bu tür problemi halletmenin yolları aranmalıdır. Klasiklerimizde bu sebepten kaynaklanan problemlere dikkat çekilmiş ve hal yollarına gidilmiştir. Fakat bu konuda da aşırılıklara gidildiği ve lafızların bazen zorlandığı belirtilmelidir.

"Lafızların şariye aidiyetinde hiçbir şüpheye..." şeklinde bir ifade kullanılması kendimizi zora koşmak anlamına gelmektedir. Şayet "hiçbir şüphe" olmayacaksa, Kur'an'ın sübutunu bile açıklamakta zorluk çekeriz. Zira farklı kıraatlerin, hatta şazz kıraatlerin olduğu bilinmektedir. Bunlar aslında bir şüphehedir. Ancak Kur'an'ın mütevatir olarak nakledilmesi bu şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Hadislerde söz konusu olan şüphe elbette Kur'an'dan daha fazladır. Ancak burada bu şüpheye vurgu yapmak yerine ilmin gereği zann-ı galibe vurgu yapılmalıdır. Aksi takdirde bilgi ve amel yönüyle bir adım atmak bile mümkün olmaz.

Yazara göre lafzî yorum sisteminde lafızların şariye aidiyetinin nasıl halledileceği problemlidir, fakat yazar sünnetin bilgi ve medeniyete kaynaklık etmesi gerektiğini söylerken lafızların -şariye, yani kanun koyucuya olmasa da bilgi ve medeniyetin unsurlarını bize bildiren bir peygambere aidiyeti problemi olmayacak mıdır?

Yazar, nakilden kaynaklanan sebeplerle hadîslerde değişiklik yapıldığına dair bazı örnekler vermiştir. Biz bu örneklerle değil, bir yaklaşım biçimine dikkat çekmek istiyoruz: Farzedelim ki, bir hadîs bize beş veya on değişik lafızla nakledilmiş olsun. Şayet bu sözlerin Hz. Peygamber’e aidiyeti güçlü ise (hatta zayıf ise) bir şekilde bunların halledilmesi, delalet probleminin ortadan kaldırılması gerekir. Hatta sadece farklı tariklerden değil, tek bir tarikten de mana farklılığı tespit etmek mümkündür. Çünkü ravi kastedilen şeyi onu ifade ettiğine inandığı bir lafızla ifade edebilir. Şayet bu lafız İslam’ın temel ilkeleriyle veya bir başka nassla çelişki arz ediyorsa ya da o lafız birden çok manaya geliyorsa ortada bir mana problemi var demektir. Bu tür bir mana problemi nassların bütünlüğü ışığında halledilmeye çalışılır, halledilemiyorsa, hüküm askıya alınır. Elbette bu tür hadîsleri herkes aynı şekilde anlamayacak, delalet problemini aynı şekilde halledemeyecektir. Ancak burada önemli olan bu hadîslerin Hz. Peygamber’e ait olma ihtimalinin bulunması ve manalarının boşlukta bırakılmamasıdır. Belki de problemin ehemmiyetinden mütevellid bu durum, her zaman kolay bir şekilde halledilemeyecektir. Bununla birlikte şunu da vurgulamamız gerekir ki, her hadîs böyle bir mana ile rivayet probleminin bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Şarihlerimiz, hadîslerin mana ile rivayetinden ve hadîslerin birden çok tarikten gelmesinden kaynaklanmış olacak ki, iki kaide tespit etmişlerdir:

a- Ravinin lafızda tasarrufu varsa istidlal tamamlanmış olmaz. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996, XV, 303)

b- İhtimal varsa istidlal gerçekleşmez. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IX, 57)

Dolayısıyla şarihler delalet problemini ortadan kaldırmak için bir hadîsin tüm tariklerini bir arada mütalaa etmeye gayret etmişlerdir. Ayrıca şarihlerin bu metotları her zaman tam manasıyla uyguladıkları da söylenemez. Ancak burada vurgulanması gereken nokta bu tür delalet probleminin farkında olmalarıdır.

Yazarın, mana ile rivayet problemine değindiği, ancak bunun nasıl halledileceğine dair bir metot önermediğini belirtmek gerekmektedir.

Aslında yazarın amacının hadîslerin tam anlamıyla Hz. Peygamber’in ağzından çıkıp çıkmaması olmadığını, “kaldı ki, bize göre hadîsler lafzen kelimesi kelimesine rivayet edilebilmiş olsaydı, yine de buna imkan vermezdi, çünkü Hz. Peygamber’in söylediği sözler ile kanun metni tanzim etmek gibi bir gayesinin olmadığını bütün hadîs külliyatı açıkça göstermektedir” (s. 158) şeklindeki ifadelerinden anlamak mümkündür. Burada mesele Hz. Peygamber’in ‘kanun metni tanzim etmeye niyetli olup olmadığı’ noktasında düğümlenmektedir.

Aynı sorun Kur'an için de geçerlidir. Kısaca belirtmek gerekirse, önemli olan ilk muhatapların Hz. Peygamber'i nasıl algıladıklarıdır. Ashabın adabdan harama kadar onun getirdiklerini benimsemesi sünnetin bir yaşam tarzı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Yaşam tarzı ile kanun metninin farklı şeyler olduğu söylenebilir. Aslında kanun metni vasfı yaşam tarzının içinde bir bölümdür. Bununla birlikte yazar kanun metniyle sırf hukuk kurallarını kastediyorsa bunu "sadece" kelimesiyle kayıtlaması gerekirdi. Konuyla ilgili son olarak yazarın mana ile rivayet konusundaki iddialarını değerlendiren müstakil bir makaleye atıfta bulunmak istiyoruz. (Bkz. Ahmet Tahir Dayhan, "İlk Dönem Hadis Tarihinde 'Mana ile Rivayet' Meselesi", *İslamî Araştırmalar*, (2000) 13: 1, s. 93-100)

Usûl-i Fıkıh ve Delalet Problemi

Yazar, usûl-i fikhî eleştirme sadedinde şunları ifade etmektedir:

"Netice olarak hadîslerin delalet problemini usûl-i fikhî'nin gelişimi ile birlikte düşündüğümüz zaman her şey hadîs metinlerinin hukuki bağlayıcılığı olan nass haline getirilmesiyle başlar. Nass, kanun fikrine dayalı hukuk metodolojisi çalışmalarına imkan hazırlamış bulunan metinlere verilen addır. Yani hadîslere usûl tespit edilmemiş geliştirilen usule göre hadîslere rol biçilmiştir. Kanaatimize göre bu gelişme de İmam Şafî ile başlamıştır. Aslında Şafî'den önce kurulan hukuk mektepleri hadîslerin bu delalet problemini göz önünde bulundurmışlardır. Ebu Hanife'ye göre Kur'an'da varid olan her şey delalet bakımından kat'î, (mütevâtir ve müstefiz hariç) sünnette varid olan her şey delalet bakımından zannidir. Buna göre helal ve haram hükümleri bildirme bakımından Kur'an ile sünnet farklılık arzeder. Sarih bir Kur'an ayeti ile sabit olan emirler farziyyet nehiyeler ise tahrim ifade eder. Fakat hadîs ile sabit olan bir emir vacib veya müstehab, nehy ise mekruhtur. İmam Şafî'ye göre ise mütevâtir, meşhur ve ahad haberlerin üçünün de delaleti kat'îdir". (s. 161)

Yukarıda geçen ifadeleri maddeler halinde ele almak istiyoruz:

a- Yazara göre delalet problemi hadîslerin nass, yani kanun metni haline getirilmesiyle başlar. Hukukun kaynağı olan metinlere nass dendiği doğrudur, (ayrıca yazarın s. 1'de "dinin nass olarak kabul ettiği metinleri anlamak için" ifadesiyle buradaki ifadesi karşılaştırılmalıdır) ancak delalet problemi neden böyle başlasın? Usul-i fikhî'nin olmadığı, ayet ve hadîse nass denmediği ashab döneminde –bu oranda olmasa da- bir delalet problemi yok muydu? Bununla birlikte hadîslerin hukukî bağlayıcılığı olan birer nass haline getirilmesi "usûl-i fikhî'nin gelişimi ile birlikte" mi olmuştur? Daha önceleri adına nass denmese de hadîslerin hukukî bağlayıcılığı yok muydu?

b- Yazara göre nassın kanun metni haline getirilmesi neticesinde hadîslere uygun usul tespit edilmemiş, usule uygun olarak hadîsler anlaşılmıştır. Bu gelişme de Şafî ile başlamıştır. Bu ifadeler usûl-i fikhî'deki iki metodu, yani mü-

tekellimin (Şafiiyye) ve fukaha (Hanefiyye) metotlarını hatırlatmaktadır. Konu böyle vazedilseydi, ortada iki farklı metodun olduğu anlaşılacaktı, ancak böyle yapılmamış, usule uygun olarak hadîslerin anlaşılması Şafii’yle birlikte başlatılmıştır. Bu, akla Ebu Hanife, kendine hass bir “usûle uygun olarak hadîs anlamamış mıydı?” sorusunu getirmektedir. Buna “anladı”, fakat o, “hadîsleri bir kanun metni haline getirmedi” şeklinde cevap verilebilir. O zaman “Ebu Hanife Şafii gibi bir hukukçu değil miydi, hadîslere hukuk gözüyle bakmadı mı?” şeklindeki sorulara cevap verilmelidir. Ancak bunlarla birlikte Ebu Hanife ve Şafii’nin metotlarının aynı olduğu söylenemez. Zira Şafii’nin hadîslerin zahirine ağırlık verdiği bilinmektedir.

c- Yazarın, Ebu Hanife ve Şafii’nin “lafızların hükme delaletinin kat’îliği-zannîliği” ile ilgili konudaki ifadelerinden genellemelere gittiği anlaşılmaktadır. Gerçekten Ebu Hanife’ye göre her ayetin delaleti kat’î midir? Ebu Hanife’nin hangi görüşte olduğunu bilemiyoruz, ancak usûlcülerin hangi görüşte olduğunu belirlemek mümkündür. Usûlcülere göre Kur’an’ın hükümlere delaleti bazen kat’î, bazen zannî olur. Bu da kitabın lafızlarında bulunan “ihtimalî”liğin bulunup bulunmayışına (birden çok manaya açık olup olmayışına) bağlıdır. Şayet Kur’an’daki bir lafız birden fazla manaya ihtimalli değilse, delaleti kat’î, birden fazla manaya açık ise, delaleti zannîdir. (bkz. Zekiyyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1996, s. 63) Buna göre Ebu Hanife’nin her ayeti kat’î kabul etmediği söylenebilir. Ayrıca ahad hadîste varid olan her şeyin zannî olacağı iddiası da bir genellemedir. Delalet bakımından ahad hadîs de Kur’an gibidir. Yine ahad hadîslerin delaletinin zannîliği ile Kur’an’da bildirilen emirlerin, farziyyet; sünnette bildirilen emirlerin vücutiyyet ifade etmesi arasında herhangi bir irtibat bulunmamaktadır. Farziyyet veya vücutiyyet subut ile ilgili bir konudur. Mesela Hanefilere göre vacib, şari’nin mükelleften yapılmasını bağlayıcı tarzda istediği ve fakat hakkındaki bu bağlayıcılığın zannî delil ile *sabit* olduğu fiildir. (Bkz. Zekiyyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 237; Y. Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul, 1981, s. 123)

Şafii’yle ilgili “mütevahir, meşhur ve ahad haberlerin hepsinin delaletinin kat’îliği” şeklindeki iddiaya gelince bize göre bu bir genelleme olup Şafii’yle diğer fakihler arasında bir fark yoktur.

Usûl-i Fıkıh ile İlgili Genellemeler

Yazar, usûl-i fıkıh eleştirme sadedinde şunları ifade etmektedir:

“Usûl-i fıkıh yöntem gereği, neredeyse her ifadeyi hüküm merci birer kanun gibi telakki etmiştir. Bu durum bilhassa teşbih ve istiareleri farklı yorumlamaya sevketmiş, terğib ve terhib hadîslerini dahi ahkam hadîsleri kategorisine sokmuştur. Namazı terkeden ile ilgili hadîslerden öldürülmesinin mübah

olduğu hükmünün çıkarılması bunun en bariz misalidir”. (s. 168)

Burada yazar usûl-i fıkıhla ilgili bir genellemede bulunmuş ve bir müctehidin yanlışını usûl-i fıkıha yüklemiştir. Zira namazı terkeden ile ilgili hadîsi farklı yorumlayan müctehidler de bulunmaktadır. Zira usûl-i fıkıhta kaideler konmuş, ama işletilmesi insanlara bırakılmıştır. Mesela usûl-i fıkıhta hakikat ve mecaz ilişkisine dikkat çekilir. Bunun kaideleri ortaya konur. Ancak bu kaideleri işletecek olan alimlerdir. İşte bu durumda alimlerin temel zihniyetleri, tutumları hadîsleri anlamayı etkilemektedir. Hz. Peygamber’in her sözünü hakikat telakki eden bir tutum, hadîsleri mecaza zor hamleder. Ancak usûl-i fıkıh, “mecaz delili kaim olana kadar lafız hakikate hamledilir” şeklindeki kaidelerini ortaya koymuştur. Bu kaideyi işletecek olan ise insandır. O halde bize göre usûl-i fıkıh değil, tutumlar eleştirilmelidir.

Usûl-i fıkıhla ilgili son olarak şunu vurgulamanın gerekli olduğu kanaatindeyiz: Usûl-i fıkıhla alakalı, özellikle anlama ve yorumlama açısından derin analizler yapılmalıdır. Usûl-i fıkıhın yapısı, çağdaş anlambilim ve yorumbilim ile çeşitli mukayeseleri yapılarak yeni bir dille ifade edilmelidir. Usûl-i fıkıhın dil ve mantık merkezli bir anlama metodolojisi olduğunu belirtmeliyiz. Zaten günümüz hermenötik bilimleri de dil konusuna ısrarla vurgu yapmaktadır. Bu noktada usûl-i fıkıhın dil içi kaldığından dolayı eleştirilmesi haksızlık olduğu gibi sadece kendini dile hapsettiğini söylemek de yanlıştır. Nihayetinde bahse konu olan metinler dilsel metinlerdir. Ancak şu husus ifade edilmelidir ki, usûl-i fıkıhın dil merkezli oluşu, dil dışı karine ve bağlamları hesaba katmadığını göstermez. Usûl-i fıkıh dil dışı karine veya bağlamların da anlamaya (bunun ahkamla ilgili olduğunu belirtmeye artık gerek yoktur) etkisini kabul etmektedir. Usûl-i fıkıhta ortaya konulan şu kaidelerin buna işaret ettiği kanaatindeyiz:

1.Zâhirden dönülmesini gerektiren bir *delil* kaim oluncaya kadar nassın zâhiriyle amel gerekir.

2.Hâssa dönülmesini gerektiren bir *delil* kaim oluncaya kadar âmm ile amel gerekir.

3.Mukayyede dönülmesini gerektiren bir *delil* kaim oluncaya kadar mutlak ile amel gerekir.

4.Mecâza dönülmesini gerektiren bir *delil* kaim oluncaya kadar hakikat ile amel gerekir.

5.Luğavî olduğuna dair bir *delil* kaim oluncaya kadar mücmel lafızların mânası şer’îdir.

6.İbaha, nedb ve irşad olduğuna bir *delil* kaim oluncaya kadar emir, vücûb üzeredir.

Bütün bunlar dil içi veya dil dışı bir *delil* bulunduğu takdirde onun dikkate alındığını göstermektedir. Aslında bu yapı nasları tek tek değil, bir bütün olarak değerlendirmenin gerekli olduğunu da vurgulamaktadır. Bununla birlikte yine de bu kaideleri belirli tutum ve zihniyete sahip insanların işleteceğini, dolayısıyla farklı sonuçların doğabileceğini ifade etmek gerekir.

Hadîsin Manasının Nakliyle İlgili Genellemeler

Yazar’ın “Sahabe çoğu kez bir sözün kendisini değil, sözden anladığını fiilin kendisini değil, ona yüklediği anlamı nakletmiştir” (s. 173) şeklindeki ifadelerinin büyük bir iddia olduğunu söylemek durumundayız. “Çoğu kez” ifadesinin dışında “sahabenin böyle naklettiği de olmuştur” denilseydi bunu kabul etmek mümkün olurdu. Şayet “sözden anladığını” ifadesi ile manayla rivayet kastediliyorsa, yukarıdaki söz başka türlü ifade edilmelidir. Sahabe bazen mana ile rivayette kendi anladığını aktarmaktadır, ayrıca Hz. Peygamber’in kastettiğini farklı lafızlarla da ifade etmektedir. Tekrar vurgulamak gerekir ki, şüphesiz sahabenin Hz. Peygamber’in kastettiğini “kendi anladığı” şekilde naklettiği örnekler de vardır. Bu durum sadece rivayetlerin karşılaştırılmasıyla, nasların bir bütün olarak değerlendirilmesiyle ve en önemlisi genellemelerle değil, delille ortaya konulabilir. Ayrıca yazar bununla ilgili Hz. Aişe’nin sahabiye eleştirdiği ve geçmiş alimlerimizin de bunu tespit ettiği iki örnek vermiştir. Doğrusu, bu büyük iddiaya kendisinin orijinal örnek vermesini beklemek mütevazı bir istek olmalıdır.

Hadîs ve Sünnet ya da Kavram Kargaşası

Yazar, hadîs kelimesini incelediği bölümde şu ifadelere yer vermektedir: “Hadisçilik bir ekol olarak doğmadan ve bir halk hareketine dönüşmeden önce sünnet ve hadîs farklı manalarda kullanılmıştır. Her şeyden önce toplumda asıl belirleyici olan hadîs değil, sünnet olmuştur. Sünnet olan bir davranış, bir hadîs ile ifade edilebilirdi. Ancak her hadîs bir sünnetin ifadesi değildi. Hatta Hz. Ömer’in yayılmasına karşı çıktığı hadîsler bir kanaate göre herhangi bir sünnet ifade etmeyen hadîslerdir. İbn Abdilberr onun tavrını şöyle ifade etmiştir: “*Inne Ömer nehâ ani’l-hadîsi ammâ lâ yufîdu hukmen ve lâ yekûnu sünneten*”. Süfyan b. Uyeyne, Bakiyye b. Velid’in rivayet ettiği hadisleri değerlendirirken şöyle demiştir: “*Lâ tesmeû min Bakiyyete mâ kâne fî sünnetin ve’smeû minhu mâ kâne fî sevâbin ve ğayrihi*” (s. 231) Yazar, ayrıca hadîs ve sünnetin farklı kullanıldığına dair altı örnek daha sunar. (s. 232)

Yazarın hadîs ve sünnetin aynı olduğuna dair anlayışın hadisçiliğin bir halk hareketine dönüşmesinden sonra gerçekleştiğini kastettiği müşahede edilmektedir. Bize göre de hadîs ve sünnet farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak bunun nedeni “hadisçiliğin bir halk hareketine dönüşmesinden önce olması” değil, “kelimelerin ilimlerde kavramlaşma sürecini tamamlayamamış” olmasıdır.

Zira hadis ve sünnet kelimeleri, aynı anlamı kazanmadan önce sözlük anlamlarından biriyle, hatta birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır. Hatta bu tür kullanımlar diğer kelimeler için de geçerlidir. Mesela ilim, hadîs; hadîs, fıkıh; hadîs sünnet; hadîs, isnad, sünnet, fıkıh veya hüküm; sünnet, hadîs; sünnet, mendub; sünnet, amel; amel, sünnet; amel, hadîs ve amel, re'y anlamında kullanılmıştır. Bu canlılık ilk dönem literatürünün genel özelliğidir. O halde kelimelerin anlamlarını doğru tesbit edebilmek için ilk dönem literatürünün bu genel özelliği dikkate alınmalıdır. (Kufe ekolü çerçevesinde hadîs ve sünnet kelimelerinin kullanımı için bkz. Zafer İ. Ensari, “Islamic Juristic Terminology Before Şhafi’i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa”, *Arabica*, (1972) 19, s. 255-300)

Yazarın “her şeyden önce toplumda asıl belirleyici olan hadîs değil, sünnettir; sünnet olan bir davranış hadîs ile ifade edilebilirdi, ancak her hadis bir sünnetin ifadesi değildi” şeklindeki cümleleri kavram kargaşasına yol açmaktadır. Şüphesiz ilk dönem literatürde hadîs ve sünnet farklı kullanılmıştır, ancak bunun “belirleyici” olmakla bir ilgisi yoktur. “Belirleyicilik”ten bahsedilecekse, Medine ameli anlamında kullanılan sünnetin haber-i vahid olan hadîse karşı bir belirleyiciliği, daha doğrusu bir tercih sebebi olması söz konusu olabilir. Bunun dışında ifade edilen şey Hz. Peygamber’e ait ise, -hadis veya sünnet kelimeleriyle ifade edilsin farketmez- sadece bunun belirleyiciliği söz konusudur. Yazarın “belirleyicilik” ifadesinin dışında “sünnetin bir hadîs ile ifade edilmesi ve her hadîsin bir sünnet ifade etmemesine” dair ifadeleri doğrudur. Fakat bu kelimeler mutlak kullanıldığı için yine karışıklığa meydan vermektedir. Oysa verdiği örneklerde sünnet kayıtlanmış, hangi anlamda kullanıldığı açıklanmıştır. Hz. Ömer’in sözünden sünnetin açıkça hüküm anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ömer pratik değeri olmayan hadîslerin naklinden nehyetmektedir. Süfyan’ın Bakıyye ile ilgili sözünde geçen sünnet kelimesi de “hüküm” anlamındadır. Bu, sözün sonundaki “sevab vb” ifadesinden anlaşılmaktadır. Zira Bakıyye’yi tevsik edenler bulunmakla birlikte genel olarak o, zayıf raviler arasında sayılmaktadır. (Bkz. Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, -thk. Ali Muhammed Muavvad-, Beyrut, 1995, II, 46-53) Bu durumda yukarıdaki ifadeden “onun sünnetle, yani ahkamla ilgili rivayetlerine itibar edilmemesi” gerektiği anlaşılmalıdır. O zaman yazarın mezkur ifadesi “ahkâmın bir hadîs ile ifade edilmesi ve her hadîsin bir ahkam ifade etmemesi” şeklinde anlaşılırsa karışıklık da ortadan kalkacaktır. Çünkü hadîslerde ahkâmın dışında kıyamet, ahiret, ahlak, itikat vb. bir çok konu geçmektedir.

Bir Mukayese ya da İfadelerin Kapalılığı...

Yazar yine hadîs kelimesini incelediği bölümde Süleyman en-Nedvî’nin bir tanımına yer verir. Şöyle ki:

100 / “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında...”

“Hadîs, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve halleriyle ilgili sözlü rivayetlerdir. Sünnet ise, hadîs hatta Kur’an’la gelen mütevatir uygulamalardır. Nedvî’nin tanımı Fazlur Rahman’ın yaşayan Sünnet dediği mütevatir sünnetlerin tanımıdır”. (s. 234)

Burada cevabı aranması gereken iki soru vardır:

1-Fazlur Rahman’ın yaşayan sünnet tabiri mütevatir sünnet anlamına mı gelmektedir?

2-Nedvî ile Fazlur Rahman’ın sünnet tanımlarında birlik var mıdır?

Öncelikle belirtelim ki, Fazlur Rahman’ın yaşayan sünnet tabiri mütevatir sünnet ile karşılaştırıldığında bir karışıklık ortaya çıkmaktadır. Sanki Fazlur Rahman namaz, hacc vb. mü’minlerin uyguladığı sünnetlere mütevatir sünnet demektedir. Oysa Fazlur Rahman’a göre yaşayan sünnet Hz. Peygamber’in dönemi dahil ondan sonra ortaya çıkan, sadece bizzat Peygamber’in sünnetini değil, aynı zamanda Nebvî Sünnet’in yorumlarını da içermektedir. (Bkz. *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, s. 18) Dolayısıyla yaşayan sünnet cemaatin icması ile özdeştir ve ilim adamlarının icthadı ile siyasi otoritelerin icthadlarını da içermektedir. (s. 44) Aslında Fazlur Rahman’ın yaşayan sünneti tek tek somut fiillerden ziyade soyut, genel ilke ve maksatları ima etmektedir. Buna göre klasiklerimizde söz konusu olan “mütevatir sünnet” ile Fazlur Rahman’ın “yaşayan sünnet”i arasında herhangi bir yakınlık bulunmamaktadır.

Fazlur Rahman’ın yaşayan sünnet tabirini yukarıdaki anlamda kullandığına göre Nedvî’nin tanımıyla bir benzerliği var mıdır? Nedvî’nin eserinden anlaşıldığı kadarıyla o, mütevatir sünnet veya amelle Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu, ondan sonrakilerin uydukları ve böylece günümüze kadar gelen fiilleri kastetmektedir. (Bkz. Nedvî, *Tahkiku ma’na’s-sünne*, Mekke, 1399, s. 20-25) Yani ona göre sahabenin veya tabiunun ortaya koyduğu bir icthad -en azından Hz. Peygamber’in sünneti gibi bağlayıcılığı olan- sünnet olmamalıdır. Fazlur Rahman’a göre ise, onların icthadı da sünnete dahil olmaktadır. Nedvî’nin tanımında bir yenilik vardır. O da hadîste bulunmasa dahi Kur’an’la gelen uygulamaların da sünnet içinde değerlendirilmesidir. Şayet bu bir karışıklığa meydan vermeyecekse, sözlük anlamı itibarıyla böyle bir kullanımın doğru olduğunu söylemek mümkündür.

Eksik Aktarımın Sonuçları...

Yazar, bağlam konusunu çeşitli örneklerle izah ettiği bölümde şu hadîse yer verir:

“Her çocukla beraber bir akika (kurbanı) vardır. Onun için kan akıtın ve ondan eziyeti giderin”. Cahiliye döneminde yeni doğan çocuklara ne tür eziyet edildiğini bilmeyen kimse bu hadîse bir anlam veremeyecektir. Böyle olunca

bir çok alim bu ifadeden yeni doğan çocukların saçlarını kesmek gerektiğini istinbat etmiştir. Oysa Ebu Davud, bu hadîsin bağlamını Abdullah b. Büreyde'den şöyle nakletmiştir: Biz cahiliye döneminde bir çocuğumuz olduğu zaman onun için bir koyun keser çocuğun kafasını koyunun kanına bulardık. İslam'a girince kurban kesmeye devam ettik, ancak çocuğun kafasına kan yerine güzel koku sürmeye başladık. (s. 304)

Önce Ebu Davud'un hadîsi Abdullah b. Büreyde'den değil, babası Ebu Büreyde'den naklettiğini belirtmemiz gerekir. İkinci olarak yazar "çocukların saçlarının kesilmesinin" istinbat edildiğini ifade etmiştir. İstinbat, sarih olmayan bir sözden elde edilen bir bilgidir. Ancak yazarın Ebu Davud'dan naklettiği hadîste "çocukların saçlarının kesilmesi" ifadesi bulunmaktadır ve bu noktanın tercümesi yazar tarafından atlanmıştır. Ebu Davud'un ifadesi şöyledir: "*Felemmâ câellahu bi'l-İslâm kunnâ nezbehu şâten ve nahliku re'sehu ve naltahuhû bi-zağferân*" Buna göre ortada istinbat değil, sarih bir ifade bulunmaktadır.

SONSÖZ

Bu eserde ortaya konulan fikirler sosyal bilimlerin anlama ve yorumlama metodolojilerine dayanmaktadır. Artık "sosyal bilimlerden yararlanılmalı mıdır?" şeklindeki bir soruya cevap aramanın zaman kaybı olduğu inancındayız. Bunun yerine "sosyal bilimlerden nasıl yararlanmalıyız?" şeklindeki sorunun cevabı aranmalıdır.

Bu eserin bir metodoloji çalışması olması ve çağdaş sosyal bilimlerin yöntemlerini uygulaması itibariyle takdire şayan bir çalışma olduğu vurgulanmalıdır. Bu alandaki çalışmaların artırılması gerekmektedir. Ancak bununla birlikte genellemeci bir tavrın esere yansıdığını da belirtmemiz gerekir. Usûl-i fıkıh ile ilgili oldukça eleştirel bir tavır sergilenmiştir. Usûl-i fikhın sırf ahkama yönelik bir anlama metodu ve dil içi kalan bir yöntem geliştirdiği için olumsuzlanması haksız bir eleştiri olsa gerektir. Onun ahkama yönelik olması amacı; lafızlara yönelik olması doğası gereğidir. Bugün bile yazanı hayatta olduğu halde hukuk metinlerini anlamada bir bağlaç veya edattan ne kadar farklı yorumların ortaya çıktığı malumdur. Bununla birlikte usûl-i fikhın sadece lafızlarla yetindiğini söylemek de zordur. Lafızı/metni anlamada ona etki eden faktörler göz önünde bulundurulmaktadır. Bugün bizim sahip çıktığımız *makâsиду'ş-şeri'a* da kökleri geçmişte olan, ancak Şatıbî ile birlikte daha da sistemleştirilmiş bir yorum mantığıdır. Şatıbî'yi usûl-i fikh geleneğinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Metin içinde de belirttiğimiz gibi usûl-i fıkıh dil/lafız/metin dışı karine veya bağlamaların da anlamaya etkisini kabul etmektedir. Bu konularla alakalı genel kaideler de geliştirilmiştir. Bununla birlikte yine de bu kaideleri belirli tutum ve zihniyete sahip insanların işleteceğini, dolayısıyla farklı sonuçların doğabileceğini ifade etmek gerekir.

Sünnetin bilgi, kültür ve medeniyete kaynaklık etmesi bakımından yeniden değerlendirilmesi üzerinde durulması gereken bir konudur. Ancak bunu yaparken geçmişin bunu yapamadığı gibi bir ima ortaya koymak tartışmaya açıktır. Bu konuda şerhlere gereken ilginin gösterilmesi gerekmektedir. Şarihlerin her hadîsin sonunda ondan bazen yüze varan (hüküm, hatta metodik prensipler dahil) anlam çıkarması yaşadıkları dönem itibariyle sünneti bilgi, kültür ve medeniyet açısından nasıl değerlendirdiklerini göstermektedir. Şayet onların yaşadığı dönemde bir çevre problemi olsaydı, kanaatime göre ilgili hadîslere bir de o gözle bakarlardı. Dolayısıyla bugün bizler farklı problemlerle karşı karşıya isek bunları halletmek de bize düşer. Bununla birlikte sünnetin bilgi, kültür ve medeniyet açısından değerlendirilmesi sadece şerhlerin işi de olmamıştır. Tasavvuf, kelam gibi çeşitli branşlarda sünneti bu açıdan değerlendirmişlerdir.

Ayrıca bir dil alanı olan belagat ilmi de yeni bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Metnin sanatsal yönünü değil, onun muradını anlamak için belagat ilmi önemli imkanlar sunmaktadır. Bu anlamda belagat ilminin, anlama ve yorumlama çalışmalarında yeri belirlenmelidir. Kitap boyunca bu dil alanından - beyân bölümünden nispeten bahsedilse de- önemi ölçüsünde bahsedilmemesini, bu dil alanının muhtevasının çağdaş dilbilim ve anlambilim teorileriyle mukayesesinin yapılmamasını ciddi bir eksiklik olarak değerlendirmek mümkündür. Son olarak her şeyden evvel bu eleştirilerin bir *anlama* çabası olarak kabul edilmesi gerektiğini temenni ediyoruz.