

## **ANLAM VE YORUM İLİŞKİSİ AÇISINDAN HADİS METİNLERİNİN TAHLİLİ**

(Hadislerde Anlam Düzeylerinin Belirlenmesine ya da Metin-Özne İlişkisine Dair Bir Deneme)

Yavuz Köktaş  
Yrd. Doç. Dr. , KTÜ Rize İlahiyat F.  
yavuzkoktas@hotmail.com

Herhangi bir metni anlamada anlam ve yorum ilişkisinin önemi açıktır. Bu çalışmada anlam ile ilk anlam, yani muradı kastettiğimiz vurgulanmalıdır. İşte bu ilk anlamla yorum ilişkisinin nasıl olduğu örneklerle ortaya konulmuştur. Hadisten kastedilen anlaşıldığında bir problem gözükmemektedir. Ancak bir hadisin anlamı çeşitli sebeplerle anlaşılamiyorsa ortada bir problem vardır ve bu anlamın tespit edilebilmesi için yorum yapılmalıdır. Çalışmada belirttiğimiz gibi ihtilafu'l-hadis, müşkilul'-hadis, garibu'l'-hadis ve belagat gibi ilim dalları hadisteki ilk anlamı tespit etmeye yönelik ilim dallarıdır. Bununla birlikte buradaki yorumun ilk anlamı tespit etmeye yönelik yorum olduğu vurgulanmalıdır. Bir de ilk anlama dayalı olarak yapılan yorum bulunmaktadır. Bunlar çeşitli istidlaller ve hikmet olarak belirlenmiştir.

### *Giriş*

Günümüzde pozitivist düşüncenin önemli ölçüde geçerliliğini yitirmesiyle birlikte hem dilsel meselelerde hem de sosyal olaylarda anlam ve yorum kavramlarının daha sık kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Hem anlam hem de yorum kavramlarının felsefe dahil çeşitli ilim dallarında da ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte bu kavramların tanımları ve ne oldukları konusunda dilbilimciler ve yorumbilimciler arasında kesin bir görüş birliği bulunmamaktadır. Hatta bazıları anlam diye bir terimi kabul dahi etmemektedir.<sup>1</sup> Elbette bu, anlam kavramının tanımlanmasına engel değildir, sadece bir güçlüğü vurgulamaktadır.

Bununla birlikte genel olarak anlam, "bir şeyin iletildiği, anlattığı ve gösterdiği işaret ve simgelerin tümü" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Burada anlamın tanımı dilsel ve dil dışı nesnelere kapsamaktadır. Zira metinden yüz-kaş hareketine kadar her şey

<sup>1</sup> Bkz. Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara, 1978, s. 49.

<sup>2</sup> Bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara, 1995, s. 484; Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara, 1997, s. 21; Paul Foulque, *Pedagoji Sözlüğü*, (çev. Cenap Karakaya), İstanbul, 1994, s. 27.

anlamın veya anlamanın konusuna dahil olmaktadır. Bu çalışma metin üzerindeki anlama ve yorumlama çabalarını esas almaktadır. O halde öncelikle anlam ve yorumun dil çerçevesinde ele alınacağı belirtilmelidir.

Yorum, yani hermenötik için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Doğan Özlem'e göre günümüzde hermenötik sözcüğünün belli başlı üç anlamda kullanıldığı söylenebilir:

a-Hermenötik, her şeyden önce binlerce yıllık anlamıyla yazılı metinleri o metinlerin yazıldığı dildeki anlamıyla yorumlama yöntemidir.

b-Dilthey'le birlikte hermenötik, kültürel-tarihsel bilimlerin metodolojisi olmuştur.

c-Heidegger ve Gadamer ile birlikte hermenötik, insanın varlığa temel yöneliş ve açılışı sayılmış ve böylece o bir varlık felsefesinin de adı olmuştur.<sup>3</sup>

Yukarıda metinleri yorumlama yöntemi olarak ta'rif edilen hermenötiğin ilk anlamı, bizim yorum dediğimiz terimle hem dile dayanma hem de metni yazıldığı dildeki anlamıyla yorumlama bakımından ortak bir paydada buluşmaktadır. İkinci ve üçüncü tür tanımlar ise tamamen kültürel-tarihsel şartların ürünü olup, biri pozitivist bilim anlayışına karşı bir tavır, diğeri ise buna bağlı olarak insanın varlıkla ilişkisini sorgulayan felsefi bir hermenötiği ifade etmektedir.

Yine bir başka açıdan hermenötik teriminin Batı'da biri dar, diğeri daha geniş olmak üzere iki çerçevede kullanıldığı görülmektedir:

a- Buna göre hermenötik Kitab-ı Mukaddes'in manevi yönünü bulup yorumlamakla ilgili Hıristiyan teolojisinde bir disiplindir. Bu disipline göre gaye İncil'in her nesle hitap edecek şekilde anlaşılmasının sağlanmasıdır.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İzmir, 1984, s. 67. Hermenötiğin kapsayıcı bir tanımını yapmaktan ziyade hermenötik teoriler üzerinde durulduğu görülmektedir. Hermenötiğin tarihsel gelişimi ve hermenötik teoriler için bkz. Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, 1986, s. 47-97; H. G. Gadamer, *Hermeneutik*, (çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* içinde), Ankara, 1995, s. 11-28; a. mlf., *Tarih Bilinci Sorunu*, (çev. Taha Parla, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde), İstanbul, 1990, s. 79-106; Paul Rabinow ve W. Sullivan, *Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu*, (çev. Taha Parla, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde), İstanbul, 1990, s. 1-14; Kamuran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara, 1954, s. 2-33; a. mlf., *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara, 1960, s. 1-38; J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, London, 1980; s. 5-125; Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara, 1996; s. 22-149; Mevlüt Uyanık, *Kur'anın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara, 1997, s. 156-166; J. Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, (çev. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara, 1991, s. 29-40; Erol Göka, "Hermenötik", *Türkiye Günlüğü*, (1993), sy. 22, s. 84-94; Van A. Harvey, "Hermeneutics", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade) c. VI, s. 279-286; Lewis S. Mudge, "Hermeneutics", *A New Dictionary of Christian Theology*, (ed. Alan Richardson), Kent, 1996, s. 250-53.

b- Daha genel olarak insanın eylem, söz, ürün ve kurumlarının önemini anlama ve yorumlama sanatı, becerisi ya da teorisine bu ad verilmektedir.<sup>5</sup>

Burada dinî metinler ve dünyevî ürünler dikkate alınarak bir tasnif yapılmıştır. Terimin birinci anlamını dikkate aldığımızda bunun kültürümüzde söz konusu olan anlama ve yorumlama çalışmaları ile örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Yukarıda söylenenleri birlikte değerlendirdiğimizde Türkçe’de kullanılan “yorum” kelimesinin muhtevasında bir problemin olduğu görülmektedir. Yorum, hermenötikte olduğu gibi metodolojik bir çabaya mı işaret etmektedir yoksa sadece fonksiyonelliği açısından mı kullanılmaktadır? Hermenötüğün, yorumbilim olarak Türkçe’ye aktarılması, yorum kelimesinin Türkçe’de kazandığı anlamlar bakımından bazen karışıklığa yol açabilmektedir. Hermenötik kelimesi yazar-metin-okur çerçevesinde felsefî ve metodolojik bir çabayı ifade etmektedir. Yorum kelimesi bu çabayı çağrıştırmakta mıdır? Ayrıca yorum, Arapça’da kullanılan te’vil anlamında mıdır yoksa daha geniş bir manayı mı ifade etmektedir? Te’vil kelimesi de hermenötik gibi metodolojik bir çabanın adı olabilir mi? Bunun da ortaya konulması gerekmektedir.

Bunların yanında anlama ve yorumlama ilişkisine dair tartışmalar da devam etmektedir. Her anlamanın bir yorum olduğu veya yorumlamanın anlamadan sonra geldiği ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Burada anlama ve yorumlamaya yüklenen anlamlar, anlama ve yorumlamanın birbirinin aynı veya birbirinden farklı olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Bu çalışmanın amacı bir metinde var olan anlam düzeylerini, bir başka ifadeyle metin-özne ilişkisini hadîslerdeki anlam düzeyleri çerçevesinde belirlemektir. Bu anlam düzeylerini de anlam ve yorum kavramları çerçevesinde belirlemeye çalış-

<sup>4</sup> Böyle bir hermenötik çaba için bkz. R. C. Sproul, *Kutsal Kitabı Anlamak: Yorumbilimi*, (çev. Hande Taylan), İstanbul, 1997, 51-127.

<sup>5</sup> *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, II, 73.

<sup>6</sup> Bkz. Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul, 1998, s. 116-120, 150-152; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 31-33. Aslında burada mesele metinde “nesnel anlamı” tespit etme noktasında yoğunlaşmaktadır. Gadamer gibi özneyi kültürel bir varlık kabul edenler “nesnel anlam”ın belirlenemeyeceğini söylerler. Çünkü özne metne, belirli bir “ön anlayış” ile yaklaşır. Bu durum anlamayı bir yorumlama süreci haline getirmektedir. Yani her anlama gerçekte bir yorumlamadır. Dolayısıyla anlama ve yorumlama birbirinden sonra gelen süreçler değildir. Fazlur Rahman ise öznenin metindeki nesnel anlamı belirleyebileceğini ve bu anlam üzerine yorumu bina edebileceğini söyler. Buna göre anlama ve yorumlama ayrı süreçlerdir. Bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, s. 103-104. Şüphesiz metinde nesnel anlam bulunmaktadır. Her ne kadar nesnel anlamın tespitinde yer yer öznenin subjektif yanı müdahil ise de nesnel anlam her zaman söz konusudur. Aslında nesnel anlamın olmayışını söylemek kaygan bir zeminde yorum yapmakla eş anlamlıdır. Ayrıca nesnel anlamın olmadığını söylemek metnin sahibinin olduğunu yok saymak demektir. Dinî metinler söz konusu olduğunda öznenin “ön anlayışı” endişesiyle nesnel anlamın olamayacağı düşüncesi isabetli gözükmemektedir.

sacağız. Bir metin özellikle dinî bir metin sabit ve değişmez anlamlar içerdiği gibi geçmiş ile günümüzün ufukları arasında dönüşümü sağlayan yorumları da içermektedir veya içermelidir. Bütün mesele bu anlam düzeylerini yerli yerine oturtmaktır.

Ayrıca burada bir noktanın daha vurgulanması gerekmektedir: Bu çalışma hadîs şerhlerinin yaptıkları anlama ve yorumlama çabalarının günümüz diliyle yeniden ifade edilmesini amaçlamaktadır. Böyle bir çalışmaya ihtiyaç vardır, çünkü şerhlerimiz anlama ve yorumlama açısından önemli malzemeler ihtiva etmektedir. Bu önemli malzemenin adı sadece "şerh"tir. Bu şerhler, hadîsleri çeşitli yönleriyle incelemeye çalışmışlardır. Ancak günümüzde "şerh", anlama ve yorumlama açısından ihtiyacı karşılayacak çağrışımlar yapmamaktadır. Bu noktada gayemizin bir iddia ortaya atmak değil, şerhlerimizin anlama ve yorumlama yöntemine nasıl bir katkı sağladığını ortaya koymak olduğu belirtilmelidir.

Düşünce tarihimizde özellikle fıkıh usûlü alanında anlam düzeyleri çok detaylı ve sistematik bir şekilde işlenmiştir. Şüphesiz bu alandaki anlam düzeylerinin belirlenmesi daha ziyade ahkâmı tespit etmek için yapılmıştır. Ancak dile dayanılarak yapılan delalet tasnifleri genel olarak anlam düzeylerini belirlemeye yardımcı olacak niteliktedir. Kısaca usûl-i fıkıhın üzerinde durmak faydalı olacaktır.

### *Usûl-i fıkıh'ta Anlam Düzeyleri*

Usûl-i fıkıh bir nasstan, yani metinden nasıl mana çıkarılabileceğine dair en gelişmiş anlam ve yorum metodolojisidir. Teorik bazda yapılan herhangi bir anlam ve yorum çalışmasının usûl-i fıkıhtan bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Bununla birlikte usûl-i fıkıhın anlam ve yorumla ilgili her şeyi ifade ettiği de söylenemez.

Usûl-i fıkıhın özellikle lafızların delâletiyle ilgili bahisleri tamamen anlam düzeyleri ile ilgilidir. Usûl-i fıkıh'ta delâleti bakımından üzerinde durulan dört tür lafız vardır:

- a- Vaz'olunduğu mana bakımından lafız
- b- Kullanıldığı mana bakımından lafız
- c- Açıklık ve kapalılık bakımından lafız
- d- Manaya delâletin şekli bakımından lafız

Bu lafızlar kendi içlerinde alt başlıklara ayrılarak detaylı bir şekilde incelenmiştir.<sup>7</sup> Ancak bu anlam düzeyleri ile çalışmada bahis konusu edilecek anlam düzeyleri arasında bir bağlantı kurulması veya farkın ortaya konulması gerekmektedir.

<sup>7</sup> Bkz. Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-fıkıh'l-İslamî*, Dimesşk, 1986, s. 202-357; Muhammed Edib Salih, *Tefsiru'n-nusûs fi'l-fıkıh'l-İslamî*, Beyrut, 1993, I, 142-332; 471-547; Halife Bâ Bekr el-Hasan, *Menâhicu'l-*

Usûl-i fıkhîta işlenen anlam düzeylerinin ahkâma dair nasslarla ilgili olması bir yana ayrıca bu anlam düzeylerinin çoğu şariin *murâdını*, yani *ilk anlamı* tespit etmeye yöneliktir. Dolayısıyla metinde ne kastedildiğini tespit etmek için yapılan *te'vil*, yani *yorum* da bu murâdı (ilk anlamı) ortaya çıkarma anlamına gelmektedir. Metindeki lafızların hâss veya âmm, mutlak veya mukayyed, zahir veya nass bir mana ifade etmesi hep metindeki murâdla (ilk anlamla) ilgilidir. Lafızların manaya ihtimali durumunda veya herhangi bir müşkili gidermek için *te'vil* yapılması murâdı (ilk anlamı) tespit etmeye yöneliktir. Dolayısıyla bu, daha sonra belirleyeceğimiz gibi metnin muhtevasının aktüelleştirilmesi anlamında *te'vil* değil, *ilk anlamı tespit etmek için yapılan yorum* faaliyeti olmaktadır.

Manaya delâletin şekli bakımından lafızlar içinde *nassın* ve *iktizanın delâleti* daha sonra inceleyeceğimiz gibi *ilk anlamı tespit etmek için yapılan yorum* kategorisine girmektedir. *İbarenin delâleti* ise tamamen murâdın kendisidir. İbarenin delâletini tespitte -tearuz durumu hariç- yoruma ihtiyaç yoktur. Nasstan kastedilen şey ibarenin delâletidir, anlamıdır. Nassın ve iktizanın delâletinde ise yorum yapılmaktadır. Fakat bu yorum murâdı (ilk anlamı) tespit etmek içindir. Her ne kadar bu delâletlerde nasstan kastedilen şeyin dışında anlamlar tespit ediliyorsa da bu anlamlar yine dille çevrelenmiştir. Bu anlamlar murâdın aktüelleştirilmesi manasına gelmemektedir. Daha sonra göreceğimiz gibi murâdın/ilk anlamın aktüelleştirilmesi olarak ifade edeceğimiz *istidlâl* konusu bundan farklılık arz etmektedir.

Manaya delâleti bakımından lafızlar içinde *işaretin delâleti* ise istidlâller bahsinde vereceğimiz örneklerle doğrudan ilişkilidir. Zira işaretin delâletinde murâd ile dolaylı ilgisi olan manalar tespit edilmektedir. İşte bu daha sonra *ilk anlama dayanılarak yapılan yorum* olarak ifade edeceğimiz şeydir. Ancak bizim *istidlâl* (buna *yorum* da demek mümkündür) olarak adlandırdığımız şeyle işaretin delâleti arasında bir fark vardır. Metni anlamaya çalışan kimse, işaretin delâletinde -metinden dolaylı anlamlar çıkarsa da- dille sınırlıdır. Genellikle kendi kültürel durumunu metne katmamaktadır. Geniş anlamda istidlâllerde ise metni anlamaya çalışan kimse kendi kültürel durumundan metne yaklaşmaktadır. Metnin murâdıyla ilişkisi diğer delâlet türlerine nazaran çok daha zayıftır. Diğer bir tabirle işaretin delâletinde metinden kültüre, istidlâllerde kültürden metne doğru bir yöneliş bulunmaktadır.

Nasslar üzerinde yapılan *hikmet* türü izahlar da yukarıda sayılan manaya delâleti bakımından lafızların herhangi birine girmemektedir. Hikmet türü izahlar da *ilk anlama dayanılarak yapılan yorumlara* dahildir. Diğer bir ifadeyle murâdın (ilk anlamın) yorumlanmasıdır. Usûl-i fıkhın anlam düzeyleri ile burada tasnif edilecek

*usûliyyîn fi turuki delâleti'l-elfâz ale'l-ahkâm*, Kahire, 1989, s. 52-119; Zekiyuddun Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kafî Dönmez), Ankara, 1996, s. 311-404; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, (çev. Ruhi Özcan), İstanbul, 1993, s. 260-342; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1992, s. 173-229.

anlam düzeyleri arasındaki en bariz fark budur. Usûl-i fikhın manaya delâletin şekli bakımından lafzlara örnekler vererek konumuzla ilgisini kurmaya çalışalım.

Allah şöyle buyurmaktadır: "Kadınların yiyeceklerini ve giyeceklerini dinen ve örfen makul ölçüler içinde sağlamak çocuğun babasına aittir".<sup>8</sup> Bu ayetin ibaresi iki şeye delâlet etmektedir, yani ayetten iki şey kastedilmektedir:

1- Annelerin nafakalarını ve giyim masraflarını karşılamak babanın borcudur.

2- Çocuk, anneye veya başka birine değil, sadece babaya nisbet edilir.<sup>9</sup>

Bu her iki mana ibarenin delaletinden anlaşılmaktadır. Ancak usûlcüler birinci manaya aslî delâlet, ikinci manaya ise tebeî delâlet demişlerdir. Nassın ibaresiyle sabit ikinci hükmün gerektirdiği başka hükümler de bulunmaktadır. İşte bu hükümler nassın işaretinden anlaşılmaktadır. Bunlar şu hükümlerdir:

1- Çocuğun nafakası da sadece babaya aittir.

2- Çocuğun babası Kureyşli ise annesi başka bir kabileden olsa bile çocuk Kureyşli sayılır. Dolayısıyla Kureyşli bir kadınla evlenme konusunda annesinin Kureyşli olmamasına rağmen denk kabul edilir.

3- Sadece baba -muhtaç olması halinde- karşılıksız olarak çocuğunun malını temellük edebilir.<sup>10</sup>

Bütün bu manalar *murâda/ilk anlama dayanılarak yapılan yorumlardır*. Dikkat edilirse manalar git gide metnin murâdından uzaklaşmaktadır. Aslî mana, esas manadır. Tebeî mana aslî manaya bağlıdır. İşarî mana da tebeî manayla irtibatlıdır. Dolayısıyla git gide asıl manadan uzaklaşmaktadır. Ama yine de metinden bağlar bütünüyle koparılmamıştır. Metinden bağların koparıldığı an, metinden çıkarılan anlamın metinle herhangi bir ilgisinin olmadığı andır. Abdulvahhap Hallaf'ın ifadesiyle işaret olduğunu zannederek metne, kendi manası ile aralarında mülazemet bulunmayan uzak manalar yüklenirse bu, metnin anlamını tahrif etmek olur.<sup>11</sup> Aşağıda İbn Teymiye'nin anlam düzeylerini tasnifini incelerken metinle ilgisi bulunan manaları nasıl işlediğini göreceğiz.

Burada bir daha vurgulamak gerekirse işaret yoluyla çıkarılan manalar ile *is-tidlâller* olarak adlandırdığımız manalar bir yönüyle aynı şey bir yönüyle farklı şeylerdir. Her ikisi de ilk anlama dayanılarak yapılan yorumlardır. Her ikisi de dolaylı

<sup>8</sup> Bakara, 233.

<sup>9</sup> Abdulvahhap Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1985, s. 330.

<sup>10</sup> Abdulvahhap Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 330.

anlamları ifade etmektedir. İşârî anlamlar ibare yoluyla çıkarılan anlamlara göre dolaylıdır. İstidlaller ise işârî anlamlara göre daha dolaylıdır. Yani kültürel durumların metne katılması istidlallerde daha baskındır. Dolayısıyla bu anlamlar metnin ilk anlamına nazaran daha uzak anlamlardır. Ama yine de bu anlamlar metinden tamamen irtibatsız değildir.

Mesela şura ile ilgili ayetten parlamenter sistemi çıkarmak bir tür istidlâldır, yani yorumdur. Yine "oku" emri ile ilgili ayetten kitap okumayı, okulda okumayı veya okuma yazma öğrenmeyi çıkarmak da bir tür istidlâldır. Bunları ayetin işareti olarak değerlendirmek zor gözükmektedir. Çünkü işaret dilin imkanlarıyla sınırlıdır. Ancak yukarıdaki istidlâller de bir tür yorumdur. O halde bu istidlâller, murâd yerine ikame edilmezse, meşru olabilirler. Hatta kültürel durumlarla nassda belirtilen şeyin birebir örtüşüğünü de ifade etmemek gerekir. Yani istidlâlin (yorumun) murâd olmadığı söylenebilir. Ancak bir şey daha söylenmelidir. O da istidlâl ile murâdın birebir örtüşmemesidir. Dolayısıyla parlamenter sistem eşittir şura demek isabetli olmayacaktır. Daha açık bir ifadeyle şura ile ilgili ayetin bütün felsefesiyle birlikte parlamenter sistemin kendisini değil, en azından işleyişini içerdiği söylenebilir.

Bu anlamda metinden irtibatsız olmayan istidlallerin meşruiyeti murâdın yerine ikame edilmemesiyle mümkündür. Zaten bütün tartışmalar da buradan çıkmaktadır. Ayrıca istidlallerin herhangi bir nassın murâdıyla da gelişmemesi gerekir. Çelişme halinde murâdın, yani ibarenin delâletinin tercih edileceği açıktır. Çelişme olmadığı takdirde istidlallerle elde edilen yorumların bir medeniyetin gelişmesine paralel olarak yapılan yorum zenginliği şeklinde kabul edilmesi en isabetli yoldur.

Usûl-i fıkıh'la birlikte Kur'an tefsiri alanında da anlam düzeylerinin belirlenmesine yönelik teşebbüslerin yapıldığı görülmektedir. Burada dikkatimizi çekmesi ve çalışmamızı yakından ilgilendirmesi sebebiyle İbn Teymiye'nin batınî veya işârî mana çerçevesinde ortaya koyduğu anlam düzeyleri ile ilgili tespiti konumuz açısından büyük önem arz etmektedir.

İbn Teymiye'ye göre yorumlar iki tür olur. Birincisi, yorumun bilinen, açık manaya ters düşmesidir ki, bu yorum batıldır. İkincisi ise özü itibarıyla doğru olan yorumdur. Bu tür yorumda sufiler Kur'an ve sünnette bulunan bir lafzı farklı bir manayı ifade edecek tarzda anlamaya çalışırlar. Bundan dolayı da çıkardıkları anlamlara "işarât" adını vermişlerdir.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Abdulvahhap Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 332.

<sup>12</sup> İbn Teymiye, "Zahir ve Batın İlmine Dair Bir Risale", (çev. Mustafa Öztürk-Ali Bolat) *Tasavvuf*, (2001) 2: 6, s. 279-280.

İbn Teymiye'ye göre birinci tür yorumlar, batıldır. İkinci tür yorumlar ise pek çok kimsenin kafasını karıştırmıştır. İkinci tür yorumlarla ilgili iki durum söz konusudur:

a- Bunlardan ilki, "lafızdan bu işârî mana kastedilmiştir" şeklinde bir söz söylenmesidir. Bu söz Allah'a bir iftiradır. Zira her kim "Allah bir inek kesmenizi emrediyor"<sup>13</sup> ayetindeki inek sözcüğünden "nefs"i; "Firavna git"<sup>14</sup> ayetindeki Firavndan "kalb"i kastedildiğini ileri sürerse, bilerek ya da bilmeyerek Allah adına yalan söylemiş olur.

b- İkincisi ise, ortaya konulan anlamın lafzın manası, yani muradı türünden değil, itibar ve kıyas kabilinden olmasıdır. Bu, bir nevi kıyastır. Nitekim fıkıhçılar bunu kıyas, sufiler ise "işaret" diye isimlendirirler. Bu da tıpkı kıyas gibi sahih ve batıl olmak üzere ikiye ayrılır. Bu tür kıyasın batıl olanına yukarıda değinilmişti. Sahih olanına gelince buna şu örnek verilebilir: Her kim "içinde köpek, suret ve cünüp bulunan kimse eve melek girmez"<sup>15</sup> hadîsinden hareketle "kibir ve haset gibi kendisini kirleten huylar bulunduğu sürece kalbe imanın hakikatleri yerleşmez gibi" bir kıyas geliştirse bu doğru bir kıyas olur. Çünkü Allah "İşte onlar kalplerini Allah'ın temizlemek istemediği kimselerdir"<sup>16</sup> buyurmaktadır.<sup>17</sup>

Yukarıda görüldüğü gibi İbn Teymiye, anlam ile yani murâd ile yorum arasındaki farka dikkat çekmiş, anlam düzeylerinin karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. İbn Teymiye'nin sufi tefsirler üzerinde yaptığı bu tasnifin daha genişletilebileceği kanaatindeyiz.

Şüphesiz çeşitli açılardan anlam düzeyleri belirlemek mümkündür. Yukarıda olduğu üzere işârî tefsir çerçevesinde anlam düzeyleri belirleneceği gibi fikhî hükümler çerçevesinde de anlam düzeyleri belirlenebilir. Zaten usûl-i fikhin fikhî hükümler çerçevesinde lafızların delaleti bahsinde yaptığı budur. Ayrıca günümüzde çağdaş gelişmeler ışığında evrensellik ve tarihsellik gibi iki ana anlam düzeyi de belirlemek mümkündür. Bunların hepsi metne bakış açısıyla, metne yaklaşım amacıyla yakından ilgilidir.

Bizim burada yapmak istediğimiz de anlam ve yorum düzeylerini daha üst bir bakışla belirleyerek onları hadîsleri anlamakla ilgili çeşitli ilimler çerçevesinde hadîs-

<sup>13</sup> Bakara, 67.

<sup>14</sup> Tâhâ, 24.

<sup>15</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, I, 83, 139; Ebu Davud, *Libas*, 45; İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi sahîhi İbn Hibbân*, (trt. İbn Balaban el-Farisî-thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1988, IV, 5. Başka rivayetlerde ise cünüp kelimesi bulunmamaktadır. Bkz. Buharî, *Meğazî*, 12; Tirmizî, *Edeb*, 44; İbn Mace, *Libas*, 44; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 104.

<sup>16</sup> Maide, 41.

<sup>17</sup> İbn Teymiye, "Zahir ve Batın İlmine Dair bir Risale", s. 280-281.

lere uygulamaktır. Belirlenecek olan anlam ve yorum düzeyleri yukarıda ifade edilen düzeylerden daha kapsayıcıdır. İleride göreceğimiz gibi belirleyeceğimiz anlam düzeyleri hem İbn Teymiye'nin işârî tefsir çerçevesinde yaptığı anlam düzeylerini hem de usûl-i fihhın anlam düzeylerini kapsamaktadır. Tabîî burada vurgu anlam düzeylerinin muhtevasına değil, anlam ve yorum düzeyinin kendisine olacaktır. Bu da bize metinle ilişki içinde olan okurun nerede metnin anlamını tespit ettiğine, nerede yorum yaptığına dolayısıyla okurun kendini metnin yerine koyup koymadığına dair kolaylaştırıcı bir kategori sağlayacaktır.

O halde anlam ve yorum ile aralarındaki ilişkiden neyi kastettiğimizin ortaya konulması gerekmektedir. Çünkü hadîslerle ilgili vereceğimiz örneklerin anlaşılması anlam ve yorumdan neyi kastettiğimizin bilinmesine bağlıdır. Aşağıda bunu izah edeceğiz.

### *Anlam ve Yorum*

Anlam ve yorum Türkçe kelimelerdir. Her ikisini Arapça'da manâ ve te'vil kelimeleriyle karşılamak mümkündür; ancak Türkçe'de anlam ve yorum kelimesi daha geniş manalarda kullanılmaktadır. Aslında Arapça'da da manâ ve te'vil kelimesi zaman içerisinde farklı anlamlar kazanmış ve geniş bir şekilde kullanılmıştır.<sup>18</sup> Bu karışıklığı önlemek için hem Türkçe hem de Arapça'daki mezkur kelimeleri "metin ve dil" çerçevesine bağlı olarak ortak bir paydada düşünmemiz gerekmektedir.

Yorum, iki anlamlı veya müphem bir metnin ya da gerekçesi açıkça belirtilmeyen bir kararın veya motivasyonu örtülü bir hareketin açıklanması olarak tanımlanmaktadır. Tanımda bizi metinle ilgili bölüm ilgilendirmektedir. Buna göre bir sözün yorumlamak onun şerhini yapmak demek değildir; ona asıl anlamı olduğu düşünülen anlamı vermektir. Yorum, zahiri anlamın içinde saklı hakiki anlamı deşifre etmekten, lafzî anlamın örtülü olarak içerdiği anlamı kademe kademe açıp yaymaktan ibaret bir düşünce emeğidir.<sup>19</sup> Burada daha sonra *ilk anlamı tespit için yapılan yorum* olarak niteleyeceğimiz durumun izahı yapılmıştır. Buna göre yorum ilk anlamı, yani muradı -buna asıl anlam da diyebiliriz- tespit için yapılan bir faaliyettir. Bu anlamda yorum te'vilin fonksiyonuyla aynı gözükmemektedir.

Ancak yorum kelimesinin başka anlamlarına da dikkat çekilmektedir. Mesela yorum, bir metin veya konuşma üstünde belli bir görüşe göre yapılan açıklama

<sup>18</sup> Bkz. İbn Teymiye, *el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-te'vil*, bs. y. 1973, s. 24-25; Muhammed Edib Salih, *Tefsiru'n-nusûs fi'l-fıkhı'l-İslâmî*, I, 356-371; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, (çev. M. Emin Maşalı), Ankara, 2001, s. 271-292; Mustafa Tacuddin, "en-Nassu'l-Kur'ânî ve müşkilü't-te'vil", *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, sy. 14, s. 25-29; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul, 1996, s. 117.

<sup>19</sup> Paul Foulquie, *Pedagoji Sözlüğü*, s. 540.

şeklinde tanımlanmaktadır. Buna örnek olarak şu cümle gösterilmektedir: "Meclis-teki ezan vakası üzerine 'Ulus'ta çıkan yazım, bay Hikmet Bayur'un garib yorumlarına uğramıştır". Yine yorum genel olarak açıklama (radyoda haber yorumu yapmak gibi) ve bir şeyde gizli ve sembolik anlamları bulma (rüya yorumu gibi) olarak da tanımlanmıştır.<sup>20</sup>

Bu tanımlar içinde "metin üzerinde yapılan açıklama" şeklinde belirtilen yorum, daha sonra *ilk anlama dayanılarak yapılan yorum* olarak niteleyeceğimiz durumu ifade etmektedir. Kanaatimizce ilk anlamın dışında hadîsten çıkarılan delâletleri (bu bir bakıma anlamın aktüelleştirilmesidir) ve ilk anlamı doğrudan yorumlamak olan hikmet türü izahları bu anlamdaki yorum içine dahil edebiliriz. Bu noktalara az sonra yine döneceğiz.

Te'vil kelimesine gelince, daha önce bunun tarih içinde çeşitli anlamlar kazandığını belirtmiştik. Burada bizi ilgilendiren bazı tanımları üzerinde durulacaktır. Genel olarak te'vil, sözü bir karineden dolayı zahirinden muhtemel olan manasına hamletmek olarak tanımlanmaktadır.<sup>21</sup> Fethi ed-Düreynî'nin yaptığı tanım daha açık gözükmektedir. Ona göre te'vil, lafzı ilk akla gelen zahir manasından murad edilen manayı tercih ettirecek daha kuvvetli bir delille muhtemel manasına döndürmek suretiyle şari'in kastını ortaya koymaktır.<sup>22</sup> Burada te'ville ilk anlamı, yani murâdı tespit etmenin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu, bizim *ilk anlamı tespit etmek için yapılan yorum* olarak adlandırdığımız şeydir. Aslında burada te'vil, murâdın kendisidir, fakat zâhir murâdı ifade etmediği veya zahir farklı anlamlara muhtemel olduğu için böyle bir yoruma gidilmektedir. İbn Hacer'in "tefsir, *muradın* lafızla beyanı, te'vil ise *muradın* manayla beyanıdır"<sup>23</sup> şeklinde yaptığı tanım da bunu desteklemektedir.

Hemen belirtelim ki, te'vil kelimesi daha ziyade metindeki murâdı tespit etmenin faaliyeti olarak kaynaklarda kullanılmaktadır. Zira bir metinde farklı anlamlara gelen kelimeler bulunduğu anda, o kelimenin asıl anlamını bulmak için bir çaba sarfedilmektedir. Bu faaliyete te'vil denmiştir. Acaba te'vilin "metindeki murâdı" tespit etmenin ötesinde "metindeki murâdı aktüelleştirmek veya o murâda dayanarak anlamı canlı hale getirmek" gibi bir manası var mıdır?

Nasr Hamid Ebu Zeyd, te'vil kelimesinin etimolojisinden yola çıkarak böyle bir şeyin mümkün olabileceğini söyler. Ona göre te'vil kelimesi, asla dönme/döndürme

<sup>20</sup> Ahmed Fidan, v. dğr., *Örnekleleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara, 1996, IV, 3250.

<sup>21</sup> Şevkanî, *İrşâdu'l-fuhûl*, Riyad, 1997, II, 589; Muhammed Edib Salih, *Tefsiru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslamî*, I, 366; Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, s. 321.

<sup>22</sup> Fethi ed-Düreynî, *el-Menâhicu'l-usûliyye fi'l-ictihâd bi'r-re'y fi teşri'l-İslamî*, Suriye, 1985, s. 167.

<sup>23</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996, IX, 3.

anlamını ifade ettiği gibi aynı şekilde bir hedef ve gayeye ulaşma anlamını da ifade eder. "Asla dönme" ters yönde seyreden bir hareket iken "bir hedef ve gayeye ulaşma" ileriye dönük ve gelişken bir harekettir. Te'vil kelimesinin Kur'an'da "akibet/sonuç" anlamında kullanılması da böyledir. Ayrıca bu hareket maddî bir hareket değil, olguların algılanmasıyla ilintili zihnî ve aklî bir harekettir.<sup>24</sup>

Nasr Hamid'in te'vil kelimesinin etimolojisinden yola çıkarak te'vili, metinde kastedilen anlamın aktüelleştirilmesi olarak yorumlaması isabetli gözükmektedir. Çünkü metni sadece konulduğu anlam itibariyle değerlendirmek hem metnin evrenselliğini zedeleyecek hem de metnin sabit anlama bürünmesine veya donuklaşmasına yol açacaktır.

Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi kaynaklarımızda metnin murâdının ötesinde metinden çıkarılan manalar için te'vil kelimesi değil, daha ziyade *istidlâl*, *istinbat*, *istihrâc* ve bir ölçüde *hikmet* kelimeleri kullanılmıştır. Biz bu kullanımları te'vil kelimesinin ikinci anlamına dahil etmek istiyoruz. Çünkü nihayetinde bu şekilde metinden çıkarılan manalar doğrudan murâd ile alakalı değildir.

Ayrıca burada vurgulanması gereken bir nokta daha vardır ki, o da Türkçe'de "metin üzerinde yapılan açıklama" anlamında kullanılan *yorum* kelimesinin "bir hedef ve gayeye ulaşma" anlamındaki *te'vil* ile aynı ortak paydada bulunduğuudur. Bütün bu söylediklerimizi zihnimizin bir kenarında tutarak şimdi tekrar hadîslerin tahlilinde anlam ve yorumun nasıl uygulanacağına dönebiliriz.

Hadîslerin anlaşılması evvelemirde dille ilgili bir sorundur.<sup>25</sup> Hadîs metinleri ise, dille ifade edilen sözlerin somutlaşmış biçimidir. Hadîs metinlerini tahlil etmek için "metnin anlamı" ve "metnin yorumu" dediğimizde ne anlaşılmalıdır? "Metnin anlamı" dediğimizde, metnin murâdını, yani ilk anlamını; "metnin yorumu" dediğimizde ise hem ilk anlamı tespit için yapılan teşebbüsleri hem de metnin delâletlerini, yani ikinci, üçüncü dereceden anlamlarını kastettiğimizi vurgulamamız gerekmektedir. Burada İbnu'l-Kayyim'in yaptığı tasnifi referans olarak kullanmak mümkündür. İbnu'l-Kayyim'a göre nassın hakiki ve izafi olmak üzere iki tür delaleti bulunmaktadır. Hakiki delalet, şarinin kasdı ve muradına dayanır. İzafi delalet ise işitenin anlayış ve idrakine, zihnin saflığına ve lafızlar hakkındaki bilgisine dayanır. Bu tür delalet dinleyicilerin farklılığıyla değişiklik kazanır.<sup>26</sup> Buna göre hakiki delalet Hz. Peygamber'in muradını tespite, izafi delalet ise bu muradın farklı anlaşılması ve yorumlanmasına işaret etmektedir.

<sup>24</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 278-280.

<sup>25</sup> Burada özellikle usûl-i fıkıhta işlenen lafzın manaya delâlet şekillerinin ince ve ayrıntılı durumu konumuz dışındadır.

<sup>26</sup> İbnu'l-Kayyim, *İlamu'l-muvakkilîn*, (thk. M. el-Mu'tasım Billah el-Bağdadî), Beyrut, 1996, I, 328.

Bu çerçevede "metnin anlamı" ile "metnin yorumu" arasındaki ilişki nasıl belirlenmelidir?

Şüphesiz bir metinde daha önce de söylediğimiz gibi metin sahibinin murâdı, yani ilk anlam ve bu murâda dayanarak yapılan yorum şeklinde iki genel özellik belirlemek mümkündür. Öncelikle bir metnin, dolayısıyla sözün belirli bir ortamda ve belirli muhataplara söylendiği kabul edilmelidir. Bu durum, ilk anlamın tespit edilmesi açısından önemlidir. Daha sonra ilk anlama dayanılarak başka anlamlar tespit etmek mümkündür ki, bunu yorum olarak adlandırıyoruz. Acaba bir metinle veya sözle ilk karşılaşıldığında herhangi bir yorum yapmadan ilk anlamı, yani murâdı anlamak mümkün müdür? Bu sorunun cevabı evet olacaktır. Çünkü eğer bir metin devamlı yorumlanarak anlaşılmaya muhtaçsa, mesajını iletmede güçlük çekiyor demektir. Mesela, namaz kılınız, oruç tutunuz gibi emirlerin zahiri yoruma ihtiyaç bırakmamaktadır. Her seviyedeki insan bu anlam düzeyini kolayca belirleyebilir.<sup>27</sup> Ancak öyle emirler, öyle durumlar vardır ki, yorum yapmadan anlaşıldığında problem çıkarmaktadır.

Burada ayrıca murâd olarak adlandırdığımız ilk anlam ile usûl-i fıkhıdaki zahirin arasının ayırt edilmesi gerektiği vurgulanmalıdır. Elbette zahir murâdı, yani ilk anlamı vermektedir. Ancak her zaman zahirden murâd kastedilmemektedir. Dolayısıyla zahirden murâdın anlaşılacağı durumlar da bulunmaktadır. İşte burada yorum devreye girmektedir.

O zaman yukarıda söylenenlerden iki tür yorumun olduğu ortaya çıkmaktadır. Biri ilk anlamı tespit etmek için yapılan yorum; diğeri ise, ilk anlama dayanılarak yapılan yorumdur. Söylediklerimizi şu şekilde tasnif edebiliriz.

Elimizde metin denilen yazılı belgeler veya rivayetler bulunmaktadır. Anlam ve yorum ilişkisi açısından bunlara iki şekilde eğilebiliriz:

1- İlk anlam-murâd<sup>28</sup>. Bunu iki şekilde tespit edebiliriz:

<sup>27</sup> Zerkeşî, bu durumu "herkes tarafından zorunlu olarak bilinen şeyler" olarak açıklar. Ona göre tek bir manayı açık olarak ifade eden ve Allah'ın onun dışında bir mana kastetmediği bilinen lafızlar bulunmaktadır. Bunların ne hükmünde ne de te'vilinde bir karşılık söz konusudur. Nitekim herkes "namazı kılın ve zekatı verin" ve benzeri emirlerin "emredilen şeyi yapma talebi" anlamına geldiğini zorunlu olarak bilir. (bkz. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, ts. II, 165) Bu satırları yorumlayan Nasr Hamid de aynı şeyi ifade eder. Ona göre metin, sıradan bir okuyucu için de bir anlam ifade eder. Fakat bu durumda metnin anlam düzeyi yüzeyseldir. Seçkin okuyucu ise metnin verilerini dilsel analize tabi tutmasına imkan tanıyacak nitelikte dil kurallarını bildiğinden bu yüzeyselliği aşarak daha derin anlam düzeyine nüfuz eder. (bkz. *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 286)

<sup>28</sup> Burada zikredilen ilk anlam-murâd ile Fazlur Rahman'ın özellikle Kur'an bağlamında kendi hermenötüğünde belirttiği kasit (murâd) karıştırılmamalıdır. Fazlur Rahman'ın anlama yönteminin ikili harekete dayandığı bilinmektedir. Buna göre önce Kur'an'ın zamanına gidilmeli, oradaki kasit tespit edilmeli, sonra günümüze gelinmeli ve bu kasit buradaki herhangi bir olaya uygulanmalıdır. Bkz. Adil

a- Herhangi bir araştırmaya veya yoruma gerek kalmadan lafızlardan ilk anlamı tespit edebiliriz. Burada herhangi bir problem yoktur. Metnin zahiri ilk anlamı vermektedir.

b- Lafızların verdiği anlam probleme yol açınca, yorum ile ilk anlamı tespit etmeye çalışırız.

2- Yorum. Bu da üç şekilde olur:

a- Yukarıda da değindiğimiz gibi bazen ilk anlamı lafızlardan tespit etmek zor olabilir. Burada ilk anlamı tespit etmek için yorum yapılmalıdır.

b- Metnin ilk anlamı rahatlıkla belirlenebilir. Ancak bu ilk anlama dayanarak kıyas, istihsan, makasid vb. metodlarla yeni hukukî bilgiler ya da başka yollarla hukukî olmayan bilgiler elde ederek onları sonraki dönemlere taşımak mümkündür. İşte bu da geniş anlamıyla *istidlâl* olup ilk anlama dayanılarak yapılan yorum olmaktadır.

c- Metnin ilk anlamı rahatlıkla belirlenebilir. Ancak herhangi yeni bir bilgi elde etmeye yönelmesizin bu ilk anlam yorumlanabilir. Şerhlerimizde ilk anlamın bu şekilde yorumlanmasına *hikmet* dendiği görülmektedir.<sup>29</sup> Bu da ilk anlama dayanıla-

Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, s. 129. Bu çalışmada ortaya konulan ilk anlam-murâd ile Fazlur Rahman'ın ortaya koyduğu kasit-murâd arasında -nesnel anlamın belirnebileceği noktasında bir birlik olsa da- farklar bulunmaktadır. Bunları şöyle belirleyebiliriz:

a- Fazlur Rahman murâd ile metnin kendisinde kastedilen anlamı değil, metnin ardında yatan ilke ve amaçları kastetmektedir. Bu şekliyle murâd, hikmet türü izahları çağrıştırmaktadır. Mesela "namaz kılınız" emrindeki ilk anlamı-murâdı nasıl anlarız? Ortada bir emir vardır ve murâd bu emrin yerine getirilmesidir. Ancak bu emrin nedenleri, niçin namaz kılınması gerektiği farklı şekillerde izah edilebilir. Bu ayrı bir noktadır. Fazlur Rahman ibadetle değil de, muamelela ilgili konuları kastetmiş olabilir. Bu durumda yöntemdeki kavramların belirli olmadığı söylenebilir.

b- Fazlur Rahman'da murâd, ikili harekette geri adımı temsil etmektedir. Yani bu murâdı tespit, bir amaca matuf olup o da ileri adımı atmak içindir. Bu da günümüzün ihtiyaçlarından yola çıkılarak bir yöntem geliştirildiğini göstermektedir. Oysa bu çalışmada kastedilen murâd ile kasit, sadece hadîslerin doğru anlaşılmasıdır. Şüphesiz hadîsler içinde murâd anlaşıldığında ileri adım atmaya gerektirecek şeyler vardır. Ancak böyle olmayan hadîsler de vardır. O halde kategorik bir ayırım yapılması zorunludur.

c- Fazlur Rahman'da murâd, hukukî bir anlayışı içermektedir. Dolayısıyla çerçevesi dardır. Mesela cennet-cehennem vb. konular, ayrıca Allah'ın sıfatları, kıssa, meseller, mecaz-hakikat ile ilgili hadîsler bu anlayışın dışında kalmaktadır. Çünkü bunlardaki murâdı tespit etmenin ileri adım atmaya, murâdın günümüze taşınmasına hiçbir katkısı bulunmamaktadır.

d- Fazlur Rahman'da murâd, vahyin ortamının ve tarihsel şartların bilinmesiyle tespit edilebilir. Oysa bu her zaman bu şekilde mümkün olmayabilir.

<sup>29</sup> Mesela bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, I, 35, 159, 427; II, 347; III, 122, 188, 401, 552; IV, 130; V, 376; VIII, 489; Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, Mısır, 1972, I, 186; IV, 185, 360; V, 374; VI, 4, 307; VII, 38. Ayrıca burada hikmetin illetten farklı olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. İlet daha çok fikhî hükümlerle ve lafızla ilgilidir. Hikmet fikhî hükümlerde geçerli olsa bile lafızda bulunmamaktadır. İletin değişmesi hükmün değişmesini gerektirir. Çünkü hüküm illet üzerine bina edilmiştir. Hikmet ise, hakikatini Allah'ın bilebileceği bir şey olup insanlar akılları erdiğince bunu açıklamaya çalışırlar. Bunun gibi, hikmetin değişmesi hükmün değişmesinde etkili değildir. Konunun

rak yapılan yorum türüdür. Bir başka ifadeyle hikmet ilk anlamın yorumlanmasıdır. Ayrıca bu terimi "anlamın felsefesi" şeklinde izah etmekle bir yanlış yapılmayacağı kanaatindeyiz. Hikmet türü tespitleri yorum içinde mütalaa etmenin ayrıca bir faydası bulunmaktadır. Şayet bu tür tespitleri yapan bunu ilk anlam veya murad olarak kabul etmeyip bir yorum olarak kabul ederse herhangi bir problem söz konusu olmayacaktır. Ancak yorum, murad yerine ikame edilirse, problem var demektir. Aynı şey istidlaller için de geçerlidir.

Burada görüldüğü gibi yorum ilk anlamı tespit etmede ve ilk anlama dayanarak yeni anlamlar tespit etmede ortak payda olarak gözükmektedir.

Buraya kadar söylediklerimiz hadîslerin anlaşılmasına dair ilimler açısından ne ifade etmektedir? İhtilafu'l-hadîs, müşkilu'l-hadîs, garîbu'l-hadîs gibi ilim dallarının hadîslerin anlaşılmasına yönelik oldukları bilinmektedir. Bizim dikkat çekmek istediğimiz nokta, bu ilimlerin *ilk anlamı* tespit etmeye yönelik olmalarıdır. Aynı zamanda hadîslerin ma'ânî ve beyân konularını içeren belâgat ilmi açısından tahlil edilmesi de -özellikle tearuz halinde- ilk anlamı tespit etmeye yöneliktir.

Hadîslerdeki hikmetin tespiti ise, ilk anlamı doğrudan yorumlama ile ilgilidir. Şerhlerimizdeki istidlâl bahisleri bir başka tabirle "hadîsten çıkarılan manalar" ise, ilk anlama dayanılarak yapılan dolaylı yorumlardır. Burada istidlâl veya delâletler ile ilgili yorumların daha çok kültürel olabileceğine ve hikmetin tabiatında sübjektifliğin bulunduğuna işaret ederek bunun metodolojik tartışmasına girmek istemiyoruz.<sup>30</sup>

Şimdi ilk anlam ve yorumla alakalı söylediklerimizi yukarıda belirttiğimiz ilimler çerçevesinde örneklerle göstermeye çalışacağız. Burada hadîsleri Buhârî'den seçtiğimizi ve daha ziyade İbn Hacer ve Aynî'nin şerhlerine dayandığımızı belirtmek isteriz.

### *İlk Anlam-murâd*

Burada ilk anlam (murâd) ile ilgili yukarıda yaptığımız tasnifin (a) şıkkı üzerinde durulmayacaktır. Çünkü anlamın ilk bakışta lafızlardan, lafzın zahirinden çıkarılması gerektiği genel bir katedir. Bu şekilde hadîslerden çıkarılmış pek çok hüküm

detayları için bkz. Yunus Vehbi Yavuz, "Sebeb-İlet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", (*Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu* içinde), İstanbul, 2000, s. 67; Ferhat Koca, "Kur'an-ı Kerim'deki Fikhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme"; (*İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde), İstanbul, 1998, s. 83-102.

<sup>30</sup> Burada istidlallerle yan anlamların, yani murâdın dışındaki anlamların kastedildiği belirtilmelidir. Zira kaynaklarımızda istidlal veya delalet ile murâdın kastedildiği durumlar da vardır. İstidlaller murâdın dışındaki anlamlar olunca, sübjektif ve kültürel özellikler kazanacağı açıktır. İstidlallerin bu özelliklerine dair bkz. Yavuz Köktaş, *Metin Tahlili Açısından Fethu'l-bârî ve Umdetu'l-kârî'nin Mukayesesî*, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 1999, s. 24.

vardır. Dolayısıyla (b) şıkkına, yani zahirin problem arzettiği hadîslere örnekler verilecektir. Örneklerin de hadîslerin anlaşılmasına yardımcı olan ilimler çerçevesinde takdim edileceği vurgulanmalıdır.

### *İhtilafu'l-hadîs:*

Buhârî'nin kaydettiği bir hadîste Hz. Peygamber'in, "İnsanların en hayırlısı kimdir?" şeklindeki bir soruya "Canıyla ve malıyla cihad edendir"<sup>31</sup> buyurarak cevap verdiği geçmektedir. Bu hadîsten açıkça insanların en hayırlısının cihad eden olduğu ve cihadın faziletli bir amel olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamın tespiti için yoruma gerek kalmamaktadır. Ancak bu hadîs, "Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğreteninizdir"<sup>32</sup> hadîsiyle birlikte düşünüldüğünde problem ortaya çıkmaktadır. İşte bu problemin aşılması için yoruma ihtiyaç vardır. Eğer her iki hadîsteki farklılığın, şahıs ve durumların farklı olmasından kaynaklandığını tespit edebilirsek, problem izale edilmiş olacaktır.<sup>33</sup> Yine "Hangi İslâm daha hayırlı?" sorusuna Hz. Peygamber'in "Yemek yedirmek ve bilip bilmediğine selam vermek" şeklinde verdiği cevap da böyledir. Hadîsteki ilk anlam, yani Hz. Peygamber'in murâdı açıktır ve anlaşılmaktadır. Fakat yukarıdaki hadîslerle birlikte düşünüldüğünde yoruma ihtiyaç bırakmaktadır. Bunu da zaman ve durum farklılığıyla izah etmek mümkündür. İbn Hacer'in şu yaklaşımı meseleyi daha da anlaşılır hale getirmektedir: "Bilhassa bu iki hasletin hadîste zikredilmesi o zamanda uzlaşma ve kaynaşmaya duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmıştır".<sup>34</sup>

Bir başka örnekle ilgili olarak Buhârî, Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa'nın dışında herhangi bir mescide yolculuk yapılabileceğine dair bir hadîs nakletmiştir.<sup>35</sup> Hadîsin zahirinden ancak bu üç mescide yolculuk yapılabileceği anlaşılmaktadır. Mesele böyle kaldığı müddetçe bir problem yoktur. Fakat bu hadîs Hz. Peygamber'in Küba mescidine gittiğine dair hadîsle<sup>36</sup> birlikte düşünüldüğünde problem ortaya çıkmaktadır. Acaba bu hadîslerde ne murâd edilmektedir? Her iki hadîsi değerlendiren şarihlerimiz, Hz. Peygamber'in Küba mescidine ibadet etmek için değil, ensarı ziyaret ve durumlarıyla ilgilenmek için gittiğini belirtmiştir.<sup>37</sup> Bu durumda problem ortadan kalkmaktadır. Zira her iki hadîs farklı amaçları ihtiva etmektedir. Bu amaçlar, yorum yapılarak tespit edildiğinde her iki hadîsin kendine mahsus ilk anlamları ortaya konulmuş olacaktır.

<sup>31</sup> Buhârî, Rikâk, 34.

<sup>32</sup> Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 21; Ebu Dâvûd, Vitr, 14; İbn Mace, Mukaddime, 16.

<sup>33</sup> Böyle bir yorum için bkz. Aynî, *Umde*, XIX, 41.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 81.

<sup>35</sup> Buhârî, Fadlu's-salat fi Mescidi Mekke ve Medine, 1.

<sup>36</sup> Buhârî, Fadlu's-salat, 4.

<sup>37</sup> İbn Hacer, *Feth*, III, 386; Aynî, *Umde*, VI, 285.

Aşağıdaki örneği de bu çerçevede değerlendirebiliriz.

Buhârî, Bizans kralı Hirekl'e gönderilen, içinde bazı âyetlerin geçtiği davet mektubuna dair bir rivayet nakletmiştir.<sup>38</sup> İbn Hacer ve Aynî'nin belirttiğine göre İbn Battâl (ö. 444/1050) bunun İslâm'ın başlarında böyle olduğunu ve "Kur'ân'la düşman topraklarına sefer etmeyin" hadîsiyle<sup>39</sup> neshedildiğini iddia etmiştir. İbn Hacer nesh iddiasının tarihî bir delile ihtiyacı olduğunu ifade ederek nehy hadîsindeki Kur'ân'la, kısmî âyetler değil, Kur'ân'ın bütünü yani Mushaf'ın kastedildiğini belirtmiştir.<sup>40</sup> Aynî de çözümün böyle olabileceğini belirterek Kur'ân'la düşman topraklarına sefer etmekten nehye, Kur'ân'ın düşman eline geçmesinden korkulmasını sebep göstermiştir.<sup>41</sup>

Müşkilü'l-hadîs:

Allah'ın insanî özellikleri çağrıştıran sıfatları, hadîsin âyetle tearuz etmesi, hadîsin olgulara ters düşmesi vb. durumlar hadîslerdeki murâdın anlaşılmasını güçleştirmektedir. İşte bu noktada murâdı, yani ilk anlamı tespit edebilmek için yoruma ihtiyaç vardır. Örneklerle göstermeye çalışalım.

Buhârî'nin naklettiği bir hadîse göre Allah, kulunun tevbe etmesiyle herhangi birinin çöllük bir arazide kaybetmiş olduğu devesini ansızın buluvermesi anındaki sevincinden daha çok sevinir.<sup>42</sup> Hadîsin zahiri Allah'ın sevinmesinin insanların sevinmesine benzediğini çağrıştırmaktadır. Oysa Allah'ın hiç bir şekilde yarattıklarına benzemediği bilinmektedir. O zaman murâdın böyle olmaması gerekmektedir. Bu durumda murâdı tespit edebilmek için yorum yapılmalıdır. Şarihlerimizin belirttiğine göre insanlar arasında bilinen bu tür sevinmek Allah için caiz değildir. Bu nedenle hadîste Allah'ın rızasının kastedildiği kabul edilmek durumundadır.<sup>43</sup>

Benzer bir örnekle ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Elbisesini kibir olsun diye yerde sürüyene Allah bakmaz".<sup>44</sup> Burada da yukarıdaki problem söz konusudur. Bu durumda insanî özellikleri çağrıştıran "bakmak" ifadesi, yorumlanmalıdır. Aynî'ye göre Allah'ın bakmaması, rahmetinin nefyinden kinayedir.<sup>45</sup>

Bir çok hadîste Mü'minin imandan nefyedilmesinde de aynı durum söz konusudur. Zira herhangi bir amelin itikat açısından Mü'minin imanına zarar vermediği

<sup>38</sup> Buhârî, *Bed'u'l-vahy*, 6.

<sup>39</sup> Buhârî, *Cihâd*, 129.

<sup>40</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 58.

<sup>41</sup> Aynî, *Umde*, I, 112.

<sup>42</sup> Buhârî, *Da'avât*, 4.

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Feth*, XII, 385; Aynî, *Umde*, XVIII, 341.

<sup>44</sup> Buhârî, *Libâs*, 1.

<sup>45</sup> Aynî, *Umde*, XVIII, 4.

bilinmektedir. Böyle durumlarda ilgili hadîsler yorumlanmak durumundadır. Meselâ, Buhârî'nin naklettiği bir hadîste "komşusu, şerrinden emin olmayan kimsenin iman etmiş olmayacağı"<sup>46</sup> ifade edilmektedir. Gerçekten komşusu, şerrinden emin olmayan kimse Mü'min değil midir? İbn Hacer'in bu soruya cevabı, hadîsin zahirinin murâd olmadığı yönündedir. Öyleyse hadîsin zahiri yoruma muhtaçtır. İbn Hacer'e göre komşusuna kötülük yapanları kınamak ve sakındırmak amacıyla bu şekilde sert ifadeler kullanılmıştır.<sup>47</sup>

Hadîsler, bir takım olgular, vakıalar dikkate alındığında problemlili gözükmektedir. Olgularla açık tezat içinde olan bir hadîsin zahirinin murâd olmadığı ortadadır. Bu durumda hadîsin zahiri yorumlanmalıdır. Mesela, Buhârî'nin naklettiği bir rivayette göre Mü'min bir delikten iki kere ısırılmaz.<sup>48</sup> Oysa Mü'min vakıada gaflet içinde bulunabilmektedir. O zaman hadîsin zahiri murâd edilmemektedir. Bunu dikkate alan İbn Hacer ve Aynî, hadîsin lafzının haber, manasının emir olduğunu belirtmiştir.<sup>49</sup> Yani hadîsin lafzından böyle bir şey olmayacağı anlaşılmaktadır. Ancak hadîste Müzminin uyanık olması, bir delikten iki kere ısırılmaması gerektiği kastedilmektedir.

Bir başka rivayette Hz. Peygamber, ahabdan birinin "bana bir tavsiyede bulun!" şeklindeki isteği üzerine "Kızma!" buyurmuştur.<sup>50</sup> İnsanın kızmasının psikolojik bir olgu olduğu bilinmektedir. Bu olgunun ortadan kalkmasını istemek mümkün değildir. Bu durumda hadîs yorumlanmalıdır. İbn Hacer'in belirttiğine göre hadîste şu kastedilmiştir: "Kızma sebeplerinden kaçın, kızmaya yol açacak şeylerle ilgilenme! Kızmanın kendisine gelince, ondan nehiy söz konusu değildir. Zira o tabii bir durumdur, zail olmaz".<sup>51</sup>

Hadîslerle âyetlerin görünürde çeliştiği, dolayısıyla anlamının zorlaştığı durumlar bulunmaktadır. Böyle durumlarda murâd, yorumla anlaşılmalıdır. Mesela Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz Allah iyilikleri ve kötülükleri takdir edip yazmıştır. Sonra bunların ne olduğunu beyan etmiştir. Her kim iyi bir iş yapmak diler de yapamazsa Allah ona bir iyilik sevabı yazdırır. Her kim iyi bir iş yapmayı diler ve yaparsa, Allah o kimseye on iyilik sevabından yedi yüz misline kadar yazdırır".<sup>52</sup> Bu hadîsin zahiren "Kim bir iyilikle gelirse onun için on misli vardır..."<sup>53</sup> âyetinin umumuyla çeliştiği görülmektedir. Hadîste bir iyiliğe bir sevap verilmekte, âyet-

<sup>46</sup> Buhârî, Edeb, 29.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Feth*, XII, 58.

<sup>48</sup> Buhârî, Edeb, 83.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *Feth*, XII, 162; Aynî, *Umde*, XVIII, 220.

<sup>50</sup> Buhârî, Edeb, 76.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Feth*, XII, 150.

<sup>52</sup> Buhârî, Rikâk, 31.

<sup>53</sup> En'am, 160.

te ise bir iyiliğe on sevap verilmektedir. İbn Hacer bu çelişkinin şu şekilde halledilebileceğini belirtir: "Âyet, düşünülen iyi fiili gerçekleştirmeye; hadîs ise sırf iyi fiili düşünmeye hamledilir".<sup>54</sup>

Diğer bir örnekle ilgili olarak hadîste "Allah, konuşmadıkça veya yapmadıkça nefislerinden geçirdikleri şeylerden dolayı ümmetimi affetmiştir"<sup>55</sup> ifadesi geçmektedir. Şarihlerimiz bu hadîsin "Fakat Allah sizi kalplerinizin kazandığı şeyle sorumlu tutar"<sup>56</sup> âyetinin zahirine muarız olduğunu belirtmiştir. Hadîsle âyet zahiren çeliştigiğine göre murâdı belirlemek için yorum yapılmalıdır. İbn Hacer ve Aynî bu durumu şöyle yorumlar: "Âyette kalp fiillerinin kalpte istikrar bulmasıyla onlardan sorumlu olunması söz konusudur. Bu durumda hadîs de kalp fiillerinin kalpte istikrar kılmasına hamledilmelidir. Dolayısıyla mana 'Allah kalpte istikrar bulmayan fiilleri affetmiştir' şeklinde olur".<sup>57</sup>

Bütün bu örneklerde ortaya konan husus şudur: Ayetlerle hadîsler zahiren geliştiğinde, bir başka ifadeyle murâdı anlamak zorlaştığında yorumla/te'vülle murâdı tespit etmek gerekmektedir. Dolayısıyla burada yapılan yorum *ilk anlamı tespit etmek için yapılan yorum* olmaktadır.

Garîbu'l-hadîs:

Bu ilim dalının hadîste geçen garîb lafızları, kelimeleri hatta Hz. Peygamber'in murâdını açıklamaya çalıştığı bilinmektedir. Bu özelliğiyle garîbu'l-hadîs hadîsteki ilk anlamı ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak ilk anlamın problem arzettiği yerlerde yorum yapıldığı belirtilmelidir. Burada daha ziyade problem, kelimelerin daha sonradan kazandıkları anlamın hadîslere uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Şarihler, kelimelerin daha sonra kazandıkları anlamlarla hadîslerin anlaşılamayacağını vurgulamışlardır. Bunlarla ilgili örnekleri görelim.

Buhârî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber "İşlerin en kötüsü sonradan ortaya çıkan şeylerdir (muhtesât)" buyurmuştur.<sup>58</sup> Muhtesât kelimesi sözlük anlamıyla kullanıldığında her ortaya çıkan yeni şeyin bid'at olması gerekmektedir. Bu durumu dikkate alan şarihlerimiz, muhtesât kelimesinin dinde bid'at olarak ta'rif edildiğini ve şer'î anlamının dinde bir aslı olmayan şey olduğunu belirtmişlerdir.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> İbn Hacer, *Feth*, XIII, 123.

<sup>55</sup> Buhârî, *Talak*, 11.

<sup>56</sup> Bakara, 225.

<sup>57</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 101; Aynî, *Umde*, I, 187.

<sup>58</sup> Buhârî, *İ'tisâm*, 2.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *Feth*, XV, 179; Aynî, *Umde*, XX, 205.

Şarihler, "Allah'a insanların en sevimsiz olanı üç sınıftır: Harem içinde zulüm yapan (mulhid)..."<sup>60</sup> hadîsinde geçen mulhid kelimesi üzerinde durmuştur. İbn Hacer ve Aynî'ye göre, bu kelimenin aslı "haktan sapan, yani zalim" anlamına gelmektedir. Örfte ise, "dinden çıkan" anlamında kullanılmaktadır. Hadîste dinden çıkmayı gerektirecek bir şey olmadığına göre bu kelime lugavî anlamına hamledilmelidir. Bu nedenle günah işleyen kimse bu kelimeyle vasıflandığında günahın büyüklüğüne işaret edilmektedir.<sup>61</sup>

Son bir örnekle ilgili olarak Buhârî'nin naklettiği hadîste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Benim bir velime düşmanlık eden kimseye ben de harp ilan ederim".<sup>62</sup> Veli kelimesinin sonradan kazandığı anlamlar veya veli denince akla gelen çağrışımlar bilinmektedir. Bunu dikkate alan şarihler veli kelimesini şöyle tanımlamışlardır: "Veli, ibadetinde ihlasla taata devam ederek Allah'ı bilen kimsedir".<sup>63</sup>

### *Belâgat İlm*

Belâgat ilminin ma'ânî, beyân ve bed' olmak üzere üçe ayrıldığı bilinmektedir. Burada bizi daha ziyade ma'ânî ve beyân ilimleri ilgilendirmektedir. Ayrıca belâgat ilminin de ilk anlamı, yani murâdı tespit etmeye yardımcı olduğu vurgulanmalıdır. Daha ziyade belâgat ilmi, hadîslerin hadîsle, âyetle ve olgularla çeliştiği durumlarda kullanılmaktadır. Böyle çelişik hallerde ma'ânî ve beyân ilimlerinden yararlanıp yorum yapılarak murâd ortaya konulmaktadır. Konuyla ilgili örnekler şunlardır:

Buhârî'nin naklettiği uzun bir rivayette şunlar ifade edilmektedir: "Ebu Said el-Hudrî 'dinar dinar ile, gümüş de gümüş ile (artırmaksızın) değiştirilir' diyordu. Ebu Salih ez-Zeyyât, Ebu Said'e 'İbn Abbâs böyle söylemiyor (yani o artırmada riba vardır demiyor, ribayı yalnız veresiyeye hamlediyor)' dedi. Ebu Said de 'ben İbn Abbâs'a kavuşup ona bunu sordum ve ribanın veresiyeye münhasır olduğunu Peygamber'den mi işittin yoksa bu hükmü Allah'ın Kitab'ında mı buldun? dedim' dedi. İbn Abbâs şöyle cevap verdi: 'Ben bunların hiçbirini diyemem. Sizler Allah'ın Resulünü benden daha iyi bilirsiniz. Şu kadar var ki Üsâme b. Zeyd bana Peygamber'in 'riba (fazlalıkta değil) ancak nesiede, yani veresiyede caridir' buyurduğunu haber verdi".<sup>64</sup>

İbn Hacer ve Aynî, Üsâme hadîsinin sıhhatinde ittifak edildiğini, bu nedenle aralarının cemedilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre Üsâme hadîsinin manası şöyle olmalıdır: "Şiddetli cezası ve haramlığı büyük olan riba, nesie, yani vere-

<sup>60</sup> Buhârî, Diyât, 9.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Feth*, XIV, 195; Aynî, *Umde*, XIX, 324.

<sup>62</sup> Buhârî, Rikâk, 38.

<sup>63</sup> İbn Hacer, *Feth*, XIII, 144; Aynî, *Umde*, XIX, 149.

<sup>64</sup> Buhârî, Buyu', 79.

siye olandır. Nitekim Araplar, şehirde başka alimler olmasına rağmen "şehirde Zeyd'den başka alim yoktur" diyerek en büyük alimi vurgularlar".<sup>65</sup> Kirmanî de ma'ânî ilmine dayanarak hadîsteki hasrın ancak muhatabın inancının farklı olduğu durumlarda yapıldığını belirtir. Mezkur sözü dinleyenin o anda cinslerin dışında ribanın olduğuna inanması muhtemeldir. Onun bu inancı "riba sadece veresiyededir" denilerek reddedilmiştir.<sup>66</sup>

Bu örnekte görüldüğü gibi hadîs, zahiren ribanın nesiede olduğunu çağrıştırılmaktadır. Ancak bu tür ribanın da yasak olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda nesie ribasına cevaz veren hadîsten ne kastedildiği ortaya konmalıdır. Hem İbn Hacer ve Aynî'nin hem de Kirmanî'nin verdiği örnekler tamamen belagat ilminin verilerine dayanmaktadır.

Benzer bir örnekle ilgili olarak Buhârî, İbn Ömer'den şunu nakletmiştir: "Onlar nezretmekten (adakta bulunmaktan) nehyolunmadılar mı? Şüphesiz Peygamber şöyle buyurmuştur: 'muhakkak ki nezr, hiçbir şeyi mukadderin önüne geçirmez, kaderden geriye de bırakmaz. Ancak nezr sebebiyle cimriden (fakir lehine) mal çıkarılır".<sup>67</sup>

Kur'an ve sünnette nezri yerine getirmeye dair teşviklerin olduğu bilinmektedir. Ancak burada nehyiden bahsedilmektedir. İbn Hacer'in Ebu Ubeyd'den naklettiğine göre nezrden nehyetmenin sebebi, onu işleyenin günahkar olması değildir. Günahkar olsaydı, Allah nezrin yerine getirilmesini emretmezdi. Bu durumda hadîs şu şekilde yorumlanabilir: "Murâd, nezr meselesinin çok önemli olduğuna ve onu küçümsememeye vurgu yapmaktır".<sup>68</sup>

Kadı İyâd ise, ma'ânî ilminden yararlanarak hadîsi şöyle yorumlar: "Hadîste nezrin mukadderin önüne geçemeyeceği ve kaderden geriye de bırakmayacağı belirtilmektedir. Nehiyle birlikte böyle bir düşüncenin hadîste söz konusu olması, bunun aksine inanan bazı cahillerin bulunmasıdır".<sup>69</sup>

Beyân ilmiyle alakalı örneklere gelince Buhârî'nin naklettiği bir hadîste, Hz. Peygamber'in eviyle minberi arasının cennet bahçelerinden bir bahçe olduğu ifade edilmektedir.<sup>70</sup> Cennetin ahiret aleminin bir parçası olduğu bilinmektedir. Bu durumda hadîste neyin kastedildiği yoruma muhtaçtır. Hakikat olabileceğini belirten şarihler, şu iki ihtimalin de bulunduğunu söylerler: "Mecazdır, yani orada yapılan

<sup>65</sup> İbn Hacer, *Feth*, V, 124; Aynî, *Umde*, IX, 393.

<sup>66</sup> Kirmanî, *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi'l-Câmi's-sahîh li'l-Buhârî*, Beyrut, 1981, X, 47.

<sup>67</sup> Buhârî, *Eymân*, 26.

<sup>68</sup> İbn Hacer, *Feth*, XIII, 435.

<sup>69</sup> Kadı İyâd, *İkmâlul-mu'lim bi-fevâidi Müslim*, (thk. Yahya İsmail), Kahire, 1998, V, 388.

<sup>70</sup> Buhârî, *Rikâk*, 53.

ibadet cennete götürür. Dolayısıyla bu ifade ibadete teşvik olur. Teşbihtir, yani orası cennet bahçesi gibidir".<sup>71</sup> Bize göre hadîste kastedilenin mecaz veya teşbih olması daha uygun gözükmetedir.

Diğer bir örnekle ilgili olarak Buhârî, Nil ve Fırat nehirlerinin cennetten çıktığına dair bir rivayet nakletmiştir.<sup>72</sup> Burada da dünya nehirlerinin cennet gibi manevî bir alemle nasıl irtibatlı olduğuyla ilgili bir problem söz konusudur. İbn Hacer, hakikaten bu nehirlerin cennetten çıktığını söyleyenlerin yanı sıra onların cennetten çıkmalarının manasının çok tatlılık, güzellik ve bereketlilik gibi özelliklerden dolayı cennete teşbih edildiğini söyleyenlerin de bulunduğunu belirtmiştir.<sup>73</sup> Nevevî, Ebu'l-Abbas el-Kurtubî ve Aynî, mecaz ihtimali üzerinde durmuş olsalar da hadîsin zahiri-ne göre anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>74</sup>

Bize göre hadîsi mecaz olarak anlama imkanı vardır. Yusuf el-Kardavî'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.<sup>75</sup> Ama burada ister mecaz kabul edilsin ister hakikat kabul edilsin vurgulanması gereken nokta ilk anlamı tespit etmeye çalışmaktır.

Buraya kadar ilk anlamı, yani murâdı tespit etmeye çalışan ilim dallarıyla ilgili bazı örnekler sunmaya çalıştık. Görüldüğü gibi ilk anlamın tespit edilebilmesi için yorumlar yapılmıştır. Daha önceki tasnifimizde de ilk anlamın üzerinde iki türlü yorum işlemi yapıldığını belirtmiştik. Bu örneklerin ilk anlamı tespit etmek için yapılan yorumlar olduğunu vurgulamalıyız. Şimdi ise, ilk anlama dayalı olarak yapılan yorumlara örnekler verilecektir. İlk anlama dayalı olarak yapılan yorumlar da "İstidlâl-ler" ve "Hikmet" şeklinde iki alt başlıkta ele alınacaktır.

### Yorum

Daha önce kıyas, vb. hukukî, yani fikhî hükümler elde etmek ve bunun dışında hukukî olmayan bilgiler, yani çeşitli istidlâllerle manalar tespit etmek amacıyla yorumlar yapılabileceğini belirtmiştik. Burada sadece hukukî olmayan bilgiler üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu bölümde vurgulanmak istenen noktanın altı tekrar çizilmelidir: Bu bölümde söz konusu olan yorumlar ilk anlamı tespit etmek için yapılan yorumlar değil, ilk anlama dayanarak yapılan yorumlardır. Bu bir bakıma ilk anlamın aktüelleştirilmesi, yorumcunun metni günümüze taşımasıdır. İşte bu nok-

<sup>71</sup> İbn Hacer, *Feth*, XIII, 308; Aynî, *Umde*, XIX, 108.

<sup>72</sup> Buhârî, *Menâkibu'l-ensâr*, 42.

<sup>73</sup> İbn Hacer, *Feth*, VII, 616.

<sup>74</sup> Bkz. Nevevî, *Minhâc*, (thk. Halil Me'mun Şiha), Beyrut, 1996, XVII, 175; Ebu'l-Abbas el-Kurtubî, *el-Müfhim li-ma eşkele min telhîsi kitabi Müslim*, (thk. Yusuf Ali Bedevî), Beyrut, 1996, VII, 86; Aynî, *Umde*, XIV, 12.

<sup>75</sup> Yusuf el-Kardavî, *Sünnet Anlamada Yöntem*, İstanbul, 1991, s. 186. Burada Yusuf el-Kardavî, İbn Hazm'ın da mecaz görüşünü kabul ettiğini belirtmiştir.

tada hadîs metinlerinden yorum yapılarak çıkarılan manaların usûl kaidelerinden furu'a, ahlak bilgilerinden toplumsal bilgilere kadar her alanı kapsadığı vurgulanmalıdır. Şimdi örnekleri görelim.

### *İstidlâller*

Buhârî'nin naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber "Ümmetime meşakkat verecek olmasaydım, hiçbir cihad müfrezesinden geri kalmazdım" buyurmuştur.<sup>76</sup> İlk bakışta hadîsten Hz. Peygamber'in her cihad müfrezesine katılmak istediği, ancak belirtilen sebepten dolayı katılmadığı anlaşılmaktadır. İşte bu hadîsin ilk anlamıdır, murâdıdır. Ancak hadîsten başka anlamlar tespit etmek mümkün değil midir? Elbette mümkündür. Fakat bunun sonradan tespit edilen anlamlar olduğunun bilincinde olunmalıdır. Aksi takdirde ilk anlamla sonraki anlamların karışma ihtimali vardır. Bu da hadîsin gerçekte vermek istediği şeyin anlaşılmasını zorlaştırabilecektir. Buna göre mesela Aynî, bu hadîsten şu anlamın çıkarılabileceğini söyler: "Hadîste iki maslahat tearuz ettiğinde en önemlisinin alınması ve bazı maslahatların daha racih maslahatlardan dolayı terkedilmesi vardır".<sup>77</sup>

Görüldüğü gibi anlama dayalı yorumun, gerçekte hadîste kastedilenle ilgisi yoktur. Ancak hiç ilgisinin olmadığını söylemek de zordur. İşte yorumun hadîsle ilgisi, bu durum *anlama* dayalı bir *yorum* olarak kabul edildiğinde kurulmuş olur. Ayrıca yapılan tüm bu yorumların her zaman doğru olduğunu söylemek de mümkün değildir. Yine şu noktanın da belirtilmesi gerekmektedir: Bu tür yorumlar, daha sonra ortaya çıkan ihtiyaçlar, tartışmalar ve problemler çerçevesinde belirlenmektedir. Dolayısıyla bu şekilde ilme ve kültüre katkı sağlanmaktadır.

Diğer bir örnekle ilgili olarak Buhârî, Hz. Peygamber'in namazdayken yanıldığına dair bir hadîs nakletmiştir.<sup>78</sup> Hadîsten ilk bakışta Hz. Peygamber'in yanıldığı ve bunun üzerine sehiv secdesi yaptığı anlaşılmaktadır. Ancak daha sonraları Hz. Peygamber'in yanılıp yanılmayacağı meselesi tartışılmıştır. Bu tartışmalarda Hz. Peygamber'in yanılmayacağını ileri sürenler de olmuştur. İşte İbn Hacer, bu iddiaya karşı hadîste Hz. Peygamber'in yanılmasının mümkün olduğunu gösteren bir delâlet olduğunu belirtmiştir.<sup>79</sup> Görüldüğü gibi hadîste Hz. Peygamber'in yanılıp yanılmamasıyla ilgili bir durum söz konusu değildir. Ama bununla ilgili bir tartışma ortaya çıkınca, hadîsten yorum yapmak suretiyle bu tür bilgiler elde edilmiştir.

Başka bir örnekle ilgili olarak Buhârî şunu nakletmiştir: "Hz. Peygamber, kim hesaba çekilirse azab edilmiş olur, buyurdu. Bunun üzerine Hz. Aişe, Allah 'İşte

<sup>76</sup> Buhârî, İmân, 26.

<sup>77</sup> Aynî, *Umde*, I, 264.

<sup>78</sup> Buhârî, Salat, 31.

böylesi kolay bir hesaba çekilir...’ buyurmuyor mu? dedi. Akabinde Hz. Peygamber ‘bu senin dediğin ancak arzdır, yoksa her kim ince hesaba çekilirse helak olur’ buyurdu”.<sup>80</sup> Şarihler, bu hadîste sünnetin Kur’an’a arzedilmesi metodunun olduğunu belirtmişlerdir.<sup>81</sup>

İbn Hacer, Buhârî’nin naklettiği “Burada bulunanlar bulunmayanlara bunu tebliğ etsin, olabilir ki burada bulunan kimse bunu daha iyi anlar bir kimseye tebliğ etmiş olur” şeklindeki hadîsten “hadîsi edada anlamının şart olmadığına” çıkarılabileceğini ifade etmiştir.<sup>82</sup>

Bu kadar örneği yeterli görüyoruz. Şarihler, her hadîsin sonunda o hadîsten birçok manalar çıkarıp kaydetmişlerdir. Burada amacımız, bu manaların murâdı yani ilk anlamı yansıtmayıp tali derecede anlamlar olduğunu ve bu anlamların murâda dayalı yorumlar olduğunu vurgulamaktır.<sup>83</sup>

### Hikmet

Yukarıda yaptığımız tasnifte hikmeti, yorumun içinde zikretmiş ve hikmet tespiti için ilk anlama dayalı olarak yapıldığını belirtmiştik. Ancak burada hikmetin ilk anlama dayalı olarak yapılan istidlâllerden ayırılması gerekmektedir. Zira istidlâllerin dolaylı yoldan ilk anlamla ilişkisi vardır. Ayrıca istidlâller çoğu kere sonraki ihtiyaçlar çerçevesinde hadîse yönelmek suretiyle ortaya çıkmaktadır. Hikmet ise ilk anlamla doğrudan ilgilidir. Yine hikmetin daha ziyade hadîsin ilk ortaya çıktığı anla (tarihle) ilgili tespitlerin adı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu mutlak değildir. O tarihle ilgili olmaksızın da zihinsel faaliyeti işleterek hikmet tespitleri yapmak mümkündür. Şimdi örnekleri görelim.

<sup>79</sup> İbn Hacer, *Feth*, II, 63.

<sup>80</sup> Buhârî, *İlim*, 36.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 267; Aynî, *Umde*, II, 97.

<sup>82</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 215.

<sup>83</sup> Bu konuya son verirken her iki şârihin çeşitli hadîslerden çıkardıkları bazı mânaları sıralamak istiyoruz: Bunlarda da görüleceği gibi hadîsten çıkarılan manalar murâdı yansıtmamaktadır. Ancak bunlar murâda dayalı anlamlar olmaktadır. Bunların en önemli diğer bir özelliği çeşitli kültürel sorunların bir sonucu olmasıdır. Buhârî; Mezâlîm, 26: Haber-i vahidin kabul edilmesi ve sahâbe mürselleriyle amel edilmesi (Aynî, *Umde*, X, 341); Cihâd, 146: Hâss varid olunca kadar âmm ile amel edilmesi ve hitâb anından ihtiyaç anına kadar beyânın te’hirinin caiz olması (İbn Hacer, *Feth*, VI, 81); Vasayâ, 2: Kur’an’ın mutlakının sünnetle takyid edilmesi (İbn Hacer, *Feth*, VI, 19); Vekale, 7: İşlerin şekillere göre değil, maksatlara göre varid olması (İbn Hacer, *Feth*, V, 253); Vekale, 15: Mânayla rivayetin caiz olması (Aynî, *Umde*, X, 153); İcare, 16: Nass olmadığında ictihadın caiz olması (Aynî, *Umde*, X, 94); Savm, 50: Bir ihtiyaçtan dolayı yabancı kadınlarla konuşmanın caiz olması (İbn Hacer, *Feth*, IV, 91; Aynî, *Umde*, VII, 288); Libâs, 2: Ahkamda şahısların farklılıklarına itibar edilmesi (İbn Hacer, *Feth*, XI, 426).

Buhârî'nin naklettiği hadîste Hz. Peygamber, sahabileri hadım olmaktan nehyetmiştir.<sup>84</sup> Hadîs açıktır. Murâd, yani ilk anlam bellidir. Ancak burada akıl "neden" sorusuna cevap aramaya meyillidir. İşte bu noktada şarihler, hadîsi çeşitli şekillerde yorumlamıştır. İbn Hacer ve Aynî'nin kaydettiğine göre bu yorumlar üç noktada toplanmaktadır:

- a-Hadım olma fiilinde Allah'ın yarattığını değiştirme söz konusudur.
- b-Bu fiilde neslin çoğalmasını engellemek vardır.
- c-Bu nehyde kafirlerle cihada devam edebilmek için nesli çoğaltmayı istemek söz konusudur.<sup>85</sup>

Görüldüğü gibi burada üç tür yorum yapılmıştır. Bu yorumların sayısını artırmak mümkündür. Zira hikmet teriminin tabiatında subjektiflik olduğu için hem yorumları artırmak hem de yorumların kişiden kişiye farklılık arzemesi mümkündür.

Hikmetin tespitinde coğrafi bilgilerin de etkili olduğu görülmektedir. Mesela, "Ben bir aylık mesafedeki düşman gönüllerine korku salmak suretiyle yardım olundum"<sup>86</sup> hadîsiyle ilgili şarihler şu yorumu yapmışlardır: "Hz. Peygamber'in bir ayla yetinmesindeki hikmet, etrafındaki Şam, Irak, Yemen, Mısır gibi büyük şehirlerin arasının bundan daha çok olmamasıdır. Medine ile bu şehirlerin arası, bir ay veya bunun altında bir mesafeydi".<sup>87</sup> Görüldüğü gibi bir aylık mesafe konusunda şarihlerin aklına "neden" sorusu takılmış ve buna cevap aramışlardır.

Diğer bir örnekle ilgili olarak Buhârî'de Hz. Peygamber'in namazda kız çocuğunu taşıdığına dair bir rivayet geçmektedir.<sup>88</sup> Hadîs, açıktır. Hz. Peygamber namaz kılarken kız çocuğunu taşımıştır. Buradan namazda kız çocuğunun veya herhangi bir çocuğun taşınmasının caiz olduğunu çıkarmak mümkündür. İşte bu istidlâl dediğimiz noktaya ilgilidir. Ancak hikmetin ne olduğuna cevap teşkil etmez. Bunun için mesela "Hz. Peygamber, namazda kız çocuğunu neden taşımıştır?" gibi bir soru sorulmalıdır. Aynî'nin bu soruya cevabı şöyledir: "Namazda kız çocuğunun taşınmasındaki sır, Arapların kızlara karşı olan tavırlarını reddetmektir. Hz. Peygamber'in onlara bu konuda namaz gibi bir ibadette muhalefet etmesi, onların tavırlarına karşı bir mübalağa ifadesidir. Zira fiille beyan, sözden daha kuvvetli olabilmektedir".<sup>89</sup>

Şüphesiz bu bir izah tarzıdır. Başka tür izahlar yapmak da mümkündür. Zira bu, hikmet tespit etme faaliyetinin tabiatında bulunmaktadır.

<sup>84</sup> Buhârî, Nikâh, 6.

<sup>85</sup> İbn Hacer, *Feth*, X, 148; Aynî, *Umde*, XVI, 258.

<sup>86</sup> Buhârî, Cihad, 122.

<sup>87</sup> İbn Hacer, *Feth*, VI, 232; Aynî, *Umde*, XII, 50.

<sup>88</sup> Buhârî, Salat, 106.

<sup>89</sup> Aynî, *Umde*, IV, 138.

Başka bir örnek vermek gerekirse, Ebu Hureyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden biri giydiğinde sağıyla başlasın, çıkardığında soluyla başlasın".<sup>90</sup>

Hadîste bir şey giyilip çıkarıldığında sağ ve solla başlanması emredilmektedir. Hakîm et-Tirmizî, bu emrin hükmü ve sonuçları üzerinde durmamış, hadîste geçen "sağ"ın zikredilmesinin ve "sağla başlamanın" sebebinin ortaya koymuştur. Ona göre sağ Allah'ın sevdiği ve eşya içinden seçtiği şeydir. Cennet ehli kıyamet günü arşın sağında olacaktır. Saadet ehlinin kitapları sağlarından verilecektir. Resulullah da Allah'ın seçtiği bir şey olmasından dolayı her file sağdan başlamayı itiyat edinmişti. Kendisi, "Sizden biriniz yediğinde sağıyla yesin, içtiğinde sağıyla içsin"<sup>91</sup> buyurmuştur.<sup>92</sup>

Bir başka örnekte Hz. Peygamber, mescidin kiblesine doğru balgam atmakta nehyetmiştir.<sup>93</sup> Hadîsteki nehiy açıktır ve anlaşılmasında bir problem yoktur. Ancak bu nehyin ne anlam ifade ettiği yoruma açıktır. Hakîm et-Tirmizî, bunu şöyle yorumlar:

"Kiblenin bir hürmeti ve saygınlığı vardır. Zira orası Allah'ın evinin önüdür. Balgam, baş ve sadrın artığıdır. Bu, kibleye atılmaz. Atılırsa, orası saygınlığı olmayan bir yer gibi olur. Kişinin sağına ve önüne tükürmesi edebden değildir. Resulullah'ın böyle yapanları zecrettiği rivayet edilmiştir. Ardından Resulullah, 'tükürmek durumunda kalan soluna veya ayağının altına tükürsün'<sup>94</sup> buyurmuştur".<sup>95</sup>

Son olarak bir örnek daha verelim.

Buhârî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, her peygamberin koyun güttüğünü ifade etmiştir.<sup>96</sup> Hadîsin anlamı gayet açıktır. Ancak "neden" sorusunun cevabı açık değildir. İbn Hacer ve Aynî bu soruya şu şekilde cevap vermişlerdir: "Bu şekilde peygamberler nefislerini tevazua alıştırırlar. Koyunlarla iç içe yaşamak peygamberler için hilm ve şefkat meydana getirir. Koyunları nasihatle idare etmekten, ümmeti şefkatle idare etmeye ve onları iyiliğe götürmeye doğru bir yükseliş gösterirler".<sup>97</sup>

<sup>90</sup> İbn Mace, *Libâs*, 28.

<sup>91</sup> Müslim, *Eşribe*, 13.

<sup>92</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ahâdîsî'r-resûl*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1992, I, 77.

<sup>93</sup> Buhârî, *Salat*, 4; *Ezan*, 94; *Edeb*, 75; *Nesaî*, *Mesacid*, 31; İbn Mace, *Mesacid*, 10.

<sup>94</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, II, 266.

<sup>95</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Kitabu'l-menhiyyât*, (thk. Muhammed Osman Huşt), Kahire, ts. s. 235.

<sup>96</sup> Buhârî, *Et'ime*, 50.

<sup>97</sup> İbn Hacer, *Feth*, V, 200; Aynî, *Umde*, XVII, 186.

Görüldüğü gibi hikmet tespitlerinin de aslında iki yüzü bulunmaktadır. Bir taraftan ilk anlam yorumlanmakta; diğer taraftan ilk anlamın yorumlanmasıyla mesaj günümüze taşınmaktadır. Tabii bu her zaman böyle olmamaktadır. Bazen ilk anlamın yorumlanmasıyla yetinilmektedir. Bu da hikmet kelimesine yüklenilecek anlamla ilgilidir. Bazen hikmet kelimesi kullanılarak yapılan izahlar sadece ilk anlamla ilgili olmaktadır. Bazen de ilk anlamın günümüze taşınmasını ifade etmektedir.

### Sonuç

Bu çalışmada günümüzde sıkça kullanılan anlam ve yorum kavramları çerçevesinde şerhlerimizde hadîslerin nasıl tahlil edildiği ortaya konulmuştur. Bu kavramlar çerçevesinde konu incelenirken esas malzemenin şerhler ve şerhlerin hadîslere yaklaşımı olduğu vurgulanmalıdır.

Herhangi bir metni tahlil etmede anlam düzeylerini belirlemek, bu düzeylerin bilincinde olarak metne yaklaşmak büyük önem arz etmektedir. Bu bakımdan bir metni anlamada anlam ve yorum ilişkisinin önemi açıktır. Bu ilişki tersyüz edildiğinde, anlam düzeylerinin arası da tersyüz edilmiş demektir. Bu ise metni yanlış okumak veya metinde olmayan anlamı ya da istediğimiz anlamı ona yüklemek manasına gelmektedir.

Bu çalışmada anlam ile ilk anlam, yani murâdı kastettiğimiz belirtilmelidir. İşte bu ilk anlamla yorum ilişkisinin nasıl olduğu örneklerle gösterilmiştir. Hadîsten kastedilen anlaşıldığında bir problem gözükmemektedir. Ancak bir hadîsin anlamı çeşitli sebeplerle anlaşılıyorsa ortada bir problem vardır ve bu anlamın tespit edilebilmesi için yorum yapılmalıdır.

Çalışmanın başında da söylediğimiz gibi ihtilafu'l-hadîs, müşkilü'l-hadîs, garîbu'l-hadîs ve belâgat gibi ilim dalları hadîsteki ilk anlamı tespit etmeye yönelik ilim dallarıdır. Burada ilk anlamı tespit ederken yorumun fonksiyonel olduğu belirtilmelidir. Bununla birlikte buradaki yorum, *ilk anlamı tespit etmeye yönelik yorum*dur. Bir de *ilk anlama dayalı olarak yapılan yorum* bulunmaktadır. Bu ise metni günümüze taşıyan, onu canlı hale getiren, onu yenileştiren, geçmiş ile bugünün ufkunu birleştiren bir faaliyettir. Bunlar da çeşitli istidlâller ve hikmet olarak belirlenmiştir. Tarihte alimlerimiz kendi şartları içinde şu veya bu şekilde bu çabayı sarfetmişlerdir. Asıl mesele bu neslin, anlam düzeylerini karıştırmadan metni bugüne nasıl taşıyacaklarıdır.

Son olarak şu husus ifade edilmelidir: Bu çalışmada ortaya konulan şerhlerin metin tahlili yöntemi, metni anlamaya çalışan öznenin hem metin sahibinin murâdını anlamaya çalıştığını hem de kendi yorumlarıyla metne katıldığını göstermektedir. Metin sahibinin murâdıyla yorumlar bazen birbirine karışsa da buna önemli ölçüde dikkat edildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla böyle bir yöntemin indirgemeci bir bakışla sadece metin sahibinin muradını anlamayı esas alan yazar merkezli o-

kuma anlayışından veya öznenin yorumlarının ya da öznenin kendisinin esas olduğunu ifade eden okur merkezli okuma anlayışından daha kuşatıcı olduğu söylenebilir.