

## SÖZ-EYLEM TEORİSİ VE HADİSLERİN ANLAşILMASINA MUHTEMEL KATKILARI

-Speech-Act Theory and Its Probable Contributions to the Understanding of Hadith-

**Doç.Dr.Salih ÖZER**

Kültür Bakanlığı, Uzman

***Abstract:** As it's well known Islamic culture essentially has a strong relationship with language. Therefore linguistic studies had received great attention from scholars from the beginning because of the fact that linguistic studies were the most important instrument for the understanding of the religious texts. Speech-act theory that is founded by the John L. Austin and is improved by his student J. R. Searle and many others is based on the adoption of that is to say something is to do something. Thus it's stressed here that the utterances are not only locutions but in some case they are illocutions by which are intended to do something. In this way language loses its function as a mere conveying act/statemental to become a mutual tool that works by linguistic conventions. We believe that this respect implies great compatibility with religion and its function due to the fact that religion asserts itself not as a history/pure narration but as a power making changes on its addressee or adherents. Thus speech-act theory (sat) seems convenient for understanding of the religious texts because sat asserts that is to say something is to do something. By the way when we look at to our tradition we strike the track of this kind of approaches in our rhetoricians and usûlis. They studied these issues especially with regard to the distinction between constatives-performative and the classification of speech, along with the topics relating to the understanding of religious texts (âyat and hadith).*

**Key Words:** Speech-act theory, speech-acts, religious texts, muslim rhetoricians, hadith

### **Giriş**

Bilindiği gibi anlam konusundaki dil araştırmalarında, dildeki kelimelerin bizzatı anlam taşıdıkları ile, anlamın kelimelerin insanlar arasındaki karşılıklı bir anlaşma/uyuşmadan ortaya çıktığı şeklinde temel iki eğilim bulunmaktadır. Daha sonra geliştirilen ikinci yaklaşım, anlamın ortaya çıkarılması için sadece dilsel/metinsel öğeleri değil, özellikle sözün ortamı, söylenme biçimi, sözün anlaşılmasını mümkün kılan dilsel uylarımlar gibi dil dışı birçok unsurun göze alınmasını

gerektirmektedir. İslam kültüründe de yansımaları olan bu eğilim<sup>1</sup> aslında sadece dilsel tartışmalar olmayıp, dini metinlerin anlaşılmasındaki tavırları da belirleyen yaklaşımlardır.<sup>2</sup>

Bu çerçevede söz-eylem teorisi (*speech-act theory*), dil tartışmalarındaki ikinci eğilime ait olan ve ilgili literatürde epeyce ilgi çeken bir yaklaşımdır. Kurucusu İngiliz John L. Austin ile başlayıp öğrencisi J. R. Searle ve daha başka birçok dil bilgini tarafından geliştirilen teori, ‘bir şey söylemenin aslında bir şey yapmak olduğu’ kabulünü temel almaktadır. Bu şekilde dilsel ifadelerin salt sözler olmayıp, onlarla kimi zaman bir şeyler yapılmasının da kastedildiği vurgulanmış olmaktadır. Dil böylelikle salt bir ileti olmaktan çıkarak dilsel uyaşmalar dolayısıyla işleyen performatif bir bildirişim aygıtı oluvermektedir. Kanımızca bu husus özellikle din ve işlevi ile örtüşen bir içeriği de ima etmektedir; çünkü din temelde kendisinin bir hikaye/salt anlatı olmadığını, bilakis muhataplarında (*addressee*) bir değişiklik yaratmak istediğini belirtmektedir. Bu bakımdan söz-eylem teorisi, bir söz söylemenin (*illocutionary*) aslında muhatapta birtakım değişiklikler oluşturmaya (*perlocutionary*) matuf olduğu yaklaşımı dolayısıyla dini metinlerin anlaşılmasında oldukça kullanışlı gözükmektedir. Örneğin İslam’a girişin ifadesi olan *kelime-i şehadet*’in dile getirilmesinin aslında sırf bir düz-söz olmayıp, bunun gerektirdiği hususları kabul ve taahhüt eden bir söz-eylem niteliği taşıdığı söylenebilir.

Erbabının malumu olduğu üzere İslam kültürü temelde dil ile yoğun bir ilişki içinde olan bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan dilsel çabalar ilk dönemlerden itibaren büyük bir yoğunluğa mazhar olmuştur. Çünkü dil çalışmaları, dini metinlerin anlaşılması konusunda en önemli enstruman olarak ortada durmaktadır. Fakat günümüzde dini metinlerin ve özellikle hadisin anlaşılmasında linguistik çabaların pek rağbet görmediğini söyleyebiliriz. Belki bunun nedenlerinden birisi, Tahsin Görgün’ün de ifadesiyle dil ile uğraşanların din ile uğraşmamaları, din ile uğraşanların

\* Doç. Dr., Kültür Bakanlığı, uzman.

<sup>1</sup> Key, Alexander, *A Linguistic Frame of Mind: ar-Rağib al-Isfahani and What it Meant to be Ambiguous*, Harvard Univ., 2012, s. 117

<sup>2</sup> Bk. Özer, Salih, *Söylem Çözümlemesi, İslami Araştırmalar*, 2007 (20), s. 40

da dil çalışmalarıyla ilgilerinin olmamasıdır.<sup>3</sup> Fakat ne olursa olsun kanımızca bu çalışmalar hem Kur'an hem de hadislerin anlaşılması noktasında katkılar yapmaya teşnedir. Bu noktada seleflerimiz belagatçı ve usülcülerin yoğun abalaları, bize örnek olmalıdır. Burada esas konumuz olan hadislere baktığımızda, onların büyük oranda konuşma dili ürünleri olduklarını ve karşılıklı diyaloglar içerdiğini görmekteyiz. Hadislerin anlaşılması noktasında hadis metniyle ilgili dil içi unsurların yanında, örneğin ortak dilsel uylaşımlar (*conventions*) son derece önemli bir unsurdur; nitekim hadislerde Peygamberimiz aslında bunu gözetiyordu; aksi takdirde bir birini anlama imkansız olurdu. Bu teori, aslında geleneğimizde de uzantıları olmasına rağmen günümüzde daha fazla geliştirilmiş ve kullanışlı hale getirilmiştir. Şimdi kısaca bu teoriyi ele alalım.

**I.Söz-Eylem Teorisi:** Belirtmemiz gerekir ki, biz burada bu teoriyi, yoğun tartışmalı detaylarına girmeden sadece anahatlarıyla ele almaya çalışacağız. Girişte de belirtildiği üzere dilbilimciler dil-anlam konusunda birçok farklılıklara rağmen genel olarak iki ana yaklaşım sergilemişlerdir. Bu iki yaklaşımdan birisinin kabulü, ifadeleri inceleme konusunda da farklı uygulama metodu öngörür: Birincisi, anlamı dilin kendi içerisinde arama eğilimli iken ikincisi, anlamı dilsel kullanım içerisinde incelemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda semantikler, anlamı dilin kendi yapıtaşları içerisinde incelerken, pragmatikler (*edimbilimciler*) anlamı, kullanım çerçevesinde irdelemeye çalışır.<sup>4</sup> Pragmatikler, kelimelerin bir metinden bağımsız anlamları ve cümlelerin gerçekliğiyle ilgilenmekten ziyade, dilin kullanımı üzerinde dururlar. Genel olarak pragmatikler içinde ele alınan söz-eylem teorisi ve teorisyenleri, günümüz dil felsefesinde büyük bir yer tutmakta olup çok değişik çevrelerce geniş bir ilgiye sahip olmuştur. Bu teoride sadece bildiri tümceleri, yani doğruluk değeri taşıyan tümceler değil, soru, emir ve istek vb. tümceler de dikkate

<sup>3</sup> Görgün, Tahsin, *İnşâ-Haber (Performative-Constative) Ayrımı ve Kuran'ın Anlaşılması*, Dil-Dilbilim Hermenötik Sempozyumunda (17-18 Mayıs 2001 Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) sunulan tebliğ, s. 444. Hadislerin anlaşılmasında dil bahislerinin ve belagatın önemiyle ilgili bir çalışma için bk. Köktaş, Yavuz, Hadislerin Anlaşılmasında Belağat İminin Önemi, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2002, c. 4, sayı: 12, s. 125-143

<sup>4</sup> Bk. Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Ankara 1982 TDK, 37

alınmaktadır ve, dilin bilgi iletme, bilgi ortaya koyma gibi belli bir kullanımıyla sınırlı olmayan, dilin bütününe yönelik bir tutum takınılmaktadır.<sup>5</sup>

Söz-eylem kuramı özellikle John L. Austin'le eşleştirilmektedir; onun özellikle *How to do things with words* kitabı, konuyla ilgili en temel başvuru kaynağıdır. Austin, 'Bir şey söylemek, bir şey yapmaktır' temel düşüncesinden hareket etmektedir.<sup>6</sup> Kendisi tüm cümlelerin bir bildirim olmadığını, bilakis bildirimler dışında bir de sorular, ünlemler, buyruk, dilek ya da taviz dile getiren cümleler olduğunu söyler.<sup>7</sup> Bu noktada söz-eylem, sözcenin belli bir kullanım bağlamında görülen biçimidir. Burada önemli bir diğer husus, bu teorinin daha çok söz ve sözlü iletişim üzerinde yoğunlaşmasıdır.<sup>8</sup> Bu da aslında esas konumuz olan ve sözlü iletişim ürünleri olduğu kadarıyla hadislerin çözümlenmesi açısından temelde bir kullanışlılık vadetmektedir.

Austin, toplam söz-eylemini üç temel kısma ayırmaktadır:

1. Düz söz/Salt Dilsel (*locutionary*): Dilin bir şey anlatma ve iletme özelliğini kastetmektedir. Kendisi bir şey yapma edimini, bir düz söz ediminin yerine getirilmesi, konuşmanın bütün birimlerine yönelik incelemeye de düz söz incelemesi demektir. Cümlenin anlamı, içerdiği sözcükler tarafından belirlenir.<sup>9</sup> Bunlar doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir. Örnek: Ahmet eve geldi.

2. Edimseller/Edimsözler (*illocutionary*): Bunlar ise Austin'in asıl üzerinde durduğu kısımdır; yani bir şey söylerken bir şey yapmamızdır. Bir anlamda konuşmacının dinleyici üzerinde bir takım etkiler uyandırmak amacıyla söylediği sözlerdir.<sup>10</sup> Örneğin 'sizi karı koca ilan ediyorum' diyen evlendirme memurunun kullandığı dil, evlilik kurumunu ve kurallarını bilen bir kişi için bir eylemdir. Edimsel yön burada konuşmacı temellidir.<sup>11</sup> Edimsöz, bildirişim ilişkileri içinde sözcenin taşıdığı değere göre değişiklik gösterir, konuşucu

<sup>5</sup> Bk. Aysever, Levent, Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003 (20), sayı: 2, s. 132

<sup>6</sup> Austin, John, L., *Söylemek ve Yapmak*, İstanbul 2009, Metis yay., çev. Levent Aysever, s. 49

<sup>7</sup> Austin, age, 39

<sup>8</sup> Bk. Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür*, İstanbul 2003, s. 200

<sup>9</sup> Austin, age, 117; krş. Kılıç, Veysel, Söz-Eylem Kuramı, *İÜ Dilbilim Dergisi*, 1990 (9), 250

<sup>10</sup> Austin, age, 49 vd.

<sup>11</sup> Kılıç, Veysel, agm, 251

(*speaker*) ile dinleyici (*hearer*) arasındaki ilişkileri ilgilendirir, kullanımsal anlamı ortaya çıkarır: Buyurmak, sormak, öğütlemek, dilemek, uyararak, eleştirmek, suçlamak, kutlamak, özür dilemek vb. eylemlerle konuşucu kendisine ve dinleyiciye belli bir görev verir.<sup>12</sup>

Austin, bu edimselleri beş ana grupta toplar:

a. Hüküm belirticiler (*verdictives*): Adından da anlaşılacağı üzere, bunun en tipik rneği bir jürinin, bir yargıcın ya da bir hakemin bir hüküm vermesidir.

b. Erk/kullanım belirticiler (*exercitives*): Bir gücün, bir hakkın ve bir nfzun kullanılmasıdır. Atama yapmak, oy vermek, emir vermek vs.

c. Sorumluluk yükleyiciler (*commissives*): Bazen birtakım yükümlülükler altına gireriz. Örneğin söz vermek ya da başka türlü taahhütler.

d. Davranış belirticiler (*behabitives*): Kimi zaman birtakım tutum ve davranışlar sergileriz. Örneğin zr dileriz, beddua ederiz vs.

e. Serimleyiciler (*expositives*): Konuşma sırasında yapıp ettiklerimiz: Örneğin yanıt verme, açıklamada bulunma, kabul etme vs.<sup>13</sup>

3. Etkiseller/etkiszler (*perlocutionary*): Konuşan kişi bir Şey söylerken, dinleyicinin duyguları, düşünceleri ya da eylemleri üzerinde birtakım etkiler yaratır. Bu tür bir edimde bulunmaya bir etkisöz edimde bulunmak, yerilen getirilen edime de etkisöz denilmektedir<sup>14</sup> İkinci kısımda verilen örnek çerçevesinde evlendirme memuruna evet diyen kişi, evlilik kurumunu bilen bir kişi için, bu evetin kişisel ve toplumsal sonuçlarını bildirmiş olmaktadır.<sup>15</sup> Birinci kısmın aksine iki ve üçüncü kısımlar doğrulanıp yanlışlanamazlar.<sup>16</sup>

Austin, buradaki sözce (*utterance*) türleri çerçevesinde saptayıcılar/gözlemleyiciler (*constatives*) ile edimseller/gerekleştiriler (*performatives*) Şeklinde önemli bir ayırmda bulunmaktadır: Dilin kullanımından etkilenmeyen saptayıcılar birinci kısmı oluştururken, edimseller yukarıda belirtilen ikinci kısmı oluşturmaktadır.<sup>17</sup> Yukarıda da

<sup>12</sup> Vardar, Berke, age, 37-38

<sup>13</sup> Austin, age, 162-163

<sup>14</sup> Austin, age, s. 122

<sup>15</sup> Kılıç, Veysel, agm, s. 251

<sup>16</sup> Bk. Austin, age, 148

<sup>17</sup> Austin, age, 39 vd.. fakat Austin aşında tüm sözcelerin edimsel (*performative*) olduğunu keşfederek yaptđđı bu ayırımı terkederek, bunun yerine belirtik ve örtük edimseller arasında bir ayırım yapmaya çalışmıştır, age, 95 vd.

belirttiğimiz gibi salt sözce yani saptayıcılar, doğru ya da yanlış olurken, edimseller ise doğru ya da yanlış olamazlar, Austin'e göre bunların ancak isabetli oluşları ya da olmayışları söz konusudur; yani söylenen sözlerin kendisinden beklenen etkiyi/sonucu yaratması belli kurallara bağlıdır.<sup>18</sup> Bu noktada kendisi altı isabetlilik kuralı belirler:

A.1. Ortada belli uyuşmsal etkisi olan, kabul görmüş belli uyuşmsal bir işlem olmalıdır.

A.2. Koşullar ve kişiler, işlem için uygun koşullar ve kişiler olmalıdır.

B.1. İşlemin tarafları, işlemi doğru bir biçimde yerine getirmelidir.

B. 2. İşlemin tarafları, işlemi eksiksiz bir biçimde yerine getirmelidir.

F.1. İşlemin tarafları, işlemin belirttiği duygulara, düşüncelere, yönelimlere sahip olmalıdır; yani işleme katılanlar söz konusu davranış şeklini sergileme *niyetinde* olmalıdır. (Burada konuşmacının niyeti/kastı büyük önem arz etmektedir.<sup>19</sup>)

F. 2. İşlemin tarafları sonunda yapma yöneliminde oldukları şeyi gerçekten yapmalıdır.<sup>20</sup>

Austin'in söz-eylem kuramı daha sonra özellikle öğrencisi J. R. Searle tarafından birtakım yönleri eleştirilerek daha da detaylandırılmış ve geliştirilmiştir. Öncelikle Searle bir dili konuşmanın, *kurala dayalı* bir davranış girişiminde bulunmak olduğunu belirtir.<sup>21</sup> Searle, düzsöz ile edimsözlerin birbirinden ayrılamayacağını da belirtmektedir.<sup>22</sup> Searle'ün söz-eylem teorisine en önemli katkılarından birisi, söz-eylemlerin isabetlilik koşullarına ilişkin analizleri ve sınıflandırmasıdır. Kendisi edimsellerin isabetliliğiyle ilgili şu dört temel ilkeyi saptar:

1. Önerme içeriği koşulları (*propositional content conditions*): Gelecekte alıcının bir eylem sergileyeceği hususu: Örneğin söz vermek, konuşan kişinin gelecekte bir eylemde bulunacağı yollu bir önerme içeriğini gerekli kılar.

<sup>18</sup> Austin, age, s. 158

<sup>19</sup> Bk. Austin, age, 75 vd.

<sup>20</sup> Austin, age, s. 51

<sup>21</sup> Searle, John R., *Söz Edimleri*, Ankara, Ayraç, 2000, çev. Levent Aysever, s. 91

<sup>22</sup> Searle, Austin on Locutionary and Illocutionary Acts, *The Philosophical Review*, Vol. 77, no: 4. (Oct., 1968), s.405 vd.

2. Hazırlık koşulu (*preparatory*): Her edimsöz, birtakım varsayımları içerir. Örneğın söz verme ediminde, konuşan kişi yapmaya söz verdiğı şeyin, dinleyen kişinin yararına olduğunu, dinleyen kişinin bu şeyin yapılmasını kendisinden istediğini, söz verdiğı şeyi yapabilecek durumda olduğunu varsayar. Keza örneğın emir, konuşan kişinin dinleyene onun üzerindeki otoritesini kullanarak bir şey yaptırmaya çalışmayı gerektirdiğı için, konuşan kişinin dinleyen kişi üzerinde bir otoritesinin olmasını gerekli kılar.

3. İçtenlik koşulu (*sincerity*): Konuşan kişi, belli önerme içerikli bir edimsöz ediminde bulunduğu her durumda, bir de aynı içerikli belli bir ruhsal durumunu (*psychological state*) ya da belli bir zihin durumunu (*mental state*) dışavurur. Örneğın bir söz verdiğinde onu tutma yönelimini, yapılması için bir emir verdiğinde onun yapılması isteğini dışavurur.

4. İlke koşulu (*essential*): Örneğın söz veren kisinin, eylemin yerine getirilmesiyle ilgili sorumluluğu yüklenmesi gerekir. Konuşmacı, dinleyiciye kendisinin bir konuda sözde bulunduğunu aktarır; yani dinleyici, konuşmacının yapmayı söz verdiğı şeyi yapmaya kendini adadığının farkındadır.<sup>23</sup>

Searle, Austin'den farklı olarak edimsözleri beş kısma ayırmaktadır:

1. Kesinleyiciler (*representatives/assertives*): İleri sürmek, iddia etmek, savunmak gibi eylemler. Bunlarda söz dünyaya uydurulur.

2. Yöneltiler (*directives*): Emretmek, buyurmak vs. bunlarda uyum yönü, dünyayı söze uydurmak şeklindedir ve burada konuşmacının içtenlik koşulu, istemektir.

3. Sorumluluk yükleyiciler (*commissives*): Austin'le aynı çizgidedir; taahhüt etmek, yemin etmek vs. eylemleri. Bunlarda dünya söze uydurulur; fakat dünyada edimin içeriğine göre değişiklik yapması beklenen kişi konuşmacıdır.

4. Dışavurucular (*expressives*): Teşekkür etmek, tebrik etmek, özür dilemek vs. Bunlarda söz-dünya uydurulması yoktur; dile getirilen şeyin doğruluğu peşinen kabul edilir.

<sup>23</sup> Searle, *Söz Edimleri*, (Levent Aysever'in önsözü) s. 37 vd; 149-150; krş. John R. Searle and Daniel Vanderveken, *Speech Act and Illocutionary Logic*, *Logic, Thought and Action*, Springer, 2005, s. 122 vd.

5. Bildirgeler (*declaratives*): Örn. Aday olmak, savaş ilan etmek, istifa etmek. Uyum yönü yani sözün başarısı, sözü dünyaya uygun hale getirmek şeklindedir.<sup>24</sup>

Searle'de söz-eylemlerin dolaysız (yani konuşmacının kastını doğrudan söylediği durumlar) ve dolaylı şekilde ikiye ayrıldığını, dolaysız söz-eylemlerle dolaylı söz-eylemler (yani konuşmacının söylediğinden daha fazla şey kastettiği durumlar) arasında geleneksel bir ayırım olduğu belirtmek gerekir. Buna göre örneğin akşam yemeği masasında konuşan kişi “tuzu uzatabilir misiniz?” dediğinde dinleyenin tuzu uzatıp uzatamayacağı dolaysız söz-eylemini ifade eder; fakat bu aslında dinleyiciye tuzu uzatmasını rica eden dolaylı bir söz-eylemdir.<sup>25</sup> Kısacası dolaylı söz-eylemler, zahirdeki anlamlarının dışına çıkan ifadelerdir, bunlar, bağlamsal fiillerdir, anlamları ancak dilsel ve durumsal ipuçlarıyla (*karînelerle*) anlaşılabilir

Bu noktada söz-eylem kuramın önemli katkıları ve açılımları sağlayan Paul Grice'ı da kısaca ele almak gerekmektedir. Öncelikle Grice, özellikle konuşmacının niyeti/kastı üzerinde durmakta, konuşmacının kastının/niyetinin dinleyici tarafından doğru olarak anlaşıldığında konuşmanın başarılı olacağını varsaymaktadır. Bu noktada konuşmacının kastı mevzuu, konumuz açısından son derece önemlidir ve Müslüman usûlcüler ve dilciler tarafından ele alınmıştır.<sup>26</sup> Bir konuşmacının isabetlilik koşulları bağlamında kendisi, bu teoriye önemli katkısı olan işbirliği ilkesini (*cooperative principle*) dile getirmektedir. Bu bir anlamda mesela ‘Burası çok karanlık’ sözünü, ‘Bende fener var’ sözüyle bağlantılı kılan ve böyle bir diyalogu olanaklı kılan ilkedir. Zira bu iki söz ilk bakışta bağlantısız iki söz gibi durmaktadır. İşbirliği ilkesi ona göre kabaca şu şekilde tanımlanabilir: “Konuşmaya katkını, katkıyı yaptığın aşamanın gerektirdiği biçimde, tarafı olduğun söz alış verişinin kabul görmüş amacı doğrultusunda yap.”<sup>27</sup> Kendisi bu ilkeyle bağlantılı dört

<sup>24</sup> Searle, A Taxonomy of Illocutary Acts, s. 354 vd.

<sup>25</sup> Bk. *Speech Act Theory and Pragmatics*, ed. John R. Searle, Ferene Kiefer and Manfred Bierwin, Dordrecht 1980, viii

<sup>26</sup> Bk. İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmu'u Fetavâ*, Medine 2004, XX. 417 vd.

<sup>27</sup> Grice, H. Paul, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1991, s. 26



kategori belirler ve bunları Kant'ı çağrıştracak şekilde; Nicelik, Nitelik, Bağlantı ve Tarz/Kip kategorileri/maksimleri olarak belirtir.

1. Nicelik Kategorisi: Sağlanacak bilginin miktarıyla ilgilidir:
  - a. Konuşmaya katkı, gereken kadar bilgilendirici olsun
  - b. Konuşmaya katkı gereğinden fazla bilgilendirici olmasın
2. Nitelik kategorisi: Konuşmaya yapılacak katkının doğru bilgiyle olması durumu
  - a. Yanlış olduğuna inandığın şeyi söyleme
  - b. Yeterli kanıtın olmayan şeyi söyleme.
3. Bağlantı kategorisi: Yapılan katkının konuyla bağlantılı olması: Konuşmaya katkı ilgisiz olmasın.
4. Tarz/Kip Kategorisi: Bu da söylenen şeyden çok onun nasıl söyleneceğiyle ilgilidir:
 

Yani 'açık ol':

  - a. İfade de bulanıklıktan kaçın
  - b. Belirsizlikten kaçın
  - c. Kısa konuş (gereksiz uzatmadan kaçın)
  - d. Düzenli/derli toplu ol.<sup>28</sup>

Fakat Grice, örneğin bu koşulların biri ya da daha fazlası ihlal edildiğinde de konuşmanın nasıl olup da devam ettiğini de irdeler. Ona göre böyle bir şey, bu ihallerle ek bir anlam üretmekle olur ki, kendisi buna 'konuşma sezindirileri (*conversational implicature*)' der. Örneğin A: Yakıtım/benzinim bitti B: Köşede bir garaj var, desin. Normalde B'nin ifadesi konuyla alakasızdır; yani bağlantı kategorisini ihlal etmektedir. Fakat B'nin garajın açık olduğunu ve petrol satabileceğini demeye çalıştığını varsaydığımızda durum düzelmektedir.<sup>29</sup> Yani bizler bazen sözde kimi eksiklikler olsa da söyleneni yine de anlarız. Bunun nedeni yukarıda ifade edilen eksik yönlerin sezindirilmiş olmasıdır. Yani Grice'a göre İşbirliği İlkesinin kuralları ihlal edilmiş olsa da konuşma sezendirme ile devam etmektedir. Bu bazen konuşmacının sahip olduğu kimi

<sup>28</sup> Grice, age, 26-27. Bu noktadaki eleştiriler için bk. Aysever, Levent, Bir şey Anlat(maya çalış)mak H. Paul Grice'a Eleştirel Bakış, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18/Sayı:2, s. 135-157

<sup>29</sup> Grice, age, 32

gerekçelerle de olabilir.<sup>30</sup> Örneğin konuşmacı mevcut konuşmayı daha fazla devam ettirmek istemeyip başka bir konuya geçmek isteyebilir.<sup>31</sup> Özellikle yazın metinlerinde bu tarz ihlaller büyük oranda kasıtlıdır/amaçlıdır, mutlaka bir nedeni vardır. Öte yandan konuyla ilgili çalışmasında Muhammed Yunis Ali'nin de belirttiği gibi, Müslüman usûlcülerde ve belağatçılarda 'konuşma sezindirileri' kavramına en yakın kavram, *mefhûm/delâletu'l-mefhûm* kavramlarıdır.<sup>32</sup> Nitekim Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816) bu konuda şunları söyler: 'Örneğin 'Müslüman, insanların elinden ve dilinden salim olduğu kişidir' sözü dile getirildiğinde ve onunla belirli bir eziyetçiden Müslümanlığın nefyedilmek istendiğini varsayalım; burada asli anlam, müslümanlığın elinden ve dilinden salim olunan kişilere inhisarıdır ve bu husus, eziyet eden kişilerden İslam'ın intifâ'mı/uzaklığını gerektirir. Bu anlam, lafızdan kullanım olarak (*isti'malen*) kastedilen kinayeli anlamdır. Fakat bu sözden ta'riz yollu ve siyak olarak kastedilen anlam ise, belirli bir eziyet edenden İslam'ın nefyidir.'<sup>33</sup>

Grice'm bu konuşma sezindirileri kavramı sonradan daha da geliştirilmiş ve detaylandırılmıştır. Örneğin bu hususun alt bölümleri olarak sayısal/niceliksel sezindirilerden (*scalar implicature*) bahsedilmektedir ki, bu husus basitçe, 'Tüm çocuklar okula gitti' ile 'Bazı çocuklar okula gitti' cümleleri göz önüne alındığında birinci cümlenin her zaman ikinciyi içermesi ya da birinci doğru ise ikincinin de daima doğru olmasıdır.<sup>34</sup> Farkedileceği gibi bu yaklaşıma bizim kültürümüzdeki en yakın kavramlar, delâlet bahislerinde sıkça karşımıza çıkan ve delâleti tartışmalı olan '*mefhum-i muhalefet*' (*delîlu'l-hitâb*)<sup>35</sup> ve '*delâletu't-*

<sup>30</sup> Bk. Grice, *Studies*, 30

<sup>31</sup> Bunun hadislerde de örnekleri vardır; bk. Bizim hadis değerlendirmelerimize ilişkin kısım.

<sup>32</sup> Yunis Ali, Mohamed M., *Medieval Islamic Pragmatics, Sunni Legal Theory's Models of Textual Communication*, Curzon Press, GB, 2000, 178 vd.

<sup>33</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, Beyrut 1971, s. 405; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, III. 413 vd.

<sup>34</sup> Bk Levinson, Shephen C., *Pragmatics*, CUP 1983, s. 133 vd.

<sup>35</sup> Bk. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Riyad 2000, 766 vd. ; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut thk. Ahmed Muhammed Şakir, I. 46; krş. Yunis Ali, Mohamed M., age, 192 vd.

*tazammun*' kavramlarıdır.<sup>36</sup> Grice sonuç olarak yukarıda belirttiği koşullara riayet edildiğinde başarılı bir konuşma ve bildirişimin oluşacağı kanaatındadır. Yukarıda belirtilen hususların birçoğu müslüman dilciler tarafından da ele alınmıştır ve onların değerlendirmeleriyle benzer tarafları bulunmaktadır.<sup>37</sup>

Öte yandan Grice, kelimelerin nasıl olup da konuşmacıların kastettiği anlama ilişkilenebildiği konusunu da irdelemeye çalışır: yani sözceler ile anlam ilişkisini irdeler. Öncelikle ona göre, bir sözcüğün anlamı, onu sözceleyen konuşmacının ifade etmek istediği anlamdır.<sup>38</sup> O, konuşmada özellikle konuşmacının amaçlılığı ögesini savunmaktadır. Bu bakımdan o, konuşmacının, sözcesinin gerisindeki anlamı teşhis edecek bir dinleyiciyi amaçlaması gerektiğini söyler.<sup>39</sup> A gibi bir konuşmacı, x sözcesiyle dinleyicide bir kanaat oluşturmayı amaçlamalı, keza sözcesinin kendi kastettiği anlamda anlaşılmasını da amaçlamalıdır. Buradaki anlaşılma ögesini A konuşmacısı, bukanı oluşturmak üzere hedeflemektedir, eğer bu gerçektelemezse, A'nın niyetlerinin gerçektelemesi konusunda bir şeyler yanlış gitmiş olmalıdır.<sup>40</sup> Bu bakımdan "A konuşmacısı X ile bir şey kastetmiştir" ifadesi kabaca, "A konuşmacısı, X'i, amacının bilinmesi yoluyla birkanı oluşturma niyetiyle sözcelemiştir" ifadesine denktir.<sup>41</sup> Burada anlam ağıısından esas nokta olan 'konuşmacının niyetinin' nasıl bilineceği hususu gündeme gelmektedir: Kendisi bu noktada; yani anlam ile konuşmacının niyetinin bilinmesi arasındaki ilişki noktasında, öncelikle burada kastedilen şeyin konuşmacının anlamla ilgili birincil niyetinin olduğunu belirtir.<sup>42</sup> Öte yandan konuşmacının niyetlerinin dilde açıkça ifade edildiği durumların nadir olduğunu da belirten Grice, bu gibi niyetlerin açıkça belirtilmediği durumlarda, aynen dilsel olmayan niyetlerin belirlenmesinde kullanılan

<sup>36</sup> Bk. Gazâli, *el-Mustasfâ*, I. 92 vd.; krş. Râzî, *el- el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetu'r-Risale 1997., I. 219; Seyyid Şerif Cürçânî, *el-Hâşiyeye ale'l-Mutavvel*, 328

<sup>37</sup> Bk. Yunis Ali, Mohamed M., age, s. 201-207

<sup>38</sup> Grice, Meaning, *The Philosophical Review*, Vol. 66, No: 3 (Jul., 1957), s. 381

<sup>39</sup> Grice, agm, 382

<sup>40</sup> Grice, agm, 383-384

<sup>41</sup> Grice, agm, 384

<sup>42</sup> Grice, agm, 386

‘genel kullanım’ unsuruna başvurulacağını belirtir: Yani bir konuşmacının bir şeyi normalde nasıl ifade edilmesi kabul edilmişse öyle ifade etmesi beklenir; böyle olmadığı durumlarda genel kullanımdan sapılarak niçin belirli bir kullanımın kabul edildiği hususunun sorgulanması gerekmektedir.<sup>43</sup> Keza konuşmacının kastının/niyetinin bilinmesinin belirgin olmadığı, yani konuşmacının birden çok şeyi amaçlamasının varsayıldığı durumlarda ise, (dilsel ya da başka türlü) bağlama (*context*) müracaat edilmesi gerektiğini söyler. Burada, ona göre, konuşmacının söylediği ya da yaptığı şeye hangi alternatif niyetlerin/amaçların daha uygun olacağını, keza belirli bir durumda hangi niyetin konuşmacının o anki durumuna daha uygun olacağını sorgulanması gerektiğini söyler. Örneğin bir yangın durumunda pompa isteyen birisi bisiklet pompası isteyemez. Kendisi bağlamın özellikle dil dışı konularda niyetin açığa çıkarılmasında işe yarar olduğu kanaatinde dir.<sup>44</sup> Anlamın kurucu öğelerinden olmak üzere bağlam (*siyâk*), bizim usûlcülerimiz ve belâğatçılarımızca da genişçe ele alınmıştır.<sup>45</sup>

Grice, anlam konusunda öncelikle konuşmacının söylediği ile kastettiğinin arasının ayrılması gerektiğini söyler.<sup>46</sup> Söylenen ile uyuşmsal olarak kastedilen arasında ayırım yaparken, konuşmacının bir sözcüyü hangi uyuşmsal koşullarda bu şekilde ifade ettiğinin de belirlenmesinin gerektiğini ifade eder.<sup>47</sup> Kendisi bu konuyu ele aldığı bölümün girişinde iki anlam türü arasındaki ilişkiyi ele almayı istediğini söyler. Bunlar: “

1. Temel anlam olarak değerlendirmek istediğim anlam mefhumu: Yani bir kişinin ‘şöyle-şöyle’ yaparak ‘şunları-şunları’ kastettiği sözündeki anlam mefhumu
2. Şu sözlerde geçerli olan anlam mefhumları:
  - a. Belirli bir tümce ‘şöyle-şöyle’ anlamına gelir.

<sup>43</sup> Grice, agm, 387

<sup>44</sup> Grice, agm, 387

<sup>45</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr Eyyub, *Bedâ’iu’l-Fev’a’id*, thk. Ali b. Muhammed el-İmran, Dar Alemlî’l-Fevaid, IV. 1314; krş. Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed b. Ahmed, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, Daru’l-Fikr, II. 45

<sup>46</sup> Grice, age, 118

<sup>47</sup> Grice, age, 121

b. Belirli bir kelime ya da ifade ‘şöyle-şöyle’ anlamına gelir.’<sup>48</sup>

Buna göre Grice, sözcelerin anlamı konusunda temel olarak iki ayrı anlam düzeyi belirlemektedir: Konuşmacının anlamı (*utterer's-meaning*) ile tümce (*sentence-meaning*) ya da kelime anlamı (*word-meaning*) düzeyleri.<sup>49</sup> Burada konuşmacının kastettiği anlam düzeyi, tümce anlamı düzeyine önceliklidir. Daha sonra kendisi konuşmacının kastettiği anlam ile sözcelerin kelime ya da tümce anlamları arasını ayırt etmekte ve bunları detaylı şekilde ele almaya çalışmaktadır.<sup>50</sup> Burada özetlemek gerekirse Grice, bildirişimsel ve niyet-temelli sözcelerin anlamları başlığı altında, biri sözcelerin temel linguistik anlamları olan kelime ve tümce anlamları düzeyi diğeri ise konuşan kişinin kastettiği anlam şeklinde temel iki anlam düzeyi belirlemektedir. Görüldüğü üzere, Grice'm anlam kuramı ile İslam düşüncesinde geliştirilen perspektif arasında müşterek birtakım unsurlar bulunmaktadır.<sup>51</sup>

Bütün bu hususlardan sonra söz-eylem teorisinin, metinlerin anlaşılmasına ilişkin katkıları noktasında öncelikli olarak belirtilmesi gereken husus, metnin artık birbirinden kopuk sözcü parçaları olarak değil, anlamın parçaların bütünle ilişkisinde ortaya çıktığı bir yapı olarak algılandığıdır. Keza sözlerde kullanımı dikkate alması dolayısıyla bu teori, sözlerin ilksel (*primary*) anlamlarından ziyade, dilin kullanım biçimi kaynaklı ikincil anlamlar (*secondary/pragmatic meaning*) üzerinde durmaktadır. Bu husus anlama ilişkin son derece verimli sonuçlar doğurucu bir yaklaşım olup, bizim belâgat kültürümüzde ve delâlet bahislerinde de genişçe ele alınmaktadır. Zira yerine/kullanımına göre emir formundaki bir söz-eylem, nehiy, teşvik vs. gibi ilksel anlamlarından çok farklı anlamlara gelebilmektedir.

Teorinin özellikle dilsel vasata ilişkin yönü, konumuz açısından büyük önem arz etmektedir. Metinlerin anlaşılmasında ortak dilsel yapı eksenli bir dil uyluşımı yaklaşımı, ilgili metinleri anlamaya çalışırken o sosyolinguistik yapıları da dikkate almayı gerektirmektedir. Nitekim

<sup>48</sup> Grice, age, 119

<sup>49</sup> Grice, age, 117

<sup>50</sup> Grice, age, 117-137

<sup>51</sup> Bk. Görgün, Tahsin, agt, 448

boşanma kültürlerindeki farklılık dolayısıyla, bir kişinin ‘boşsun’ ifadesi ancak bunun boşanma eylemini ve ilgili toplumsal değişiklikleri öngördüğü bir toplumda boşanma eylemini ifade edecektir.<sup>52</sup> Bu da metinlerin anlaşılmasında salt sözcelerin değil, anlamın kurucusu olarak onların nasıl kullanıldıklarının ve özellikle dilsel uylarımların dikkate alınmasını gündeme getirmektedir.<sup>53</sup> Örneğin İbn Cinnî (ö. 392), bu noktada Kur’an’dan örnekler vererek mesela ‘elleriyle yaptıkları’ ifadesindeki eller kullanımının, o dönemin örfünde işlerin çoğunlukla eller vasıtasıyla yapılması dolayısıyla kullanılmış olabileceğini söyler.<sup>54</sup> Bu noktada belirtilmelidir ki, aslında hadislerin anlaşılması konusunda bu ortak vasat belirli oranda kaybolduğu için bugün kimi hadis metinleri günümüz açısından ‘zor anlaşılırdır’; zira anlamayı mümkün kılan ortak sosyokültürel yapı ortada yoktur, elimizde olan yegane şey bir metin ve ona ilişkin edebiyattır.

Öte yandan Dilbilimci Berke Vardar’ın da belirttiği gibi ‘sözce ya da tümceye ilişkin çeşitli önvarsayımların ele alınarak bunların oluşturduğu örtük anlamlar üzerinde durulması da verimli sonuçlara yol açmıştır, bağlamın içerdiği bilgileri konuşucu tartışılmaz bir gerçek varsayar: örneğin *Ahmet iyileşti* tümcesi, onun daha önceden hasta olduğu önvarsayımını içerir.<sup>55</sup> Bu bağlamda bir metin ele alınırken onun sadece belirtik yönünü değil örtük varsayımlarını da ele almak, bildirişim içeren metinlerin çözümlenmesini derinleştirecek bir öğedir.<sup>56</sup> Bu bağlamda Râgıb el-İsfêhânî (ö. 502) şöyle der: ‘‘Zeyd evde mi?’’ sözünün (sorusunun-SÖ) zmnında, aslında o kişinin Zeyd’in durumunu

<sup>52</sup> Bk. Yunis Ali, Mohamed M., *Medieval Islamic Pragmatics, Sunni Legal Theory’s Models of Textual Communication*, s. 6

<sup>53</sup> Bu nokta aslında bu teorinin hem güçlü hem de zayıf tarafını oluşturmaktadır; zira söz-eylem teorisine göre metin analizi yaparken kullanılacak edimsözlerin etkilerinin kültürden kültüre farklılık arz edebileceği de göz önüne alınmalıdır. Bu açıdan Leech bu teoriyi bu konuda; yani kültürel boyut kaynaklı farklılıkları fazla irdelememesi konusunda eleştirerek birtakım önerilerde bulunmaktadır; Leech, Geoffrey, *Principles of Pragmatics*, Longman 1983, s. 10

<sup>54</sup> İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Mısır 1956, Daru’l-Kutub el-Mısrıyye, III. 248; krş. III. 247

<sup>55</sup> Vardar, Berke, age, 38: krş Kılıç, agm, 252

<sup>56</sup> Bk. Rıfat, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, İstanbul 2008, YKY, s. 110

bilmediğinden haber verilmektedir. Keza birisi ‘Bana tavsiyede bulun’ dediğinde (emre örnek-SÖ), aslında kendisinin tavsiyeye muhtaç olduğundan haber vermektedir. Keza ‘Eziyet etme’ denildiğinde bu sözün zımında ‘onun birine eziyet ettiği’ hususu vardır.<sup>57</sup> Buna lafız düzeyinde bir örnek olarak örneğin birbiriyle kavga eden muhacir ve ensardan iki sahabinin üzerine gelen Peygamberimizin doğrudan ‘Cahiliyye davası/iddiası mı?’ şeklindeki sözüdür. Aslında bunun açılımı ‘Cahiliyye iddialarının mı peşindesiniz?!’ şeklinde soru formundaki kınama edimselidir, nitekim onlar da mesajı alarak ‘hayır’ demişlerdir.<sup>58</sup>

## II.Söz-Eylem Teorisi-Müslüman Belâgatçılar: Benzerlikler

Temelde İslam kültüründe dil bahisleri ile uğraşanlar, belâgatçılar, fıkıh usûlcüleri ve kelamcılardır. Bunlardan özellikle usûlcülerin temel uğraşısı, dil analizleri yapmak ve detay arayışından ziyade, dini metinlerden Müslümanların dünya hayatını düzenlemeyle ilgili olabildiğince çok hüküm çıkarmak olmuştur.<sup>59</sup> Öte yandan belâgatçıların eserlerinde ise günümüz dil yaklaşımlarına benzer incelemeler yapılmıştır. Bu çerçevede söz-eylem teorisinin bileşenleri ile Müslüman belâgatçılar ve usûlcülerin yaklaşımlarında, bu alanda inceleme yapan araştırmacıların da belirttiği üzere ciddi benzerlikler göze çarpmaktadır. Bunları ana hatlarıyla ele almak gerekirse:

**1. Haber-inşâ (Constative-Performative) ayrımı:** İlgili literatürde eser verenlerin de belirttiği gibi söz-eylem teorisine İslam geleneğinde en yakın yaklaşım ya da uygulama, sözlerin (*kelâm*) haber-inşâ şeklinde taksimidir.<sup>60</sup> Haberin yapısı ve doğrulanma/yanlışlanma durumuyla ilgili bilgilere İbn Kuteybe’nin (ö. 276) ‘*Edebu’l-Kâtib*’ adlı eserinin mukaddimesinde açık değini vardır. Kendisi şunları söyler: “Söz dört kısma ayrılır: Emirler (*exercitives*), haberler (*constatives*), istihbarlar (*irrogatives*), ve temenniler/rağbet (*optatives*). Üçü için doğru ve yanlış

<sup>57</sup> Râğb, Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Garîbi’l-Kur’ân*, Riyad 1997, s. 364

<sup>58</sup> Bk. Ukberî, Ebu’l-Bekâ, Abdullah b. El-Huseyn, *İrabu’l-Hadisi’n-Nebevi*, Şam 1986, s. 137

<sup>59</sup> Bk. Mohamed M. Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics*, s. 15

<sup>60</sup> Nabi, Nesima, *Menahicu’l-Bahs el-lugavi inde’l-Arab fi Daw’i’l-Nazariyyat el-Lisâniyye*, Cezayir, 2011, s. 53

söz konusu değildir; bunlar: emir, istihbar ve temennidir. Bir tanesi için doğru yanlış söz konusudur ki, o da haberdir.”<sup>61</sup> Keza el-Kazvinî de (ö. 739) bu çerçevede birtakım değerlendirmeler yapmaktadır: “İnşa için ispat söz konusu değildir... inşa’da hüküm de söz konusu değildir, o bir nevi tasavvur kabilindedir.”<sup>62</sup>

## 2.(Emir-nehiy-istifham gibi) Edimseller ve isabetlilik koşulları:

Öte yandan özellikle fıkıh usûlcüleri, İslami hükümlerin önemli bir kısmını teşkil eden emir-nehiy konusunda çok detaylı analizler yapmışlardır ki, bunlar söz-eylem kuramındaki edimsel analizlerine çok benzemektedir. Bu tarz analiz yapanların başında İmam Gazâlî (ö. 505) gelmektedir. Kendisi emir ve nehiylerin gerçek anlamları ile kullanımdan kaynaklanan değişik anlamlarını detaylı şekilde ele almıştır. Gazâlî bu meyanda şunları söyler: “Emir, sözün kısımlarındandır. Daha önce de açıkladığımız gibi söz; emir, nehiy, haber ve istihbar şeklinde dörde ayrılır...Emrin tüm kısımları vücut gerektirmez; bilakis vücut gerektiren emir, ancak Allah’tandır...Üçüncü kısım Mutezililere gelince onlara göre emir, formu (*siğa*) veya zatı itibariyle ya da karinelere uzaklığı dolayısıyla emir olmaz; bilakis üç şeyin istenmesi/amaçlanması dolayısıyla emir haline gelir: Bunlar, (1) *emredilen şeyin ifadesi*, (2) ona ilişkin formun oluşturulması (*if’al* vezninin kullanılması-sö)ve (3) *o form ile mübahlık veya tehdit değil de emre delâletin amaçlanmasıdır*.”<sup>63</sup> Bu konu üzerinde duran Hisham İbrahim Abdulla’nın da belirttiği gibi, Gazâlî’nin yukarıda üçüncü grup Mutezililerden bahsederken aktardığı ‘bir emrin emir olabilmesi için gerekli olan üçlü taksim, (yani 1. emredilen şeyin ifadesi (*locutinary*: düzsöz), 2. ona ilişkin formun oluşturulması ve 3. o form ile mübahlık veya tehdit değil de emre delâletin amaçlanması (*illocutionary*: edimsel)) Austin’in düzsöz, edimsel

<sup>61</sup> İbn Kuteybe ed-Dinevârî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *Edebu'l-Kâtib*, Müessesetu'r-Risale, thk. Muhammed ed-Dâli, I.7; krş. Curcânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Kahire Daru'l-Fazile, s. 35

<sup>62</sup> El-Kazvinî, Ebu'l-Ma'âlî Celalüddin, el-Hatîb, *el-İzah fi Ulûmi'l-Belâğa*, thk. Muhammed Abdulmunim el-Hafaci, Beyrut Daru'l-Ceyl, 3. Bsk. I. 125

<sup>63</sup> Bk. Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Thk. Hamza b. Zuheyr Hafiz, Medine, III. 119-125



ve etkisöz Şeklindeki ayırımının ilk iki kısmıyla bire bir uymaktadır.<sup>64</sup> Gazâlî emir ve nehyin olağan anlamlarının dışında birĉok anlama geldikleri durumları da genişçe analiz eder.<sup>65</sup> Keza İbn Fâris (ö. 395) ve Seyyid Şerif Cürĉânî (ö. 816) gibi birĉok belađatĉımız istifhamların da yerine göre olağan anlamları olan sorunun dışında birtakım anlamlara delâlet ettiğini ifade ederek bunları detaylı Şekilde ele almışlardır.<sup>66</sup> Bu hususlar dini metinlerdeki istifhamın anlaşılmasında son derece büyük önem arz etmektedir. Bunun örnekleri ileride ele alınacaktır. Öte yandan bu teorideki etki-söz, yani edimselin dinleyicide oluşturduğu etki noktasında usûlcülerimizin de buna yakın bir kavram olarak *imtisâl* teriminden bahsettiğini de görmekteyiz ki, bu terim de dinleyicinin dinlediği söze ilişkin itaat etme ve uyma fiilini ifade etmektedir.<sup>67</sup> Bu noktada özellikle Râgıb el-İsfehânî (ö. 502) şu ĉarpıcı değerlendirmeleri yapmaktadır: ‘Doğru ve yanlış, asıl olarak sözde bulunurlar. Söz ister geĉmiř zaman ister gelecek zaman olsun ya da ister vaat ister başka bir şey olsun fark etmez. Doğru ve yanlış ilk anlamında ancak sözde olur, sözden de ancak kelamın diğer kısımlarında değer haberde olur...Keza doğru ve yanlış, kelamın istifham, emir ve dua gibi diğer kısımlarında da arzî olarak söz konusu olabilir; örneğin şu soruyu soranın sözü gibi: ‘Zeyd evde mi?’ Aslında bu sözün (soruya örnek-SÖ) zımında, o kişinin Zeyd’in durumunu bilmediği haber verilmektedir. Keza birisi ‘Bana tavsiyede bulun’ dediğinde (emre örnek-SÖ), aslında kendisinin tavsiyeye muhtaĉ olduğundan haber vermektedir. Keza bir kişiye ‘Eziyet etme’ denildiğinde bu sözün zımında ‘o kişinin birine eziyet ettiği’ hususu vardır. Doğru, iĉteki sözün (*el-kavl ed-damîr*) kendisinden haber verilen şey ile uyumlu olmasıdır. Ne zaman bu Őartlardan birisi gerĉekleřmezse, o

<sup>64</sup> Hisham İbrahim Abdulla, Locutionary, Illocutionary and Perlocutionary Acts Between Modern Linguistics and Traditional Arabic Linguistics, *Al-Mustansiriya Journal of Arts*, 2011 (55), 12-13

<sup>65</sup> Gazâlî, *age*, III. 129-130

<sup>66</sup> Bk. İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed, *es-Sahabi fi Fıkhi’l-Luğa el-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni’l-Arab fi Kelâmihâ*, Beyrut 1997, s. 135; krş. Cürĉânî, Seyyid Şerif Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Haşiye ale’l-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi’l-Ulûm*, Beyrut 1971, s. 262 vd.

<sup>67</sup> Bk. Suyûtî, Celaludiin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Lübnan Daru’l-Fikr 1996, II. 106; krş. Hisham İbrahim Abdulla, *agm*, s. 13

zaman tam bir doğru söz konusu olmaz. Fakat bazen belki haber verilen şey tam olarak nitelenmiyordur ya da iki farklı bakışa göre bazen doğru bazen yanlış/yalan olarak ifade ediliyordur. Aynen bir kafirin ‘Muhammed, Allah’ın Rasulüdür’ demesi gibi: Bu söze, söyleyenin haber vermesine bakarak doğru denilebilir, keza o kişinin sözünün, esas içindekine (*ed-damîr*) ters düşmesi dolayısıyla yalan da denilebilir.<sup>68</sup> Görüldüğü üzere bu değerlendirmeler, söz-eylem kuramcılarının bir edimselin isabetlilik koşullarına ilişkin değerlendirmeleri ile örtüşmektedir. Keza Grice’daki sözün isabetlilik koşullarıyla ilgili İşbirliği İlkesinin alt bölümlerinden Nicelik Kategorisi; yani ‘konuşmaya katkının fazla değil yeteri kadar olması’ ilkesi üzerinde Câhız (ö. 255) gibi belâğatçılar da durmuştur.<sup>69</sup>

**3.Konuşmacının Kastı/Niyeti:** Öncelikle dilci İbn Cinnî (ö. 392) dili, bir toplumun amacını/kastını/niyetini ifade etmeye yönelik sesler olarak tanımlamaktadır.<sup>70</sup> Birçok belâğatçı ve usûlcü kendi iletişim teorilerinde konuşmacının kastı ve statüsüne büyük önem vermişlerdir. Müslüman dilciler çalışmalarında, konuşmacının, hitabını oluşturmasındaki rolünü de göz önüne almışlardır. İbn Teymiyye (ö. 728) konuşmacının kasdı ile ilgili olarak ilginç değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Hiçbir akıl sahibi kimse dememiştir ki, lafızlar, herhangi birinin kastı olmaksızın kendi başlarına manaya delâlet ederler ve delâlet, lafızların kopmaz bir parçasıdır; hatta şu söylenebilir: Eğer lafız manayla içiçe ise olsaydı, toplumlardan toplumlara göre değişmezdi. Lafızlara ve olağan işlere ilişkin olarak kişinin seçim işlerinde birtakım bağlamlar

<sup>68</sup> Râğb, Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Garibi’l-Kur’ân*, s. 363-364

<sup>69</sup> Câhız, Ebu Osman, *Resâ’ilu’l-Câhız*, Kahire 1964, III. 43; krş. Câhız, *Kitâbu’l-Hayavân*, Mısır 1965 2. Baskı, III. 86; krş. Karâfi, Şihabuddin Ebu’l-Abbas, *Şerhu Tenkihi’l-Fusûl*, Daru’l-Fikr, Beyrut Lübnan, s. 147. Ayrıca bu konuyla bağlantılı olarak söze katkının gerektiğinde ifade edilmesi ya da ertelenmesi (*te’hîr el-beyân an vakti’l-hâce*) mevzuu da usûlcülerce tartışılmış olup gerektiğinde bunun ertelenebileceği de ifade edilmiştir, bk. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Beyrut thk. Ahmed Muhammed Şakir, I. 84 vd.; krş. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, III. 65 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, III. 187 vd.; Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Riyad 2003, I. 233 vd.; Şevkânî, *İrşâd*, II. 744 vd. Örnek için bk. Nevevî, age, V. 114

<sup>70</sup> İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Mısır 1956, Daru’l-Kutub el-Mısrıyye, I. 33

vardır ki, bunlar seçici bir irade gerektirir, ve bunlar zaman, mekan ve duruma göre değişir.<sup>71</sup> Ayrıca kendisi anlam ile konuşmacının kast/niyeti arasındaki ilişki noktasında şu önemli değerlendirmeleri yapmaktadır: ‘Lafızlar/sözceler ancak kendinden başka lafızlarla birlikte, keza böyle konuşma adedinin olduğu bilinen konuşmacının durumuyla birlikte birtakım anlamlara delâlet ederler; yoksa konuşmacının ve bu söze ilişkin adedinin bilinmediği durumlarda lafızları sadece bilmekle bir anlam ortaya çıkmaz...(Lafzın) delâletini bilmek için konuşmacının onunla neyi amaçladığını bilmen gerekir, bu ise sadece *sem*’ (bilme)<sup>72</sup> ile olamaz; bilakis *sem*’ ile birlikte akıl (yürütme) ile bilinebilir. Bu açıdan lafızların anlamlara delâleti, *sem*’e ve akıl yürütmeye dayanır ki, buna fıkıh denir.<sup>73</sup> Görüldüğü gibi İbn Teymiyye yukarıdaki sözlerinde açıkça konuşmacının kastının, anlamın ortaya çıkarılması noktasındaki önemine işaret etmektedir. Konuyla ilgili çalışmasında Muhamed Yunis Ali de yukarıdaki ifadelerinden hareketle İbn Teymiyye’ye göre lafızların anlamının kasta dayalı olduğunu, onların kendiliğinden bir şeylere delâlet etmediklerini, bilakis konuşmacı onlarla ne kastediyorsa ona delâlet ettiklerini, bu bakımdan da bir iletişimin başarılı olması için konuşmacının kastının/niyetin bilinmesi gerektiğini söyler.<sup>74</sup> İbn Teymiyye’nin yukarıdaki ifadeleri, söz-eylem kuramcılarının bir sözün isabetlilik koşulları çerçevesinde ele aldıkları konuşmacının niyeti çözümlenmelerine epeyce benzemektedir.<sup>75</sup> Bu konuyla bağlantılı diğer bir husus olan ve söz-eylem kuramında bir sözün isabetlilik şartlarından (*felicity conditions*) olan konuşmacının içtenliği (*sıdk el-mutekellim*) hususu ise Muhamed Yunis Ali’nin dediği gibi, dini metinlerde konuşmacı Allah Teala ve Peygamberimiz olduğu için ve onların doğrulukları sorgulanamaz olduğu için, usûlcülerimizce üzerinde pek

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, age, XX. 417

<sup>72</sup> Muhammed Yunis Ali buradaki *sem*’in, sözlerin linguistik anlamı ve o sözle ilgili dış bağlam bilgisi olduğunu söyler, bk. Age, s. 14, dp. 5

<sup>73</sup> İbn Teymiyye, age, XX. 496

<sup>74</sup> Muhamed Yunis Ali, age, s. 1

<sup>75</sup> Bk. Austin, age, 73 vd.

durulmamıştır.<sup>76</sup> Nitekim bu teoriyle hadis çözümlenmeleri yapanlar da bu husus dile getirmektedir.

**4.Birinci-İkincil Anlam:** Bu meyanda öncelikle İbn Cinnî, özellikle Arapçaya hakim olan yapının, hakikat değil mecazî kullanım olduğunu söyler.<sup>77</sup> Kimi müslüman dilciler ve usûlcüler, cümlenin bileşenlerinden çıkan ilksel anlam ile, konuşmacının kastettiği pragmatik/ikincil anlamı birbirinden ayırmışlardır.<sup>78</sup> Keza Abdulkahir el-Cürçânî (ö. 471) *Delâilü'l-İcâz* adlı eserinde, iki ayrı anlam düzeyinden bahseder: Anlam ve anlamın anlamı: '*Mana ve Mananın Manası Üzerine*: Söz iki türdür: Birincisinde sen kastedileni sadece lafız vasıtasıyla yakalarsın: örneğin sen Zeyd'in gerçekten çıktığından haber vermek istediğinde söylediğin 'harace Zeydun' ifadesi gibi...İkincisinde ise sen kastı sadece lafızla yakalayamazsın, zira lafız seni dilde konulduğu anlama götürür; fakat sonra bu anlamın, kendisiyle kasta ulaştığın bir ikinci anlamı olduğunu görürsün...Bunun örnekleri daha önce geçti...Tüm bu örneklerde sen kastını sırf lafzın ifade ettiği anlamla ifade etmezsin, önce lafız zahirinin gerektirdiği anlamı ifade eder, sonra dinleyen bu anlamdan akıl yoluyla ikinci bir anlam çıkarır ki, bu senin esas kastındır...Burada mana, senin vasıtasız şekilde ulaştığın ve lafzın zahirinden çıkan anlam iken, mananın manası ise şudur: Sen lafızdan bir anlam çıkarırsın, sonra bu anlam seni diğer bir anlama götürür.'<sup>79</sup> Bu son derece önemli açıklamalarda Cürçânî açıkça anlamın sırf lafzın delâleti ile ortaya çıkmadığı, bilakis bu birincil anlamın dışında ikincil bir anlamın kastedildiği durumlara değinmektedir ki, aslında genel olarak pragmatikler özel olarak da söz-eylem kuramcılarının esas üzerinde durdukları husus konuşmacının kastettiği bu tarz ikincil anlamlardır. Bu değerlendirmeler söz-eylem kuramcılarının özellikle Grice'in ortaya koyduğu tümce anlamı (*sentence meaning*) ile konuşmacının anlamı (*speaker's meaning*) ayırmasına tıpa tıpa uymaktadır.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Muhammed Yunis Ali, age, s. 66

<sup>77</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III. 247

<sup>78</sup> Amir Salih, Rabea, *Performatives and Constatives in Arabic*, *al-Mustansiriya Journal of Arts*, 2010 (53), s. 8; krş. Nabi, Nesime, age, 56

<sup>79</sup> Cürçânî, Abdulkâhir, *Delâ'ilü'l-İcâz*, 2007 Şam, Daru'l-Fikr, s. 268-269

<sup>80</sup> Krş. Grice, H. Paul, *Studies in the Way of Words*, s. 117

### III. Hadis Metinlerinde Söz-Eylem Çözümleme Yöntemi Uygulamaları:

Bu konuda araştırmacıların genel olarak birkaç metod uyguladıklarını söyleyebiliriz. Birincisi soru, emir vb. edimselleri türlerine göre tasnif ederek ilgili metinlerin ikincil anlamlarının tespitinin yapılmaya çalışılması şeklindedir. İkincisi ise metinlerdeki edimsellerin tespiti ve onların etki-sözlerinin açıklanması, keza isabetlilik koşullarının elden geçirilmesi şeklindedir. Buna bir de metindeki diyaloglara Grice'nın İşbirliği İlkesi ve ilgili kategorileri/maksimleri, keza konuşma sezindirilerinin analizini ekleyebiliriz. Bu yöntemi topluca şemalandırırsak:

1. Edimsözün ve ikincil anlamının tespiti, ve varsa/belirtilmişse etki-sözünün belirlenmesi.

2. **Sözün isabetlilik koşullarının tespiti:** Burada bir konuşmacının kullandığı edimsele bağılı olarak sözünün isabetliliği tespit edilir:

3. **İşbirliği İlkesi Analizi:** Her iletişim eyleminde genellikle tarafların İşbirliği İlkesi vasıtasıyla ulaştığı temel bir anlam düzeyi vardır. Konuşmanın tarafları arasındaki bu genel işbirliği durumu her tarafın belirli uyaşımara bağılı davranmasını gerektirir ki, bu uyaşımalar, nicelik, nitelik, bağlantılılık ve tarz maksimleridir. Bu ilkelerden birisinin ihlali konuşma sezindirilerine yol açacaktır.

4. **Konuşma Sezindirilerinin Tespiti:** Konuşmanın isabetliliğine ilişkin yukarıdaki maksimlerden biri veya birkaçının ihlali durumunda konuşmanın devamını sağlayan ek anlamların tespiti. Bu husus, metnin anlamının tespitine ilişkin ciddi katkıları olan bir makenizmadır. Bu bir anlamda satır aralarını okumak gibi bir şeydir.

Bu bölümde söz-eylem teorisini hadislere uygulamaya çalışan araştırmacılardan<sup>81</sup> Nâğış Ayda'nın çalışmasından örnekler sunmaya çalışacağız. Bilebildiğimiz kadarıyla Türkçe'de bu teoriyi hadis metinleri bağlamında ele alan bir araştırmacı bulunmamaktadır. Bu bakımdan genel

<sup>81</sup> Örnekler için bk. AlSaadany, Kamel Abdulbadie, Functions of Interrogations in the Hadith: Sociolinguistic Study, *RASK*, 2010 (32), s. 3-40; Lis Rahsana, *el-Hades Ğayr et-Ta'birî fi'l-Ehâdis en-Nebeviyye fi Kitab Bulûğu'l-Merâm*, Universitas Islam Negeri, Malang, 2010

olarak bu literatürden incelemeler, adı geçen teorinin kullanılışlığını görme açısından önem arz etmektedir.

**IV.A.** Burada ele alacağımız çalışma, Nâğış Ayda'nın *Riyâzu's-Salihîn* hadislerindeki istifham içeren hadisleri pragmatik yöntemle ele aldığı çalışmasıdır.<sup>82</sup> Kendisi yöntem olarak rivayetleri Searle'ün temel edimsel türleri başlığı altında ele almakta ve hem bizim kaynaklarımız hem de söz-eylem teorisinin yöntemleri çerçevesinde değerlendirmeye çalışmaktadır. Yazarın değerlendirmelerine ilişkin birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

**1.Söz vermeler (promissives):** "Bu çerçevedeki edimsellerdeki amaç konuşanın gelecekte bir şeyi yerine getirme sözüdür. Bu çerçeveye girebilecek hadislere Harise b. Vehb'in şu rivayetini gösterebiliriz: Rasulullah'ı şöyle derken duydum: 'Resulullah (sav): "Size cennet ehlini haber vereyim mi?" buyurdular. Ashab: "Evet ey Allah'ın Resülü!" dedi. O, 'Her bir biçare addedilen zayıf kimsedir. Bu kimse, bir hususta Allah'a yemin etse, Allah onun dilediğini yerine getirerek tebri eder" buyurdu ve tekrar sordu: 'Size cehennem ehlini haber vereyim mi?' 'Bunlar kaba, cimri ve kibirli kimselerdir.'<sup>83</sup> Rasulullah bu hadiste sahabeye dini bir hususu öğretmek için '*e lâ uhabbirukum?*' soru üslubunu kullanmıştır, burada onlardan herhangi bir cevap beklememektedir, bilakis bununla dinleyicilerin mesajı almaya hazır olması için uyarı yapmayı amaçlamaktadır ki, mesaj cennet ve cehennem ehlinin sıfatlarında ve onlara sahip olma konusundaki uyarıda ve onları cennet ehlinin sıfatlarıyla bezenmeye teşvikte kendini göstermektedir. Bu hadisteki tekrar üslubu, alıcının bir ifade taşıyan mesajı alması konusunda onu uyarma açısından konuşmacının amaçlılığını göstermektedir. Buradaki ifade yönü, alıcının hitaptan elde edeceği fayda yönüdür ki, bu iletişimsel bir fayda olup konuşan ile dinleyiciyi birbirine bağlayan pragmatik boyutlara sahiptir. Bu hadiste edimselin amaç yönü de gerçekleşmiştir, nitekim bunu Nebi'nin haber şeklindeki vaadinde görmekteyiz. Burada konuşmacının amacı, insanlara kendilerine faydalı olacak şeyleri öğretmektir, edimsellerdeki amaç da zaten konuşmacının bir şey derken

<sup>82</sup> Ayda, Nâğış, *Uslubu'l-İstifham fi'l-Ehadisi'n-Nebeviyye fi Riyadi's-Salihin Dirase Nahviyye Belağiyye Tedâvüliyye*, 2012, Cezayir

<sup>83</sup> Buhari, edeb, b (61), no: 1, VII. 89-90

gerçekleştirmeyi hedeflediği husustur; yani biz bir Şey söylerken bir Şey yaparız.<sup>84</sup>

**2.Ynelticiler** (*directives*): ‘Bu tarz edimsellerin amacı ise dinleyiciye bir Şeyi yapttırmaktır ve ‘sana Şunu emrediyorum, sana Şunu gerekli kılıyorum.’ gibi kiplerine bakmaksızın isteği ifade eden tüm fiilleri kapsar.

**a.**Buna rnek Şudur: ‘İnsanlara ne oluyor ki, namazda gözlerini semaya kaldırıyorlar?’ Bu hususta sert sözler söyledi ve sonunda Şöyle dedi: ‘Ya bundan vazgeçerler ya da gözleri çıkarılır.’<sup>85</sup> Bu hadis Searle’n sınıflandırmasına göre ynelticilere girmektedir ki, onun amacı konuşmacının dinleyiciyi bir Şey yapmaya yönlendirmesidir ve buna dinleyicinin tepkisi/karşılığı da örnek alma ya da bundan sakınma Şeklinde olur...Peygamberimiz bu hadiste sahabeye karşı inkar istifhamı kullanmıştır ki, bunun anlamı ‘*kafanızı kaldırmayın*’ demektir. Bu hadiste zimni amaç, sahabeyi bir fiili terketmeye yöneltmektir ki, bu fiil namazda kafayı kaldırmaktır...Keza Rasulullah’ın buradaki Şu sözünde nezaket ilkesinini kullandığını görmekteyiz: ‘insanlara ne oluyor ki.’ Bu husus, Peygamberimizin slubunda bilinen bir Şeydir, zira O bir Şeyi kötü görüp de insanlara bu konudaki kötü görmesi hususunda hitap ettiğinde bunu failini zikretmeden yapardı...Keza bu hadiste Peygamberimizin bir Şey demek için/bir ilkeyi dile getirmek için arayışını görmekteyiz; zira ‘bu insanlara ne oluyor ki’ sözü İbn Hacer’in de dediği gibi iki amaca matuftur: Birincisi maksat failin kimliğini açıklamadan da hasıl olacağı için faili gizlemek, ikincisi Peygamberimizin rıfk, ltuf gibi hususları cem eden üslubudur...

**b.**Keza istifhamın emir anlamına geldiği hususa bir diğer rnek Ebu Bekr’in rivayet ettiği Şu hadistir: ‘Size en büyük günah nedir haber vereyim mi? Bizler de ‘evet haber ver’ dedik. Bunun zerine Şöyle dedi: ‘Allah’a Őirk koşmak ve anababa haklarına riayet etmemek’ Bunu söylerken Peygamberimiz bir Şeye yaslı vaziyette idi, bu sözden sonra oturdu ve Şöyle dedi: ‘Haberiniz olsun yalan söylemek ve yalan Őahitlik

<sup>84</sup> Ayda, Nğiş, 112-113

<sup>85</sup> Buhari, ezan, b (92), no:1, I. 183

yapmak' Bunu o kadar tekrarlardı ki, bizler 'keşke sussa' dedik.'<sup>86</sup>... Bu hadiste dinleyicileri bir konuda uyarmak ve yeni bir şeyi öğrenme konusunda dikkatlerini tazelemek için 'elâ' edatı kullanılmıştır...Daha sonra Peygamberimiz aniden oturmasını gerektiren kısa ifadesine geçmiştir ki, bu fiziksel değişiklik söyleyeceği şeyin önemine işarettir. Sonra 'özellikle yalan söz' ifadesini, sahabeye tesir etmesi açısından defalarca tekrarlamıştır, öyle ki onlar da 'keşke sussa' demişlerdir...Bu hadiste Peygamberimiz sahabeye bazı şeyleri terketmeyi emretmektedir ki, onlar büyük günahlardır, bu bağlamdaki bir emir fiilinin başarılı olabilmesi için dinleyicinin, kendisinin bu emre tonlama (*intonation*) ile sevkedildiğini anlaması gerekir. Konuşmanın tarafları arasındaki bildirilişimin devam etmesinin bir gereği olan işbirliği ilkesi (*cooperitave principle-SÖ*) konuşmacı ile dinleyici arasında belirli miktarda bilgi, arkaplan ve kavram ortaklığı gerekmektedir, ta ki maksat hasıl olsun.'<sup>87</sup> Keza buradaki edimselin etki-sözünün sahabede hemen ortaya çıktığını da görmekteyiz ki, o da 'keşke sussa' şeklindeki sözleridir.<sup>88</sup>

**3.Etki-sözler** (*perlocutives*): İletişimsel işlemin amacı bir şeyi gerçekleştirmektir, zira konuşan kişi 'hava güzeldir' gibi bir sözü söylediğinde bu sözün dile getirildiği bağlama bağlı olarak belirlenecek bir eylem gerçekleştirmektedir. Keza bu etki-sözler konuşmacının amacıyla da bağlantılıdır...

**a.Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadiste kendisi şöyle söyler:** Peygamberimiz kapıda birbiriyle yüksek sesle çekişen kişilerin sesini duydu ki, taraflardan birisi diğerinden bir borcu konusunda biraz indirim talep ediyor ve kendisine karşı biraz merhamet istiyordu. Bunun üzerine diğeri şöyle dedi: vallahi asla yapmayacağım. Bunun üzerine Rasulullah çıkageldi ve şöyle dedi: 'İyilik yapmayacağı konusunda Allah'a yemin eden kişi nerede?' O da, benim Ya Rasulullah, o şu anda istediğini yapabilir dedi.'<sup>89</sup> Bu hadiste edimsel, Peygamberimizin dile getirdiği inkar istifhamdır, zira Peygamberimiz bu sahabinin iyi bir şeyi yapmayı reddetmesi davranışını reddetmiştir, bu hadisteki istifhamın amacı ise, bu

<sup>86</sup> Buhari, şehadat, b (10), no:2, III.152

<sup>87</sup> Ayda, Nâğış, 114-115

<sup>88</sup> Ayda, Nâğış, 128

<sup>89</sup> Buhari, sulh, b (10), no: 1, III. 170



sahabiye borçlusuna karşı merhametli olmaya ve bir kısmından vazgeçerek ona iyilik yapmaya teşviktir ve iyi bir şey yapmayı terke ilişkin yeminini terketmesini sağlamaktır. Bunun kanıtı ise o sahabinin Peygamberimize hemencecik şu sözle cevap vermesidir: ‘o şu anda istediğini yapabilir.’ Burada sahabenin Peygamberimizin kastını anlamadaki hızını da görmekteyiz. Bu hadisteki ‘yemin eden nerede?’ edimseli, kendi etki-sözünü de gerçekleştirmiştir, bu son hususun, hadisin pragmatik açıdan incelenmesi noktasındaki değeri büyüktür...Keza burada bu hadisteki edimselle hakim olan icâz (Grice’daki nicelik kategorisi/söze katkı yeteri kadar olsun-SÖ) yönünü de görmekteyiz ki, bu, Peygamberimizin kısa sözlerin kalplere etki edip uzun sözden daha fazla bir şeyin zihne girmesini sağladığını bilmesi dolayısıyla’dır.<sup>90</sup>

**b.** Usame b. Zeyd şöyle rivayet etmektedir: ‘Peygamberimiz bizi Cüheyne’deki Huruka’ya gönderdi. Sabah baskını yapıp hezimete uğrattık. Ben ve Ensardan biri, Hurukalı bir adama rastladık. Adama galebe çalmıştık, o Lailahe illallah dedi, ensardan olan bunun üzerine geri çekildi, bense okumu sapladım ve onu öldürdüm. Medine’ye geri geldiğimizde bu durum Peygamberimize ulaştı da o bana şöyle dedi: ‘Ey Usame, onu La ilahe illallah dedikten sonra mı öldürdün?’ Ben de dedim ki: Fakat Ey Allah’ın elçisi o bunu, canımı kurtarmak için söyledi. O, bunun üzerine ‘onu La ilahe illallah dedikten sonra mı öldürdün?’ dedi, bunu hiç durmadan bana karşı o kadar tekrarlardı ki, keşke bugünden daha önce müslüman olmasaydım (müslüman olarak böyle bir cinayeti işlememiş olurum) diye temenni ettim.’<sup>91</sup> Bu hadiste Peygamberimizin sorusu inkarî istifhamdır, Usame’nin fiiline karşı bir reddir...Kişi bu durumda sözleri ve fiillerini tekrar gözden geçirecektir...Etki-söz, konuşanın otoritesine bağlı olarak başarılı olur ki, bizim buradaki örneğimizde konuşmacı, dini ve manevi otoriteye sahip Rasulullah’tır. Etki-sözden iki güç çıkmaktadır: Birincisi iletme gücü ki, bu husus edimselin görevidir, ikincisi ise edimselin etkilerinde görülen etki gücü. Öte yandan edimsellerin anlık etki-sözleri olabileceği gibi, bu etki, sözün

<sup>90</sup> Ayda, Nâğış, 125

<sup>91</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Çağrı yay. İstanbul 1992, diyât, b (2), no: 6, VIII. 36

söylendiği anın ötesine de taşabilir ki, hadislerdeki edimsellerin etki-sözü bu şekilde sonsuza kadardır.<sup>92</sup>

c.Cabir bir rivayette şunları söyler: Rasullallah'ın yanına/evine geldim ve kapıyı çaldım. O 'kim o?' dedi, ben de 'ben' dedim. Bunun üzerine Rasullallah da, 'benim benim!' dedi. Sanki cevabımı beğenmemişti.<sup>93</sup> Cabir'in sözü bir cevabı içermemektedir ve Peygamberimizin beklediği bilgiyi de vermemektedir. Cevabın hakkı 'Ben, Cabir' şeklinde olmaktadır; zira sırf 'ben' sözüyle bir fayda ortaya çıkmamaktadır...Bu hadisteki istifham edimselinin amacı, istifhamın üslubunda bulunmaktadır ve bundan da bir etki-söz çıkmıştır. Bunun delili Cabir'in sözüdür: '*Sanki cevabımı beğenmemişti.*'<sup>94</sup>

**IV.B.** Bizler de birkaç örnek vererek bu teorinin hadislerin anlaşılmasına yönelik kimi katkılarını somutlaştırmak istiyoruz. Önce söz-eylem kuramı analizinin ilk kısmı olan edimsel tespiti, ikincil anlamı yakalama ve varsa etkisözün analizi çabası bağlamında bir örnek vereceğiz. Bu konuda seçtiğimiz örnek, insan davranışları ile ilgili tanınmış bir hadistir. Metin şu şekildedir: "*İnsanların Peygamberlerden öğrenegeldikleri sözlerden biri de: 'Utanmıyorsan dilediğini yap' (sözüdür)*"<sup>95</sup>

Normal sözedimlerde ifade ile yapı arasında belirgin bir bağlantı vardır: yani anlam belirgindir. Fakat birçok örnekte herhangi bir söz edimi ile onun sözdizimsel yapısı arasında dolaylı bir ilişki gözlemlenmektedir. Ele aldığımız hadiste de durum bu şekildedir. Bu hadisteki ifade görünüşte emir kipindedir; fakat onun pragmatik anlamı, usûlcü ve şarihlerin de işaret ettiği gibi uyarı/tehdit anlamı taşımaktadır.<sup>96</sup> Uyarı türü edimseller, Searle'ün sorumluluk yükleyicilerine (*commissives*) benzeyen bir yapıya sahiptir.<sup>97</sup> Bu edimsellerde konuşmacı bir şeyin

<sup>92</sup> Ayda, Nâğış, 127

<sup>93</sup> Buhari, isti'zan, b (17), no:1, VII. 131

<sup>94</sup> Ayda, Nâğış, age, 129

<sup>95</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, edeb, b (78), no: 1, VII.100

<sup>96</sup> Bk. İbn Battal, Ebu'l-Hasen b. Halef b. Abdu'l-Melik, *Şerhu İbn Battal*, Beyrut 2003, IX. 309; Râzî bu hadisi emrin haber yerine geçtiği durumlara bir örnek olarak verir, buna göre anlam şudur: İsteddiğini yaptın; Râzî, Fahrudin, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkıh*; II. 34;

<sup>97</sup> krş. Searle, J. R., *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, s. 356 vd.

dinleyicinin yararına olmayacağı kanaatı dolayısıyla bir uyarı yapmaktadır.<sup>98</sup> Buradaki rivayette Peygamberimiz de utanmama ediminin, imanın temeli olan utanma/hayâ duygusuyla zıtlığı dolayısıyla inananları ondan dolayı bir ifade ile sakındırmaktadır. Bilindiği gibi söz-eylem teorisinde söz-eylemler, doğrudan (yani konuşmacının kastını doğrudan söylediği durumlar) ve dolaylı (yani konuşmacının söylediğinden daha fazla şey kastettiği durumlar) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Buna göre örneğin akşam yemeği masasında konuşan kişi “tuzu uzatabilir misiniz?” dediğinde dinleyenin tuzu uzatıp uzatamayacağı doğrudan söz-eylemini ifade eder; fakat bu aslında dinleyiciye tuzu uzatmasını rica eden dolaylı bir söz-eylemdir.<sup>99</sup> Fakat bu tarz dolaylı söz-eylemlerin büyük bir kısmı dilde bilinen bir kullanım olduğu için çok farklı yorumlara yol açmaz; oysa bir anlamda standartlaşmamış olan kimi dolaylı söz-eylemler, anlama noktasında daha fazla çaba gerektirir. Zira dolaylı söz-eylemlerin, Grice’nin bir sözün başarılı olabilmesi noktasında belirttiği İşbirliği İlkesinin dört maksiminden en azından birisini ihlal ettiği ifade edilmiştir: Örneğin bir sözün anlaşılır olabilmesi için, konuşmacının maksadının anlaşılacağı kadar bilgi vermesi gerekir; oysa bu tarz dolaylı söz-eylemlerde bu husus zayıftır.<sup>100</sup> Kısacası dolaylı söz-eylemler, zahirdeki anlamlarının dışına çıkan ifadelerdir, bunlar, bağlamsal fiillerdir, anlamları ancak dilsel ve durumsal ipuçlarıyla (*karînelerle*) anlaşılabilir. Nitekim burada da bu rivayetdeki sözün bir emir değil, utanmama konusunda bir uyarı olduğu, konuyla ilgili durumsal/baglamsal bir bilgi olmadığı için dilsel karinelerle anlaşılmıştır. Bu dolaylı ifade tamamen standart dışı bir kullanım olmadığı için örneğin şarihler aşağıda da görüleceği üzere bu rivayetdeki kullanımı kimi Kuran ayetleri ya da hadislerle karşılaştırarak gerçek anlamı yakalamaya çalışmışlardır.

Öte yandan sözlerin isabetlilik şartlarından olan konuşanın içtenliği ve söylenen sözün doğruluğu noktasında bu söze baktığımızda, gerçekten

<sup>98</sup> Searle, Sözedimleri, s. 150

<sup>99</sup> Bk. *Speech Act Theory and Pragmatics*, ed. John R. Searle, Ferene Kiefer and Manfred Bierwin, Dordrecht 1980, viii

<sup>100</sup> Bk. Edward Finegan and Niko Besnier, *Language: Its Structure and Use*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich: 1989, s. 332-335

bu sözün girişinde vurgulanan husus olan; yani haya/utanma duygusunun önceki peygamberlerde de vurgulandığı konusuna, önceki kutsal kitapların elimizdeki versiyonlarında birçok örneğin bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>101</sup> Dolayısıyla bu sözü Peygamberî geleneğin ortak bir mirası olarak değerlendirmek son derece doğaldır/doğrudur.<sup>102</sup>

Öncelikle bu hadisteki emir edimseliyle ilgili olarak belağatçılarımıza baktığımızda İbn Fâris'in (ö. 395) bu rivayeti emrin değişik anlamlara gelişini ele aldığı bahiste *vaid* anlamına geldiğini söylediğini görmekteyiz. Ona göre buradaki anlam: Allah yaptıklarının karşılığını verecektir şeklindedir.<sup>103</sup> Öte yandan bu hadisin şerhiyle ilgili olarak Hattâbî (ö. 388) şunları söylemiştir: “ ‘Dilediğini yap’ ifadesinin üç boyutu vardır: Birincisi bu sözün lafzı emir olmasına rağmen, manasının haber olmasıdır; yani adeta şöyle deniyor: Eğer seni hayan engellemezse dilediğini yap...Diğer görüş ise anlamının *vaid*/tehdit olmasıdır. Diğer anlam ise eğer kişinin yapmak istediği şey yapmaktan utanmayacağı bir şeyse yapsın, değilse yapmasın anlamındadır.”<sup>104</sup> Buhari'nin ilk şarihlerinden İbn Battal (ö. 446 H), eserinde Hattâbî'nin bu değerlendirmelerini aktararak şunları söylemektedir: “Bu hadis, hayayı terkeden kişi için bir tehdit ve *vaid*/uyarı anlamında bir emir lafzına sahiptir. Aynen Allah Teala'nın buyurduğu gibi: ‘Dilediğinizi yapın.’ (Fussilet/40). Bu ayette Allah Teala onları küfür ve kötü işler yapmaya sevk etmemektedir; bilakis bu lafızla onları tehdit etmektedir. Zira Allah Teala onlara yaptıklarını ve yapmadıklarını açıklamıştır. Bu aynen şu hadis gibidir: ‘Kim içki satarsa domuz kasaplığı da yapsın.’ Burada domuz kasaplığına ilişkin bir ruhsat yoktur, dolayısıyla içkinin içilmesi haram olduğu gibi satışı da mahzurludur. 2. Anlam: ‘Dilediğini yap’ ifadesinin anlamı, yapmaktan utanmayacağın fiilleri yap demektir. Fakat birinci yorum daha evladır ve *Arap dilinde bilinen bir husustur*. Hiçkimse zikredilen ayetin anlamıyla ilgili olarak da başka bir şey

<sup>101</sup> Bk. İncil, 1. Korintoslulara, 15: 34; 1.Timoteosa, 2: 9-10; Matta, 1 (*Kitab-ı Mukaddes*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997)

<sup>102</sup> Bk. İbn Receb, *Neylu'l-İrb min Câmi'i'l-Ulum ve'l-Hikem*, Kuveyt 2006, s. 253; Munavi, Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Beyrut 1972, II. 540

<sup>103</sup> İbn Fâris, *es-Sahâbî fi'l-luğa*, s. 138

<sup>104</sup> Hattâbî, Ebu Suleyman, *Ma'âlimu's-Sunen*, Halep 1932, IV. 110

söylememiştir.<sup>105</sup> İbn Hacer de Hattabî'nin yaklaşımını aktarmaktadır.<sup>106</sup> Nevevî (ö. 676) ise İslam'ın bu prensip üzere kurulu olduğunu söylemektedir.<sup>107</sup> Bu noktada İbn Kayyım, söz-eylem kuramına benzer bir çözümlene yapmaktadır: 'Bu sözün sureti emirdir, fakat anlamı haberdir; yani utanma duygusu olmayan canının istediğini yapar demektir. Fakat konuşmacı bu sözü bedîi bir fayda için haber anlamından emir anlamına çevirmiştir. Bu şekilde anlam şu olmaktadır: İnsandaki hayânın insanı iyiliklere sevkedip kötülüklerden uzaklaştıran yönü vardır...Peygamberimiz bu anlamı ifade etmesi için emir kipiyle ifade etmiştir; aksi takdirde sırf haber anlamında söylemiş olsaydı: 'Utanmadığında(n) canının istediğini yaptın' şeklinde olurdu ki, bu sözden önceki latif anlam çıkmazdı.'<sup>108</sup> Görüldüğü üzere belağatçılarımız ve dil konusundaki hassasiyetiyle bilinen şarihler<sup>109</sup>, hadisin anlamı konusunda, emir lafzının ikincil/pragmatik anlamını tercih etmekte ve söz tekniklerini dışlayarak hadisin lafzını yoğunlaşıp sözün kullanımını gözardı eden ikinci yorumu reddetmektedir. Zira bu ikinci yaklaşım, kullanılan söz tekniklerini hiç dikkate almadan metni adeta bir düzsöz (*locutionary*) kabul ederek zorlayıcı birtakım yollara girmektedir. Oysa Peygamberimiz bu tarz ifade tekniklerini hitabında çok sık kullanmaktadır; muhataplarının da bu teknikleri bildiğini varsayarak konuşmaktadır ve bir anlamda uylaşımsal (*conventional*) bir dil ortaklığı vasıtasıyla konuşan ile dinleyici arasında başarılı bir iletişim (*tefâhum*) gerçekleşmiş olmaktadır. Söz-eylem teorisyenleri de aslında bu bağlamda başarılı bir sözedimi iletişiminin gerçekleşmesi için birtakım şartlar ileri sürmektedirler ki, bunların en önemlisi ortak bir uylaşımsal dil hususudur.<sup>110</sup> Bu bakımdan da konumuz olan dini metinler ve özellikle hadislerin anlaşılmasında, metindeki dil-içi öğelerin yanısıra dilin kullanımındaki durumu son derece büyük önem arz etmektedir.

<sup>105</sup> İbn Battal, age, IX. 309

<sup>106</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sah'ihî'l-Buhârî*, Beyrut Daru'l-Marife, X. 523

<sup>107</sup> Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *Kitabu'l-Erba'in en-Neveviyye*, Dimeşk, Mektebet İbnu'l-Kayyım, trhsz., s. 77

<sup>108</sup> İbn Kayyım, age, 183

<sup>109</sup> Bk. Özer, Salih, *Endülüsli İbn Battal ve Buhârî Şerhi*, Ankara 2007, Araştırma yay., s. 71 vd.

<sup>110</sup> Bk. Austin, age, 51 vd.; krş. Searle, *Söz Edimleri*, s. 35 vd.

Özellikle bir diyalog içeren hadisler için daha kullanışlı olan Grice'nin *İşbirliği İlkesi*, buna bağlı maksimler ve son olarak konuşma sezindirilerinin analizi noktasında ise Ebu Said el-Hudri'den gelen şu rivayeti ele alacağız: “Bir gün, Peygamberimiz aramızda bir şeyler taksim ediyorlardı. Temim kabilesinden Zü'l-Huveysıra şöyle söyledi: Ey Allah'ın Rasulü adil ol! Bunun üzerine Peygamberimiz ona şunu söyledi: ‘Yazıklar olsun sana, eğer ben de adil olmazsam kim adil olacak?!’ Bu olaylar üzerine Ömer ‘Bana izin ver, şunun boynunu vurayım’ dedi. Peygamberimiz de şunları söyledi: ‘Hayır, onun öyle arkadaşları var ki, onların namazına bakarak kendi namazının küçümseyebilirsiniz...Ebu Said dedi ki: Ali bunlarla savaşırken onunla birlikteydim, ölümler arasında o arandı ve sonra getirildi, aynen Peygamberimizin tarif ettiği gibiydi.’”<sup>111</sup> Bu rivayete daha yakından baktığımızda, konuşmacı olarak Peygamberimizi görürken, dinleyici olarak bir sahabe topluluğunu bir de Peygamberimizle diyalogun esas tarafı olan bir kişiyi görmekteyiz. O kişinin Peygamberimize karşı “Ey Allah'ın Rasulü adil ol!” şeklindeki ifadesi, Grice'nin İşbirliği ilkesinden hareketle söylersek bağlantı maksimini ihlal etmektedir; zira bu sözün sarfedilebilmesi için önceden bir şeyin söylenmesi ya da yapılması gerekmektedir. Bu söz, söylenebilmesi için gerekli ‘adaletle dağıtmama’ şeklinde bir sezendirme gerektirmektedir ki, bu Grice'taki ‘konuşma sezindirileri’ne (*conversational implicature*) tekabül etmektedir. Örneğimizde bu husus, sözlü olmayan (*non-verbal*), fakat bağlamdan çıkarılan bir husustur: adaletsiz dağıtım yapılması. Fakat o kişinin bu sezindirmesi yanlış olduğu için, Peygamberimiz buna şiddetle karşı çıkarak “Yazıklar olsun sana, eğer ben de adil olmazsam kim adil olacak?!” şeklinde bir tepki sözü sarfemektedir. Bu söz, form olarak soru şeklinde olmasına rağmen, Evet/Hayır cevabı beklemeyen bir sorudur ve *kınama* şeklinde ikincil/pragmatik bir anlama sahiptir. Bu söz aynı zamanda bir edimsel; yani söz-eylemdir (*illocution*) ve bunun bir etki-sözünün (*perlocutionary*) olması gerekir ki, o da bu diyalogun gerçekleştiği ortamdaki sahabede hemen tezahür eden tepkidir: “Bana izin ver, şunun boynunu vurayım.” Görüldüğü üzere sözler sadece bildirimsel olmayıp yakın ve uzak muhataplarında bir etki yaratmaktadır. Bu etki, söz-eylem kuramcılarının

<sup>111</sup> Buhârî, edeb, b (95), no: 4, VII. 111

da belirttiği gibi hemen olabileceği gibi uzun vadeli de olabilir. Nitekim onun yakın etkisi Hz. Ömer'de ortaya çıkarken, uzak etkisi, hadisin ravisi olan Ebu Said'de ortaya çıkmıştır ki, rivayet sonundaki sözü bunu göstermektedir: 'Ali bunlarla savaşırken onunla birlikteydim, ölümler arasında o arandı ve sonra getirildi, aynen Peygamberimizin tarif ettiği gibiydi.'

Bu tür analize diğer bir örnek olarak meşhur Zü'l-yedeyn hadisini ele alacağız: "Bir keresinde Peygamberimiz bize namaz kıldırdı. İbrahim dedi ki: Bilmiyorum Peygamberimiz kısa mı kıldırdı yoksa namazı uzattı mı. Peygamberimiz selam verdiğinde ona şöyle denildi:

-Ya Rasulullah, namazla ilgili bir şey mi oldu?

O da şöyle cevap verdi:

-Hayır/öyle değil. Bunun üzerine çevresindekiler şunu söyledi:

-fakat sen bize namazı şöyle şöyle kıldırdın?! Peygamberimiz bunun üzerine kibleye dönerek iki defa secde yaptı, sonra selam verdi ve bize dönerek şunları söyledi: Eğer namazda bir şey (değişiklik) olsaydı size haber verirdim; fakat ben de sizin gibi insanım, nasıl sizler bir şeyleri unutursanız ben de unutuyorum. Eğer unutursam bana hatırlatın. Eğer biriniz namazı konusunda şüpheye düşerse doğru olanı arasın, onu tamamlayıp selam versin ve sonunda iki secde yapsın."<sup>112</sup>

Bu rivayette öncelikle 'Ya Rasulullah, namazla ilgili bir şey mi oldu?' ifadesi, edimsel olmayıp normal anlamda bir sorudur ve pragmatik bir ikincil anlama sahip değildir, bir konuyu öğrenme amaçlıdır; nitekim İbn Hacer de bu ifadenin namazla ilgili bir hüküm değişikliği olup olmadığını sorgulayan bir soru olduğunu, bu bakımdan onların sorularının muhtemel bir değişikliğe yönelik bir beklentiye delâlet ettiğini söyler.<sup>113</sup> Ayrıca bu ifadede, diyaloğun genel akışı itibariyle tutarlı/başarılı olması için gerekli bağlantı maksiminin belirgin olmadığını görmekteyiz; nitekim bundan dolayı Peygamberimiz bu söze şaşırmaktadır ve bunu

<sup>112</sup> Buhârî, salât, b (31), no: 3, I.104-105; krş. Buhârî, ezân, b (69), no: 1, I. 175; bk. İbn Hacer, *Feth*, I. 504; krş. Tahâvî, Ebu Cafer, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, Beyrut, 1994, I. 446; Abdulkahir Curcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, s. 284

<sup>113</sup> İbn Hacer, *Feth*, I. 504

teyid etme ihtiyacını duymaktadır. Durum çevredekilerce teyid edilince gereğini yapmakta ve sonunda da bu tarz durumlar için geçerli emir edimselini (*illocution*) dile getirmektedir.<sup>114</sup> Buradaki rivayette sondaki emir edimseli, dolaylı değil, doğrudandır; zira konunun önemi, net ifadeler kullanmayı gerektirmektedir. Böylece diyalog başarılı bir şekilde tamamlanmaktadır. Hadisin sonundaki emir edimselinin (iki secde yapmın...) dinleyiciler üzerindeki etkisi (etki-sözü/*perlocution*) noktasında ise, bu sözün genele hitap ettiği düşünüldüğünde, onun örtük muhatabı (*implied addressee*) olan sonraki Müslümanlarda oluşturduğu/oluşturacağı değişiklik, benzer durumlar için onları yönlendirme, onlar açısından bir etki-söz sayılacaktır. Etki-söze en yakın terim, daha önce de ifade ettiğimiz gibi *imtisâl* terimidir ki, bugün Müslümanların bu emri tatbikleri, bu edimselin etki-sözünün; yani ona imtisâlin açık kanıtıdır. Burada ayrıca sözün isabetliliğine ilişkin olarak Grice'm İşbirliği ilkesi tamamen yerine gelmektedir: nitekim bu ilkenin dört alt başlığı olan nicelik boyutunda tarafların bu söze gerektiği kadar katkı yaptığını görmekteyiz; zira sözün taraflarının hiçbiri bu diyalogda gereksiz bir ayrıntıya girmemekte, söze katkısını sadece konuyu aydınlatacak kadar yapmaktadır. Keza nitelik boyutunda da tarafların doğru olmadığını düşündükleri bir şeyi kesinlikle söylemediklerini görmekteyiz: Alışılmadık bir durum (namazın rekat sayısında değişiklik) ortaya çıkıyor ve bununla ilgili soru soruluyor, sonunda da konuyla ilgili aydınlatıcı söz/ilke ifade ediliyor. Bağlantı kategorisinde ise sarfedilen tüm sözlerin tamamen konuyla ilgili olduğunu görmekteyiz: Örneğin burada ana konu beşeri yanılma olduğu için Peygamberimiz kendisinin de normal bir insan olduğunu vurgulamaktadır ki, bu husus ana konuyla tamamen uyum içindedir. Tarz ya da Kip kategorisinde de aynı şekilde söze katkının son derece yalın olduğunu görmekteyiz; özellikle Peygamberimizin kendisinin de bir insan olduğu, dolayısıyla yanılabilceği değerlendirmesi, her türlü söz belirsizliğinden uzak son derece yalın bir ifadedir. Sonuç olarak burada tam anlamıyla başarılı bir bildirişim örneğinin gerçekleştiğini görmekteyiz. Öte yandan Peygamberimizin 'Hayır öyle değil' ifadesi, kendisinin bu durumun farkında olmadığını gösterir ki, bu ifade, sonradan dile getirdiği 'kendisinin de bir insan

<sup>114</sup> Tahâvî, age, I. 447



olarak yanılabilceği' hususuyla tamamen uyumludur ve onun kanıtıdır.<sup>115</sup> Keza gerekli açıklamanın hemen yapılması da bu noktada önemlidir; çünkü bu husus, konuşmacının dinleyicide kafa karışıklığını engellemeye yönelik içtenliğinin ifadesidir. Bu husus bizim usûlcü ve belâğatçılarımızda da dile getirilmiştir: Şöyle ki mevcut durum gerektiğinde beyanın ertelenemeyeceği belirtilmiştir<sup>116</sup> ki, burada da bu husus söz konusudur.<sup>117</sup> Sonuç olarak diyalog başarılı olduğu için karşılıklı diyaloga ilişkin ekstra anlamlar/ımlar anlamındaki konuşma sezindirilerine de gerek kalmamaktadır. Zira bu tarz konuşma sezindirileri, önceden de belirtildiği gibi, bir ya da iki maksimin ihlali sonucunda gerekmektedir ki, örneğimizde böyle bir husus bulunmamaktadır.

Burada ayrıca bu tarz hadis analizleriyle ilgili birtakım hususların üzerinde durmak gerekmektedir. Birçok hadisteki düz-sözlerin edimsel boyutunun (*illocution*), bazen bu hadisleri derleyen/kitabına alan müellif tarafından bab başlığında ifade edildiğini de görmekteyiz. Burada bir hadis metninde geçen sözün edimsel boyutu, bir anlamda ondan çıkan hüküm kısmıdır. Örneğin; “Allah Teala şöyle der: İnsan oğlu dehre/zamana sövüp duruyor; oysa zaman benim.”<sup>118</sup> Bu hadisin Buhari’de yerleştirildiği bab başlığına baktığımızda “Zamana sövmeyin!” ibaresini görmekteyiz. Gerçekten de bu hadis form olarak tamamen düzsöz (*locution*) şeklindedir. Bu düzsözün edimsel (*illocution*) boyutu ise müellif tarafından doğru şekilde ifade edilmiştir. Bunun kitaplarda birçok örneği bulunmaktadır. Keza “İnsanlara ne oluyor ki, benim yaptıklarımı yapmıyorlar; oysa ben onlardan çok Allah’tan korkanım.”<sup>119</sup> hadisi de aslında form olarak informatif bir düz-söz olarak gözükmese de rağmen, böyle bir ifadeden konuşmacının kastının ne olduğunu öğrenmek için bab başlığına baktığımızda, “Dinde aşırı gitmeyin” ifadesini

<sup>115</sup> Krş. İbn Hacer, *Feth*, I. 504

<sup>116</sup> Bk. Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlu’s-Serahsî*, Beyrut 1993, II. 50; krş. Razi, *el-Mahsûl*, III. 187 vd. Beyanın ertelenebileceği durumlara hadisten örnekler için bk. İbn Kayyim, *Bedâ’i’u’l-Fevâ’id*, s. 1066

<sup>117</sup> İbn Hacer, *Feth*, I. 504

<sup>118</sup> Buhârî, edeb, b (101), no: 1, VII. 115

<sup>119</sup> Buhârî, i’tisam, b (5), no: 3, VIII.145

görmekteyiz. Bu noktada diğer bir çarpıcı örnek de biraz önce ele aldığımız ve Peygamberimizin namazda yanılmasıyla ilgili rivayettir. Bu rivayette Peygamberimizle diyaloga giren kişi olarak Zü'l-Yedeyn lakaplı bir sahabidir. Bu hadisi Buhârî değişik yerlerde zikretmiştir ki, bunlardan bir tanesi de edeb kitabıdır: Bab başlığı, 'kişinin uzun ya da kısa gibi sıfatlarla zikredilebileceği' şeklindedir. Buhârî orada *Zü'l-Yedeyn (iki elli)* denip de bununla kişinin zemminin amaçlanmadığı şeklinde bir açıklama yapmaktadır.<sup>120</sup> Aslında bu husus söz-eylem teorisi kuramcılarının üzerinde epeyce durdukları bir husustur. Özellikle Grice, konuşmacının kastının anlaşılmasını, sözün anlamı açısından merkeze koymaktadır. Bu bakımdan da kimi örnekler için aslında bab başlıkları, bir hadisin edimsel yönünün tespiti için son derece kullanışlı bir yöntemdir. Keza bu yöntemden hareketle ve özellikle bağlantı maksimi yaklaşımıyla, hadislerin yerleştirildikleri bab başlıklarıyla uygunlukları da (*munâsebeti'l-hadis li't-terceme*) yeniden ele alınıp incelenebilir.

Grice'in yaklaşımlarını ele alırken de ifade ettiğimiz üzere konuşmacının bir bildirişim sırasında susması vb. tavırları aslında her zaman ve her örnekte konuşmanın/diyaloğun isabetlilik kurallarının ihlali olmayıp konuşmacının iradi tercihi de olabilmektedir; bunun konuşmacı nezdinde bir nedeni olmalıdır. Burada Peygamberimizin susması, bir anlamda pasif bir durum olarak algılanmayıp, söz-eylem kuramının terimleriyle söylersek Müslümanlar üzerinde etkisi olan (*perlocution*) bir edimsel (*illocution*) olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla hadis metinlerinde Peygamberimizin kullandığı hitap tekniği olarak susmaların birtakım nedenleri olduğu muhakkaktır. Bununla konuşmacı kimi zaman dinleyiciyi daha sonra esas söyleyeceği şeye hazırlamaktadır. İbn Teymiyye bu teorinin yaklaşımına benzer şekilde çok çarpıcı değerlendirmeler yapmaktadır: "*Bir söz konuşanın/söyleyenin iki durumu vardır: Birincisi o bazen susar ve sözünü keser de onun bu muradının bir manası olur. Bazen de bir ifadeyi tek başına ifade edildiğinde sahip olduğu anlamdan farklı olması için başka bir ifadeye ekler. Bu bakımdan konuşmacının adetinden olmak üzere onun susması bir anlam ifade ederken bir şeyler eklemesi de ayrı bir anlam ifade eder; her iki durumda da konuşmacının muradı açığa çıkmış ve lafzı muradını açıklayan*

<sup>120</sup> Buhârî, edeb, b (45), VII.85

*şeylerle birlikte olmuş olur.*<sup>121</sup> Birçok örneği olan bu hususun en belirgin örneği Peygamberimizin veda hutbesindeki *hazırlayıcı* soruları sonrasındaki susmalarıdır.<sup>122</sup> Bu tarz susmaların başka nedenleri de olabilir. Nitekim Peygamberimizin eşleriyle tartışmasını ele alan ve Hz. Ömer'le diyalogun geçtiği hadiste Hz. Ömer'in bazı sözleri sonrasında Peygamberimiz kimi zaman sadece tebessüm ederek susmayı tercih etmektedir. Bu hususların bir nedeni; yani konuşmacının bundan bir niyeti/kastı olmalıdır; bunlar dilsel ya da durumsal bağlam vasıtasıyla tahmin edilebilir. Dolayısıyla bunlar normal diyalogun kurallarının ihlal edilmesi değil, bilakis bu teörinin de belirttiği gibi iradi tavırlardır ve bu şekilde anlaşılması daha uygundur. Öte yandan bu konuyla bağlantılı olarak birçok hadiste geçtiği üzere Peygamberimizin cevap amaçlı olmayan soruları karşısında sahabenin susması ya da 'Allah ve Rasülü daha iyi bilir' şeklinde cevap vermeleri de bu bağlamda bir konuşma tıkanması/ihlali değil, bu teörinin kuramcılarınca da belirtildiği üzere<sup>123</sup> bir nezaketin ürünü olarak değerlendirilmektedir.

şimdi Peygamberimizin eşleriyle tartışmasını ele alan ve Hz. Ömer'le diyalogun geçtiği hadise dönersek<sup>124</sup> öncelikle bu uzun diyalogun girişindeki iki paragraf; yani Hz. Ömer'in komşusuyla ilgili verdiği bilgi ve Mekke-Medineliler arasındaki farka ilişkin bilgi, her ne kadar konuya doğrudan giriş çarıştıran bir yapıda olsa da metnin tamamı okunduğunda genel olarak konuyu aydınlatıcı iki ön bilgi olduğu görülmektedir. Çünkü birinci metin buradaki esas konuşmacı olan Hz. Ömer'in ana konuyu nasıl öğrendiğinin zeminini hazırlarken, ikincisi de Peygamberimizin hanımlarıyla sürtüşmesinin ana toplumsal nedenlerinden birisini açıklamaktadır. Öte yandan Hz. Ömer ile hanımı arasındaki ve devamında Hafsa'yla diyalog, bağlantılılık maksimine tamamen uygundur. Ayrıca buradaki sorular tamamen cevap amaçlıdır ve soru soranın içtenliğini yansıtmaktadır; zira Hz. Ömer bunları sormak için Mekke'den Medine'ye gider. Keza Hafsa'ya yönelik '*...Allah'ın gazabından nasıl emin olabilirsiniz?*' sözü de soru formunda olmasına

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, age, XX. 413

<sup>122</sup> Buhârî, hâc, b (132), no: 3, II. 191

<sup>123</sup> Bk. Geoffrey Leech, *The Principles of Pragmatics*, s. 104

<sup>124</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, nikâh, b (83), no: 1, VI. 147-149

rağmen şaşırma ve kınama anlamı taşımaktadır. Burada ayrıca elbiselerini toplayıp giymesi ifadesiyle ilgili olarak İbn Hacer bunda, o dönemde evdeyken elbiselerin bazısını bir kenara bırakma ve kişi dışarı çıkmak istediğinde onları toplayıp giyme adetine gönderme (*ima*) olduğunu söylemektedir.<sup>125</sup>

Öte yandan bu diyalogun ardından gelen ve Hz. Ömer'in Hafsa'ya 'seni bu konuda uyarmadım mı?' sözü de soru olmayıp kınama amaçlı bir edimseldir. Daha sonra huzuruna çıkmak için izin isteklerine Peygamberimizin üç defa susması, aslında hayır anlamını taşıyan bir manaya sahiptir.

Daha sonraki diyalogda ise Hz. Ömer'in Peygamberimize doğrudan 'eşlerini boşadın mı?' sorusu, konuşmadaki İşbirliği İlkesinin bağlantı maksimini ihlal etmektedir ve konuşmanın anlamlı olabilmesi için konuşma sezindirmeleri gerekmektedir ki, burada daha önceki bilgilerle bu açık kapatılabilir: Öncelikle Ensardan komşusu ona bunu haber vermiştir.<sup>126</sup> Daha sonra Hz. Ömer'in *Allahu Ekber* (Allah en büyüktür) şeklindeki düz-sözü (*locution*) Allah'a yönelik bir teşekkür etme edimselidir. Bu sözün bir edimsel olarak etkisi de aslında kültürel; zira müslümanlar sevinince bu tarz tepkiler vermektedirler.<sup>127</sup> Keza Ömer'in bunun akabindeki Mekkeli-Medineli kadınlar değerlendirmesi, ana konu olan kadın-erkek sürtüşmesinin sosyolojik izahı anlamında bağlantılı bir sözdür. Nitekim bu sözün etkisi ile Peygamberimiz tebessüm eder; burada normal konuşmalarda olagelen bağlantılılık maksimini göremiyoruz, bu bakımdan da buradaki tebessümün anlamını, konuyu kesin onaylama olmasa bile en azından ona karşı çıkmama olarak değerlendirebiliriz. Zira İslam'la çatışan belirgin bir husus Peygamberimizin yanında dile getirildiğinde ya da o böyle bir şey gördüğünde mutlaka karşı çıkıp bir açıklama yapmaktadır. Nitekim Peygamberimiz bu sözlerin hemen peşinden gelen ve İslam'ın bakış açısıyla çatışan bir değerlendirme olan 'dünyalık için dua et' önerisine susmayıp hemen tepkisini göstermektedir.

<sup>125</sup> İbn Hacer, *Feth*, IX. 282

<sup>126</sup> İbn Hacer, *Feth*, IX. 287

<sup>127</sup> Bk. İbn Hacer, *Feth*, IX. 287

Keza bu paragrafin devamındaki ‘Allah’a *dua et* de ümmetine *genişlik versin*’ ifadesindeki emirler, bir emir edimselinin başarılı olabilmesi için gerekli olan ‘sözün üst mertebedeki kişiden gelmesi gerekliliğine’ uymadığından, buradaki edimsel anlamı, birincil anlamı olan soru değil, öneri anlamındadır. Keza bu söz, diyalogdaki bağlantı maksimini de ihlal etmektedir; burada konuşmanın anlamlı olabilmesi için olası konuşma sezindirisi şudur: ‘Hanımlarının seninle anlaşmazlık konusu, muhtemelen evinde pek bir şeyin olmamasıdır; bunun için dua et de Allah ümmetine, dolayısıyla onlara genişlik versin; çünkü Allah Teala, senin duanı karşılıksız bırakmaz.’

Fakat Peygamberimizin Hz. Ömer’in önceki değerlendirmelerine karşı tebessümle karşılık vermesine rağmen bu sözün devamındaki ‘Allah’a ibadet etmedikleri halde İranlılara ve Bizanslılara genişlik verdi’ sözüne, burada susmanın yanlış anlamalara sebep olacağı endişesiyle sözle karşılık vermektedir. Burada bizim usûl geleneğimizdeki ‘gerektiğinde beyanın ertelenmemesi’ ilkesi de caridir. Peygamberimizin ‘Ey Hattab’ın oğlu, sen de mi şüphedesin yoksa?’ sözünde neyden şüphede olduğu hususunun sezindirilen anlamı da (*implicature*) bağlamdan çıkmaktadır: ‘Ahiretteki nimet genişliği dünyadaki genişlikten daha iyidir.’<sup>128</sup> Keza bu söz form olarak soru olmasına rağmen aslında taaccüb ve kınama anlamındaki bir edimseldir (*illocution*). Edimsellerin genel olarak bir de etki-sözü (*perlocution*) olur ki, bu da konuşmacının/Peygamberimizin kasdını hemen anlayan (dinleyici) Hz. Ömer’in ‘Ey Allah’ın Rasûlü, benim için bağışlanma dile’ sözüdür. Görüldüğü üzere konuşulan sözlerle birtakım şeyler yapılmakta, dinleyicide hemen bir değişiklik meydana gelmektedir. Keza hadislere bu yöntemin uygulanması ile metinlerdeki kimi yönlerin açığa çıkarılması mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak hadis metinlerinin bu yöntemle ele alınması, kısa ifadeli hadislerde sözlerin ikincil anlamlarını, dolayısıyla konuşmacının kastının ortaya çıkarılmasında yardımcı olurken, bir diyalog/bildirişim içeren hadislerin de, bu teori metne bütünsel bir yapı olarak baktığı için, satır aralarında söylenen örtük anlamların ortaya çıkarılmasına ve

<sup>128</sup> Bk. İbn Hacer, *Feth*, IX. 288

dolayısıyla metne yönelik daha derin bir içgörünün sağlanmasına yardımcı olmaktadır denilebilir. Keza bu yöntemin, hadislerin iletişimsel boyutunun ortaya çıkarılması noktasında birtakım imkanlara sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.

### **Sonuç**

Söz-eylem teorisi dilin kelimelere bağlı değil de kullanım kaynaklı anlamlarının peşinde koştuğu için ve bir konuşmacı, bir dinleyici/alıcı ve sözü imkanı hale getiren dilsel uylaşımlar gibi bütünsel bir dil öngören bir yapıya sahip olduğu için, temel olarak bu tarz ilgiler öngören dini metinler açısından kullanışlı bir yöntem olarak gözükmektedir. Zira din kendisini birey ve toplum üzerinde birtakım değişiklikler yapmayı öngören bir yapı olarak sunmaktadır. Dinin bu çerçevede oluşan metinleri de bu hususun yapısal özelliklerini taşımış olmalıdır. Bu bakımdan da söz söylemenin kimi durumlarda aslında bir şey yapmak, birtakım değişiklikler meydana getirmeye çalışmak anlamında değerlendirildiği söz-eylem teorisi, bir toplumda bireysel ve toplumsal değişiklikler oluşturmanın kaydı olan metinlere oldukça paralel gözükmektedir. Temel kaynak olan Kur'an'ın sık sık kendisinin bir vaaz/hikaye olmadığını vurgulaması da, bu değerlendirmemizin haklılığının en iyi delilidir.

Bu çerçevede dini metinlerin önemli bir kısmını teşkil eden hadis metinleri, bizce özellikle diyalog eksenli bir yapıya sahip olduğu ve konuşma dili ürünleri oldukları için ve Peygamberimizin kendisini dinleyen bir topluluğa yönelik sözleri olduğu için, bu metin analiz yöntemi ile ele alınabilir bir yapıya sahiptir. Öte yandan hadis metinlerinde birtakım hitap tekniklerinin sıklıkla kullanılması, onları ele alırken aynen Müslüman belâğatçıların yaptığı gibi sözün bu tarz yapılarına dikkat kesilmeyi ve kullanım kaynaklı ikincil anlamlar üzerinde ciddi şekilde durmayı gerektirmektedir. Aslında bu bağlamda söz-eylem analizi uygulaması, klasik şarihlerin son derece başarılı örneklerini sergilediği analizlere çok benzemektedir. Bizim ve ele aldığımız diğer araştırmacıların verdiği örnekler göz önüne alırsa, hadislerin anlaşılmasında bu teorinin yapabileceği katkılar somutlaşmaktadır. Yalnız bu noktada belirtilmesi gereken önemli birkaç husus bulunmaktadır: Bu teori mevcut haliyle çok fazla geliştirilmediği ve hadis alanındaki araştırmacılar bu konuyu çok iyi bilmedikleri veya bu

---

konuda detaylı bir model bulunmadığı için analizler pek doyurucu gözükmemektedir. Bu bakımdan bu alandaki çalışmaların daha fazla geliştirilmesi gerekmektedir. Öte yandan bu teoride isabetlilik koşulları bağlamında dile getirilen ‘konuşmacının ifade ettiği hususu yapma konusunda samimi olması, yapmaya niyetli olması ve gerçekleştirilmesi’ şeklindeki şartı, hadisler örneğinde konuşmacı Peygamberimiz olduğu için değiştirilmek zorundadır. Çünkü Peygamberimiz bu tarz ifadelerinde aslında din adına konuştuğu için bu tarz bir içtenlik şartı aranmaz. Nitekim yazımız içerisinde örneklerini verdiğimiz araştırmacılar da bu noktaya dikkat çekerek bu maddeyi İslam inancıyla uyumlu hale getirmişlerdir. Aslında söz-eylem kuramı, kendi başına bir anlama teorisi olmadığı için belirli bir elverişlilik inkamı taşımaktadır. Bu bakımdan da onu diğer kuramların yanı sıra kullanmak daha doğru gözükmektedir. Bu konuda yapılacak daha ileri çalışmalar bu teorinin zihinlerde daha da somutlaşması sonucunu doğuracaktır.