



## SÜNNİ HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE TÜMEVARIMSAL DESTEKLEME, ZANNİLİK ve KATİLİK

*Prof. Dr. Wael B. HALLAQ\* / Çev. Dr. Muharrem KILIÇ\*\**

### **Tümevarım Sorunu**

Çıkarımlarda rasyonellik, bir argümanın sonucunun öncüllerden çıkarılması ve onları aşmaması anlamına gelir; öncüller doğru ise o da doğru olmalıdır. Öyleyse, bir argümanın rasyonel gücü, ondaki delilin sonucu icap ettirme oranı ile ölçülebilir. Geçerli dedüktif çıkarımlarda bu rasyonel gereklilik daima doğru olmalıdır. Zira çoğu defa, sınırlı bir delil bütününden genel bir sonuç çıkarma gereksinimi ortaya çıktığından akıl yürütme münhasıran dedüktif argüman türleri ile sınırlandırılmaz. Belirli sayıdaki tikellerden, genel bir sonuca doğru türeyen argümanlar mantıksal gereklilik ve rasyonalitenin katı kurallarına uymaz. Diğer bir ifadeyle bu argümanlar, dedüktif argüman biçimini aldıktan sonra öncüllere ve sonuçlar şeklinde birbirinden ayrıştırılıp çözümlenemezler; bunlar daha ziyade tümüyle rasyonel kurallara ve dedüktif geçerliliğe konu olmayan bir ilişkiler anlayışı oluştururlar.

Bu formel olmayan tümevarımsal çıkarımlarda delil, sonuu zorunlu kılmaz fakat ona bir tür dayanak veya destek sağlar. Buna binaen, tümevarımsal argümanlardaki rasyonalite ve mantıksal gereklilik bir derece sorundur ve bu yüzden formel geçerliliğin düzenli paradigmalarına uymaz. Sonuca elde varolan delille ulaşılmaz, fakat onunla az çok desteklenir.<sup>1</sup> Genelleyici bir ifadeyi

\* McGill Üniversitesi Öğretim Üyesi, Prof. Dr.

\*\* Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Arş. Gör. Dr.

kanıtlamak için gereksinim duyulan delilin bütün yapısı sunulmak suretiyle, herhangi bir şüphenin ötesinde belirlenemedikçe burhani doğrulama söz konusu değildir. Delilin bütününe ulaşılabildiği zaman, sonuca ulaştıran delilin tikelleri doğru ise, sonucun kesinliğine ilişkin sorun bulunmadığından böyle bir olayda problem bulunmamaktadır. Asıl sorun daha çok, gözlenen gözlenmeyene doğru gitmek suretiyle kesin olmayan bir hükme ulaşmanın kaçınılmaz neticesi ile, yapılan bol miktarda çıkarımlarda bütün delilin yokluğudur. Bu nedenle, tümevarımsal çıkarımlar –ya da bazen nitelendirildikleri üzere, tümevarımsal sıçramalar- sonuçlarını en fazla zanni olarak kurarlar.

Bu ilkel tümevarım düşüncesi, Aristo ve Ortaçağ İslam mantıkçılarının mantığında modern Batılı filozofların mantığı kadar değişen oranlarda temel bir varsayımı temsil eder.<sup>2</sup> Batılı filozoflar arasında yer alan David Hume, tümevarımın geleneksel sorununu geçmiş deneyimden hareketle, benzer gelecek olaylara doğru olan çıkarımlar temelinde yeniden dile getirmiştir. Şayet bu tür olaylar kendilerini, halihazırdaki veya geçmişteki deneyimlerle bağlantılı olarak yasa benzeri bir tarzda kurarlarsa, geçmişte tikel bir olaya uygulanan gelecekte de ona uygulanmalıdır. Açıkça, bu argüman ne Hume’un ne de onun haleflerinin kuramadıkları farklı olaylar arasındaki zorunlu nedensel bir ilişkiyi

<sup>1</sup> Burada “destekleme” terimi tedrici desteğin burhani-olmayan anlamında kullanılmıştır. “Onaylama” teriminin kullanımı bir çok bilinen modern felsefeci arasında yaygın olmasına rağmen, Salmon’un belirttiği üzere, bir hipotezin geçerliliğini kanıtlamada ilk ve son defa olarak finalistik bir gücü ima ettiği için bu terimin kullanımından kaçınılacaktır. Bkz. Wesley C. Salmon, “The Justification of Inductive Rules of Inference”, in *The Problem of Inductive Logic*, ed. Imre Lakatos, (Amsterdam: North Holland Publ. Co. 1968), s. 28. Destekleme konusunda ayrıca bkz., George Henrik Von Wright, *The Logical Problem of Induction*, (Oxford: Blackwell, 1957), s. 117 vd.; A. J. Ayer, *Probability and vidence*, (London: Macmillan, 1972), s. 63 vd.

<sup>2</sup> William Kneale, *Probability and Induction*, (Oxford: Clarendon, 1949), s. 24vd., 53-56; H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, (Oxford, 1906), s. 395; İbn Rüşd, *Telhis Mantık Aristo*, ed. Gerard Jehamy, 3 cilt. (Beirut: al-Mektebe eş-Şarkıyye, 1982), 1:352, 353, 2:513-514; Salmon, “Justification”, s. 25 vd.; L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 7. Bsm. (London: Methuen, 1950), s. 243-349, 402 vd.; Joseph Horowitz, *Law and Logic: A Critical Account of Legal Argument* (Vienna: Spirenger-Verlag, 1972), s. 4 vd.

önceden varsayar.<sup>3</sup> Bu türden bir nedensel ilişkinin yokluğunda Hume, eşyaya ilişkin varolan bilgimizi halen gözlemlenmemiş olaylar için de geçerli kabul edilmesinde başka bir yönlendirici ilkeye -yani, geçmişte iyi kabul edilenin gelecekte de iyi kabul edileceğini ileri süren “tabiatın tekbiçimliliği” ilkesine-başvurmak zorunda kalmıştır.<sup>4</sup> Fakat bu ilke mantıksal olarak meşrulaştırılamayan bir varsayımda temellendirilebilir ise, o zaman herhangi bir çıkarıma güvenmek için iyi bir nedene sahip olamayız. Bu yüzden Hume, tümevarımsal çıkarımların kesin kanılar üretmeyeceği, fakat olsa olsa yüksek olasılık doğuracağı kanaatine varmıştır.<sup>5</sup> Bu argümanı yeniden ifade etmek ve gelecek olaylarla ilgisini ortadan kaldırmak için –ancak bu burada bizim ilgi alanımıza girmez- Hume’un önermesi, tam değil ancak oldukça destekleyici olan delil temelinde kesin olduğu düşünülebilen bir sonuca ya da bir genellemeye ulaşip ulaşamayacağımız sorusuna indirgenir. Tabii ki bunun yanıtı, ulaşamayacağımız yönündedir. Destekleme bir genellemeyi güçlendirir ancak onu kesin kılmaz; onun inanılabilirliğini, destekleyici delil seviyesine yükseltir.

Destekleyici delilin pek çok sayıdaki parçası bir önermenin kesinliğini kuramazken, o önermeyi yanlışlamak için sadece tek bir olumsuz yeterli gelir. Grek ve Modern Batılı filozoflar gibi ortaçağ Müslüman mantıkçıları bu prensibin geçerliliğini kabul etmişlerdir. Sık sık aktarılan ve uzun ömürlü olan timsah örneği sıklıkla bu noktayı örneklemek için ortaya konmuştur. İnsanlar, atlar, tavşanlar, kuşlar ve diğer canlıların yeme alışkanlıklarına dönük bir araştırma bizi şu sonuca ulaştırır: “Tüm canlılar çiğnerken alt çenelerini oynatırlar”. Ancak bu ifade üst çenelerini oynatan timsahları incelediğimizde ve sonucumuzu şekillendirmeden önce araştırmada başarısız olduğumuz zaman

<sup>3</sup> Von Wright, *The Logical Problem*, s. 13-39; Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, (London: Athlone Press, 1954), s. 63-65.

<sup>4</sup> Frederick L. Will, “Will the Future be Like the Past?” *Logic and Language*’de, ed. Anthony Flew (New York: Doubleday, 1965), s. 248 vd.

<sup>5</sup> Bu konuda Hume’un görüşlerinin açık bir analizi için bkz., A. J. Ayer, *Probability and Evidence*, s. 3-26; agy., *The Central Questions of Philosophy*, (Middlesex: Penguin, 1976), s. 137 vd., 174 vd.; Aynı şeyin bir ifadesi ve kirtiği için bkz., Goodman, *Fact, Fiction*, bölüm 3, özellikle s. 63 vd., 81 vd.

yanırlanır. <sup>6</sup> Bu 6rnek, desteklemenin d6zeyi ne olursa olsun, karlı delil nedeniyle sonucu yanılırlama olasılığının daima var olacağını 6đretir. Bu t6mevarım sorunu, ister Aristocu ve Ortaçağ İslam formunda olsun, isterse de Hume, Mill, Carnap, Keynes ve diğerlerince oldukça d6zenli bir biçimde ifade edilmiş olan yeni form6lasyonunda olsun, olasılıklı, burhani olmayan mantık bağlamı dışında 6z6mlenemez.<sup>7</sup>

### Hukuk D6ř6ncesinde M6sl6manların T6mevarım Kullanımı

T6mevarımın temel problemleri işığında s6nni hukuk d6ř6ncesindeki bir takım temel meseleleri burada tartışmayı amaçlıyorum. Benim ilgim, M6sl6man hukuk teorisyenlerinin t6mevarım teorisini kullanımları ve hukuki form6lasyonlarında bu teorisinin kurallarından ne 6lç6de uzaklaştıkları 6zerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak hemen ifade edilmelidir ki, M6sl6man hukuk bilginleri t6mevarımın g6venilmez mantıksal stat6s6n6n net olarak bilincindeydiler ve onun olasılığa dayalı doğasına ilişkin bir yanılırlamaları s6z konusu değildi. Kılınması farz olmaktan 6ok, tavsiye edilen (mendup) bir namaz t6r6 olan *vitir* konusunda sık sık zikredilen h6k6m, 6zellikle bunu tasvir edici niteliktedir. T6mevarımsal bir incelemeye dayanarak, *vitir*'in aksine incelenen hiçbir farz namazın, binek 6zerinde kılınamayacağı sonucuna ulaşılmıştır. *Vitr* incelemede yer almadığından namazların t6mevarımsal incelemesi kabul edildiği 6zere eksik olduğu için, *vitir*'in kılınmasının mendup olduğu, farz olmadığı y6n6ndeki h6k6m *kat'i* değil *zanni*'dir.<sup>8</sup> Binek 6zerinde iken, farz namazların kılınmasının yasaklanması h6k6m6ne bir 6ok tekil namaz t6r6n6n tahlili sonucunda ulaşılmıştır. Diğer bir deyişle, y6ksek olasılığa sahip olacak biçimde

<sup>6</sup> Eb6 H6mid el-Gaz6li, *Mak6sidi'l-Fel6sife*, ed. S6leyman ed-D6nya, (Kahire, Dad6l-Maarif, 1961), s. 89; Takiyy6ddin İbn Teymiye, *Cebdi'l-Kariba fi tecridi'n-nasiba*, (Suyuti'nin şerhiyle *er-Redd ala Mantik6yyin*), ed. Ali Sami Neşşar, (Kahire: Matbaat6's-Saade, 1947), s. 296 vd.

<sup>7</sup> Ayer, *Probability*, s. 54-88; Max Black, "Induction" *Encyclopedia of Philosophy*, 8 cilt, (New York ve London: Macmillan, 1972), 4: 169-181.

<sup>8</sup> Fahrud6din er-R6z6, *el-Mahsul fi ilmi usuli'l-fikih*, ed. Taha J. Ulwani, 2 cilt, 6 kısım (Riyadh: Lecnet6'l-Buhus vet-Te'lif ve't-Terc6me ve'n-Neşr, 1979-1981), 2.3:217-218; Eb6 H6mid el-Gaz6li, *el-Mustasfa min İlmi'l-Us6l*, 2 cilt, (Kahire: el-Matbaat6l-Emiriyye, 1324 h.), 1:51; şihab6ddin el-K6r6fi, *şerbu Tenk6hu'l-Fusul*, ed. T. Sa'd (Kahire: Mektebet6'l-K6lliyyeti'l-Ezheriyye ve Dar6'n-Neşr, 1973), s. 445.

bir hüküm verilmesi için makul sayıda namaza ihtiyaç vardır. Tek bir namazın incelenmesi sonucunda bir hükme ulaşılması, önemli ölçüde daha düşük bir olasılık hükmü ile sonuçlanacaktır. Bu yüzden, belirli bir meseleye ilişkin örneklerin sayısının artırılması olasılık düzeyini yükselten ilave desteklemeyi oluşturur.

### **Tümevarımsal Destekleme ve Şahitlerin Sayısı**

Tümevarımsal destekleme kavramı gerçekte bir çok merkezi kavramın ele alınmasında büyük bir rol oynamıştır. En temel düzeyde, bu kavram açık bir biçimde şahitlerin sayısının belirlenmesinin ardında yatan mantığa ilişkin tartışmalarda ortaya çıkar. Bir hukuk mahkemesinde şahitlerin sayısı, beşeri belirlemelere konu olmayan ilahi bir emir olarak değerlendirilmesine rağmen, hukuk bilginleri bu ilahi emrin rasyonel açıklaması konusunda tartışmışlardır.<sup>9</sup> *Vitr* namazı konusunda belirtildiği üzere, tek bir olay temelinde akıl yürütme oldukça düşük derecede bir zanniliğe sahip bir sonuç doğuracaktır. Bu ilke, herhangi bir teyidi bulunmayan hemen hemen yok hükmünde olan (*testis unus, testis nullus*) tek bir şahidin şهادetinin kabul edilemezliğinin meşrulaştırılması için kullanılmıştır.<sup>10</sup> En azından diğer bir destekleyici şahidin, bir konuda hüküm vermek için yeterli bir dayanak sağladığı düşünülür. Bir şahidin şهادeti şüpheli bir bilgi üretirken, iki adil şahidin şهادeti, şahitlik delilinin inanılabilirliğini yüksek düzeyde zanni olarak değerlendirecek kadar yükseltecektir. Serahsi'nin ifadesiyle, bu yüksek düzeydeki zanni bilgi, kalbimizin ve zihnimizin (*tuma'nînetü'l-kalb*), bir hata yapma olasılığının zayıflığından bizi emin kılar.<sup>11</sup> Modern hukuki jargona göre ifade edecek olursak, iki adil şahidin şahitlikleri, hükmün “makul bir şüphenin ötesine geçmesi için” zannilik düzeyini kesinliğe yeterince yakın bir düzeye çıkarır.

<sup>9</sup> Ebu Ya'lâ el-Ferrâ el-Bağdadi, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, ed. A. Mübaraki, 3 cilt. (Beyrut, Müessesetür-Risale, 1980), 3: 856. Tersî bir görüş için bkz., Şemsüddin İbn Sehl es-Serahsi, *Usûl*, ed. Ebu'l-Vefâ el-Efgani, 2 cilt, (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1372 h.), 1:332.

<sup>10</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, ed. Seyfüddin el-katib, (Beyrut Darü'l-Kitabi'l Arabi, 1981), s. 91, st. 7-8.

<sup>11</sup> Serahsi, *Usûl*, 1:290, 331, st. 10. *Kalb*'in tanımını için bkz., Ferrâ, *Udde*, 1:89, st. 3-6.

Burada olağanüstü bir hukuki olay olan Kur'an'ın zina suçunun cezalandırılması (*budûdu'z-zîna*) için şart koştuğu dört şahidin, kanıtlanma kriterini yerine getirmek için istenmiş olması konu edilebilir.<sup>12</sup> Bu tikel olaya bağlanan önem daha ileri bir desteklemeyi zorunlu kılar. Davaya konu olan mesele ne kadar ciddi ise, mahkemenin talep ettiği şahit sayısı da o kadar fazladır. Sıradan olaylarda normal olarak iki adil şahit, zina olaylarında ise dört şahit yeterli olmasına rağmen, yargıç uygun görürse ilave şahitler talep etme yetkisine sahiptir. Meşhur bir hukuk bilginine göre, istenilen standart delilin ötesinde tanıksal destek/şahit aramaya İslam hukuku izin vermiştir.<sup>13</sup>

Ancak destekleme, bir olayda istenilen şahitlerin yalnızca sayısına dayanmaz. Daha çok, bir önkoşul olarak bağımsızlık şartına sahip olmalıdır. Bunun anlamı şudur: Tikel bir olaya ilişkin bütün tanıklık ifadeleri bağımsız şahitler tarafından verilmelidir. Esas olay ve daha sonraki şahitlik ifadesi arasında sağlam aktarım araçları bulunmalıdır. Eğer bir şahide bir diğer şahit tarafından ne söyleyeceği dikte edilirse, ya da şahit bir diğer şahidin şehadetinden etkilenirse veya onunla herhangi bir hileye başvurursa bu, onun şehadetini tümünden geçersiz kılmasa da, onun geçerliliğini şüpheli kılar. Örneğin, belirli bir meselede bir köyün yerlileri ile kavga eden birisinin davasında köylülerin birbirleri lehine verdikleri tanıklık ifadeleri hileli olabileceği

<sup>12</sup> Mahkemede sunulan delil ve tanıksal desteklemeye gelince, tamamıyla ehil olan, bir erkek ve iki kadın şahit kabule şayandır. Diğer yandan zina olaylarında sadece dört erkeğin şahitliği kabul edilebilir. Zina olaylarında kadının şahitliğini geçerli kabul etme konusunda Zahiri ekolün yalnız kaldığı görülür. Buna binaen İbn Hazm, dört erkek şahit bulunamadığında sekiz kadının şahitliğini kabul eder. Bkz. *Mu'cemu Fıkhi İbn Hazm ez-Zahirî*, (Dımeşk: Matbaatü Câmîiat-i Dımeşk, 1966), 2:535, par. 17.

<sup>13</sup> İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, 2. Cilt, ed. Abdülazim ed-Dib, (Kahire, Darül-Ensar, 1400 H.), 1:573. Cf. Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon 1964), s. 193, 195'de . Esasen bir Hanefi metni olan *Mecellenin* 1698 ve 1699 maddeleri (İngilizce çev. C. R. Tyser, *Mejelle*, et al., Lahore: All Pakistan Legal Decisions, 1967) delilsel şahitliklerin *tevâtür* sayısını geçerli saymakla kalmaz, fakat aynı zamanda bunu feshedilemez bir biçimde kesin kabul eder. Ancak şu da ilave edilmelidir ki, 1732 madde şunu ifade eder: “Taraflardan birinin diğer tarafa oranla şahitlerinin fazla olması, onun tercih edilmesini gerektirmez. Meğer ki, şahitlerinin çokluğu *tevâtür* derecesine ulaşsın.”; bu olayda (1698 ve 1733. maddeler) *tevâtürle* çelişen herhangi bir delil terk edilmelidir.

gerekçesiyle reddedilmiştir.<sup>14</sup> Aynı nedenlerden ötürü, babanın oğlu lehine yaptığı şahitlik hukuk mahkemesinde kabul edilmemektedir.<sup>15</sup> Böylece, sahih bir destekleme elde etmek için tanıklık ifadeleri olayın ayrıntıları konusunda birbirleri ile örtüşmeli ve birbirlerinden bağımsız olarak verilmelidir. Ayrıca harici etkenler tarafından da bozulmamalıdır. Gerçekte, her Müslüman şahitten istenen adalet niteliğinin tanıklık delilinin bağımsız karakterinin zedelenmesine karşı bir güvence olarak istendiği söylenebilir.<sup>16</sup> Daha sonra, İslâm hukuk teorisinde tümevarımsal desteklemenin bir geçerlilik şartı olarak bağımsızlık prensibinin oynadığı rolün önemini tahlil edeceğiz.

### ***Mütevâtir* Haberler**

Medeni yargılamada şahitlerin *raison d'être*'i (ç.n. var oluş nedeni veya bir şeyin var olma gerekçesi) yargıç ile davanın olguları veya gerçek olayları arasındaki bağlantının açıkça oluşturulmasıdır. Doğru şahitlik aracılığıyla bilgilerimiz bireysel deneyimimizin ötesindeki şeylere kadar uzanır; örneğin hiç ziyaret etmediğimiz uzak şehirlerin varlığı konusundaki bilgimiz veya bir ceza hukuku davasında geçmişte bir zamanlar vuku bulmuş olaylar hakkındaki bilgimiz gibi. Nebevi geçmişin, dini inanç ve davranışın temel kaynağını oluşturduğu İslâm gibi bir dinde, bu tür tanıklık delili vazgeçilemez niteliktedir. *Abbâr* teorisi (Peygamberden gelen rivayetler) ve onların farklı rivayet yolları çoğunlukla tanıklık delilinin kurulduğu ilkeler üzerinde düzenlenir. Sadece pozitif ve maddi hukukun olayları değil, fakat aynı zamanda bu olayların kurulduğu yöntemler ve prosedürler kendi kaynaklarını ve temelini bu rivayetlerde bulmuştur. Bir hukuki hükmün ya da yorumlama yönteminin

<sup>14</sup> Herbert J. Liebesny, *The Law of The Near and The Middle East*, (Albany: Sunny Press, 1975) s. 41'de zikredilen dava meşhur Osmanlı Şeyhülislamı Ebussud tarafından hükme bağlanmıştır.

<sup>15</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Menâr fi Usûli'l-Fıkıh*, 2 cilt, (Kahire: Matbaatü Bulak, 1316 h.), 2: 22, st. 22-24. Aynı doğrultuda, *Mecelle*'nin 1702. maddesi “şahit ile kendi aleyhine şahitlik edilenin arasında dünyevi bir düşmanlığın olmamasını” şart koşar. Ancak 1701. madde iki dost arasında şahitliği, birbirlerinin mallarında tasarruf etme durumları söz konusu değilse geçerli kabul eder.

<sup>16</sup> *Adaletin* kurucu karakteristikleri konusunda bkz., Muhammed Ziyâüddin İbnü'l-Uhuvve, *Meâlimü'l-Kurbe Fi Ahkâmî'l-Hisbe*, ed. ve çev. R. Levy (London: Luzac, 1937-1938), s. 211 vd. (Arapça metin)

(*turuku'l-ictihad*) gücü önemli ölçüde Peygamberden gelen rivayetlerin sahihlik derecesine dayanır. Bu nedenle hukuk meselelerinde haberlerin statüsünü belirleme, hukuki önermelerin epistemik değerinin tespiti açısından oldukça büyük bir öneme sahiptir. Öyleyse, taşımaya amaçladığı “tanıklığın” sahihliğine ilişkin bir haberin kesinliği nasıl belirlenir? *Mütevâtir* haberle başlayalım.

Doğruluğu mutlak olarak kesin olan *Mütevâtir* haber, bir yalan üzerinde birleşme olasılığını ortadan kaldıracak sayıda rivayet kanallarıyla bize ulaşır. Ayrıca, Peygamberin sözüne veya belirli bir şey yapmasına şahitlik eden kişiler gördükleri veya işittikleri konusunda emin olmalıdırlar ve onların şahitliklerinin bilgisi duyulara (*mahsus*) dayanmalıdır.<sup>17</sup> Yukarıdaki koşulların tümü, eğer *tevâtür* statüsü ileri sürülüyorsa, rivayetın her bir aşamasında var olmalıdır.<sup>18</sup>

Epistemolojik olarak bu haber, işitenin zihninde zorunlu ya da doğrudan bir bilgi (*ilm-i zarûrî*) çıkarımına dayalı olmayıp, doğrudan aklın empoze ettiği bir bilgi üretir.<sup>19</sup> Elde edilme aracı akıl yürütme olan dolaylı bilginin (*ilm-i müktesep* veya *nazarî*) aksine, zorunlu bilgi herhangi bir temmüle izin vermez; basitçe bu bilgi, zihinde bilginin kendisi aracılığıyla elde edildiği sürecin -eğer varsa- farkına varılmaksızın meydana gelir. Şimdi, sadece bir şahit tarafından aktarılan bir haberi işittiği zaman, kişinin bu haberin sahihliğine ilişkin sadece zanni bir bilgi elde ettiği varsayılır. Katî bilgi düzeyine ulaşmak için, haberi işitenin huzurunda, yeterli sayıda tekrar etmeli (*yecibu en yetevâtara*) ve her defasında farklı bir şahit tarafından rivayet edilmelidir. Bilginlerin büyük çoğunluğunun görüşüne göre, iki veya dört şahidin haberi *tevâtür* şartını gerçekleştirmez. Onların bu tür haberleri reddetme argümanları öncüllerini yargılama hukukunun şahitlikle ilgili hükümlerinden alır. *Mütevâtir*'in zorunlu bilgi ürettiğini iddia ediyorlarsa, fiili haber verme ile zihinde bilginin ortaya çıkması arasında herhangi bir ara temmül aşaması olmamalıdır. Dört şahit var olsa bile, yargıç onların tanıklığını kabul

<sup>17</sup> Kârâfi, *Şerh*, s. 349, st. 9-10, 15-17.

<sup>18</sup> Muhammed el-İzmiri, *Mir'atü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Fusûl*, 2 cilt. (İstanbul, 1884), 2:199; Kârâfi, *Şerh*, s. 349-350; el-Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, ed. M. Ridwi (Kum: el-Matbaa el-İlmiyye, 1403 H.), s. 139. Gazâlî'nin *tevâtür* teorisi konusunda bkz. B. Weiss, “Knowledge of The Past: The Theory of *Tevatur* According To Ghazali”, *Studia Islamica*, 61 (1985): 81-105, özellikle 88-89'da.

<sup>19</sup> Ferrâ, *Udde*, 3:847, 848.



etmezden önce onun doğruluğunu tesis etmelidir. *Tevâtür*'ün doğruluğunun tesisi prosedürü, hukuk bilginleri tarafından onların tanıklıklarının kabulüne, dört şahidin şهادetinin doğrudan bilgiye ulaştırmasına *ipso facto* (ç.n. eylemin doğası ya da durum gereği olan) engel olan bir başlangıç olarak görülmüştür. Ünlü kelim ve hukuk bilgini Bâkılânî tarafından öne sürüldüğü üzere dört şahidin şahitliği kesin bilgi üretmez; daha çok doğrudan bilgi üretir. Böyle olmadığı için, Allah şهادetin geçerliliğini kabul etmezden önce dört şahidin durumlarının araştırılmasını emretmemiştir.<sup>20</sup>

Bazı bilginler *tevâtürin* asgari sayısını beş olarak belirlerken, Kur'an ayetleri ve dini değerlendirmelere dayanan diğer gruplar sayıyı oniki, yirmi, kırk, yetmiş veya üçyüz onüç gibi değişen rakamlarla belirlemiştir.<sup>21</sup> Ancak dördüncü/onuncu veya beşinci/on birinci yüzyılın başında bazı dönemlerde *tevâtürü* oluşturan az sayıdaki rivayetlerin yalnızca Tanrı tarafından bilindiği yönündeki baskın düşüncenin ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>22</sup> Diğer bir deyişle, doğrudan bilgiyi elde etmemizi sağlayacak sayıyı belirlemeye çalışmak boş bir çaba olacaktır. Belirli bir sayıyı işaretlemenin imkansızlığı bir kişinin durumunda kesinliğe götüren şeyin, bir diğerinin olayında kesinliğe götürmeyebileceği temel varsayımından çıkmaktadır; bunun nedeni, rivayet edilen her bir haber örneğinin, işitenin biri tarafından bilinip diğerlerince bilinmeyen hal karineleriyle (*karâinü'l-ahvâl*) kuşatılmış olmasıdır. Böyle bir delilin bilgisi, o ana kadar işitilmiş olan haberlerin sayısına özel bir destekleme sağlar ve sonuç olarak kişiyi, aynı sayıdaki habere sahip olan ancak ilgili hal karineleri (*karâinü'l-ahvâl*) ile özel bir aşinalığı olmayan diğer kişi tarafından elde edilemeyen kesin bilgiye ulaştırır. Bir çok rivayet örnekleri, rivayet edenlerin sayısı dörtten fazla ise ve rivayetin bütün örneklerine ilişkin olan hal karineleri yoksa veya iki kişi tarafından aynı şekilde anlaşılırsa, eşit biçimde aynı anda iki kişinin zihninde

<sup>20</sup> Ebu Bekir Bakılânî, *Temhid*, ed. R:J:McCarthy (Beyrut: Librarie Orientale, 1957), s. 384,385. Yine bkz., Kârâfi, *Şerh*, s. 352; Ferra, *Udde*, 3:856; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Abkâm*, 3 cilt. (Kahire: Matbaatü Ali Subeyh, 1968), 1:230.

<sup>21</sup> Âmidî, *İhkâm*, 1:229; Cüveynî, *Burbân*, 1:569-570; Ferra, *Udde*, 3:856-857; Hillî, *Meâric*, s. 139. Örneğin, yetmiş rakamının tercih edilmesi temelde Musa'nın havarilerinin sayısına ve üçyüz onüç rakamı ise Bedir harbindeki Müslüman savaşçıların sayısına dayanır.

<sup>22</sup> Âmidî, *İhkâm*, 1:229, st. 7-19.

nihai bilgiyi doğurur.<sup>23</sup> Açıkça, bu *mütevâtir* bilginin öznel nitelikli olduğunu ima eder; yani, farklı insanlar farklı biçimde algırlar.

*Tevâtür* oluşturan rivayetin asgari sayısının belirlenmesini içeren zorluğun bir diğer kaynağı, bu tür bir haberle elde edilen bilginin 'doğrudan olduğu' öncülüyle ilişkilidir. Kişi kolayca böyle bir bilgiye nasıl ve ne zaman ulaştığını bilemez. İbn Kudame örnekleme olarak, gitmedikleri halde Mekke'nin varlığı hakkında insanların bilgisini örnek verir. Hiçbir zaman onlar onun varlığından mutlak şekilde emin oldukları olayı tam olarak belirleyemezler. Aynı şekilde, bir kişi pazar yerinde öldürülmüşse ve oradan geçen ilk kişi tarafından böyle bir cinayetin işlendiği söylenmişse, biz bu olayın muhtemelen vuku bulduğunu düşünürüz. Ancak, ikinci bir kişi de aynı olayı bize bildirirse ve biz daha sonra aynı şeyi üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı kişilerden de işitirsek, zihnimizdeki doğru olabilirlik olasılığı, tümüyle böyle bir olayın vuku bulduğuna ikna oluncaya kadar, giderek güçlenir. Fakat biz, bunun kesin anını ya da hangi bireysel haberle böyle nihai bir bilgiye ulaştığımızı bilemeyiz.<sup>24</sup> Zanni ve kesin bilgi arasındaki çizgiyi çizen tam destekleme derecesinin belirlenmesi, bir kişinin küçüklükten çıkıp yetişkin olduğu (bülüğa erdiği) günün tespiti, ya da gecenin bitip günün başladığı anın tamamına belirlenmesi gibi imkansızdır.<sup>25</sup>

*Tevâtürü* oluşturan asgari sayıyı belirlemenin açık imkansızlığı bizi, kesin bilgiye ulaştıran haberleri niteliksel ve niceliksel olarak değerlendirmede referans noktası olması açısından sonunda, işiten kişinin aklını esas almaya götürür. Bu, başka türlü mümkün olmayan, kişinin nakledilen bir meselenin tamamen kesinliğinin farkına vardığı andır ki bu, haberlerin sayısını belirler; kesin bilgiye ulaşıldığı zaman bu sayıya karar verilebilir.<sup>26</sup>

Tek bir haberi kuşatan *karineler* ve onun rivayet zincirlerinin bilgisi, belirttiğimiz üzere, bir kişiden diğerine farklılık arz eder. Haber örneklerinin sayısı ve *karâinü'l-ahvâl*, zihindeki bilgi bütününü oluşturur. Birkaç kez -örneğin beş kez- tekerrür eden haber, bir çok *karine*'nin yardımıyla kesin bilgiye

<sup>23</sup> Age., 1:230, 232, st. 6-18; Bakillanî, *Tembid*, s. 384, 385; Ferra, *Udde*, 3:856, 2 vd.

<sup>24</sup> İbn Kudâme, *Ravda*, s. 88, st. 18-22; Âmidî, *İhkâm*, 1:229.

<sup>25</sup> İbn Kudâme, *Ravda*, s. 89, st. 3-5.

<sup>26</sup> Kârâfî, *Şerh*, s. 352, st. 12-13; Ferra, *Udde*, 3:855, st. 10-11; İbn Kudâme, *Ravda*, s. 89, st. 10-11; Fahrüddin er-Râzî, *Lâibebü'l-İşârât*, (Kahire: Matbaatüs-Saade, 1355 H.), s. 27.

ulaştırabilirken, yedi ya da sekiz kez tekrür etmiş bir haber *karinelerin* olmaması nedeniyle, böyle bir bilgi üretmekte yetersiz olabilir. *Karineler* yoluyla destekleme en iyi, emen bebek örneğiyle örneklendirilebilir. Bir anneyi bebeğini emzirirken gözlemediğimiz zaman, gerçekte sütün bebeğin midesine gittiğini göremeyiz. Ancak, bir bebeği annesini emerken gördüğümüzde, onun boğaz hareketi ve bundan memnuniyeti ve daha sonra onun bir süre beslenmemiş olduğu ve bu anın bebeğin emzirilme zamanı olduğunu öğrendiğimizde, sütün gerçekten bebeğin midesine gittiği konusunda kesin bilgiye ulaşmış oluruz.<sup>27</sup> Sütün kendisini görmememize rağmen, destekleyici delil/karine sonuç olarak bebeğin onu emdiğini kanıtlar.

Hal karineleri (*karâinü'l-ahvâl*), ilave rivayet örneklerinin (ç.n. bu, hadis usulü ilminde *âdad* teknik terimi ile ifade edilir) yerini alabilecek kadar güçlü olabilir. Bu delilin gücünü habere kattığımızda delil, ona eşlik eden rivayet örnekleriyle kesin bir bilgi üretir.<sup>28</sup> Bu, rivayet örneklerinin sayısı dördün üzerinde ve hala kesin bilgiye ulaştırmada yetersiz ise, hal karineleri kesin bilgiye ulaşılması noktasında rivayet örneklerini tamamlayıcı niteliktedir.<sup>29</sup> Sayı beşten az ise, kesin bilgiye ulaşamaz ve hal karineleri yeterince ikna edici değildir.

### ***Tevâtür, Dolaylı mı Yoksa Doğrudan Bir Bilgi mi Üretir?***

Bu teoride hal karinesine verilen önem ve ağırlık *mütevâtir* haberlerin sayısının ağırlığına eşittir.<sup>30</sup> Hal karinesinin zorunlu olarak *tevâtür* şartlarını

<sup>27</sup> İbn Kudâme, *Ravda*, s. 87 vd.; Wael B. Hallaq, “Notes on the Term *Qarina* in Islamic Legal Discourse,” *JAOS* 108 (1989), 3:478 vd.

<sup>28</sup> Âmidî, *İbkâm*, 1:232, 238; İbn Kudâme, *Ravda*, s. 87; “li enne'l-karaine kad turithul-ilma ve in lem yekün fihî'l-ihbâr, felâ ye'budu en tendamme'l-karâinü ile'l-ahbari feyekümü ba'dül-karaini makame ba'dil-adedi mine'l-muhbirine” Ancak İbn Teymiye *karinelerin hadisten* ayrılması durumunda kesinlik üreteceği görüşünü reddeden küçük bir hukuk bilginleri grubu arasındadır. Bkz. yazarın, *Mecmu Resâil*'deki *Rafî'l-Melâm ani'l-eimmeti'l-A'lam*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1323 h.), s. 67.

<sup>29</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, 1:135, st. 4vd., 138; İbn Kudâme, *Ravda*, s. 87-88. Bir çok hukuk bilgininin rivayet örnekleri güçlü *hal karinleri* ile desteklenmesi durumunda, dört sayısı ile doğrudan bilginin elde edilebileceğini ileri sürdükleri belirtilmelidir.

<sup>30</sup> Hukuk bilginlerinin büyük çoğunluğu *karâinü'l-ahvâl* görüşünü kabul etmiştir. Ebu Bekir el-Bakillânî *tevâtür* teorisinde *karâin*'in rolünü reddeden azınlığın içinde gözüktür. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, 1:135.

yerine getiremeyen *haber-i vâbidi* kuşatsa ve böylece kendisi zanni bilgiye ulaşırsa da,<sup>31</sup> bazı hukuk bilginleri, bazen bu haberden edinilen bilgiyi kesin kılacağını iddia etmeye kadar ileri gitmişlerdir.<sup>32</sup> Rivayet zincirleri *tevâtür* sayısından daha az olduğunda hal karinelerine başvurulduğundan, böyle bir haberin açığa çıkardığı bilgi zorunlu olarak doğrudan olmaktan öte dolaylıdır. Söz konusu hal karinesinin ikna ediciliğinin yeterli derecesini belirlemek ve *haber-i vâbidin* –ya da haberlerin- kesintisiz rivayet zincirini Müslüman kuşaklar boyunca onaylama iyi bir düşünme ve düşünce eylemini gerektirir.

*Mütevâtir* rivayette bile, onaylama örnekleri ister rivayet örnekleri isterse *karâinü'l-ahvâl* olsun, zihnin bilinçli bir kavrayışa ulaştığı rahatlıkla öne sürülebilir.<sup>33</sup> Böyle olaylarda zihinde oluşan bilgi akıl yürütmeye elde edilmiş ve bu nedenle de, dolaylı bilgi olarak değerlendirilebilir. Bu bilginin ortaya çıktığı süreç, açıkça birikimsel/kümülatif ve destekleyicidir. Güvenilir ravilerin ifadelerinin toplamı kesinliğe ulaşıncaya kadar zannilik düzeyi yükselecektir; ve özetle bu, işittiğimiz *mütevâtir* bir haber olduğunu fark ettiğimiz andır.<sup>34</sup> Ancak burada hemen ortaya çıkan sorun, bir yandan varsayılan doğrudan (*zaruri*) bilginin uyuşmazlığı ve diğer yandan aklın zannilik düzeyinde bir artışı doğuran tedricî destekleme sürecinin farkına varışıdır; çünkü böyle bir farkında oluşun herhangi bir düzeyi doğal olarak bilginin doğrudan bilgi olmasını engeller.

<sup>31</sup> İbn Kudâme, *Ravda*, s. 91. Âmidî, *İbkâm*, 1:234'de, hukuk bilginlerinin çoğunluğunun (*el-cumhur*) haber-i vahitlerin hiçbir şart ve durumda kesinlik kazanamayacağı görüşünü benimsediklerine işaret eder.

<sup>32</sup> Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrir fi Usûli'l-Fıkâh*, (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1351 H.), s. 331; Cüveynî, *Burhân*, 1:576-577; Hillî, *Meâric*, s. 141, 148. İbn Kudâme, *Ravda*, s. 91, 92; İbn Abdilber, *Cami-i Beyâni'l-İlm*, 2 cilt, (Kahire: el-Mektebetüs-Selefiyye, 1968), 2: 41-42. .Bu doktrini ilk ortaya koyan olarak ün salan İbrahim Nazzam'ın görüşleri ve onların eleştirisi için bkz. Serahsi, *usûl*, 1:330 (ayrıca, 2:321). Karafî, *Şerh*, s. 349, st. 12-14, 357'de, ne *ahad* ve ne de *tevâtür* olan bağımsız teknik bir kategoriye ait bir haber türü olarak kabul eder, çünkü bu haber yeterli sayıdaki kanallardan rivayet edilmemiştir ve yine de kesinlik üretir. Kemalüddin el-Enbarî'ye göre (*Lum' el-Edille fi Usûli'n-Nabv*, ed. Atiyye Amer, Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1963; s. 34), hukuk bilginlerinin çoğunluğu bu tür bir haberi kesin kabul etmezler.

<sup>33</sup> Râzî, *Lîbab*, s. 27; Hillî, *Meâric*, s. 138.

<sup>34</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, 1:44, st. 3-8, 46, 1. 12.

Hukuk bilginleri ve teologlar bir epistemolojik dilemma olarak görülen sorunun çözümünün Allah tarafından insana verilmiş olan, kesinlik düzeyine zihin üzerine empoze edilen kanıtsal desteklemenin derecelendirilmesini bilinçli olarak kavramaya gerek kalmaksızın ulaştıran, dahili psikolojik bir yetide bulunduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>35</sup> Diğer bir deyişle, bu bilginin kendisi aracılığıyla ulaşıldığı anlamların bilinçli bir kavranması ve malumatı olmaksızın, Tanrı bizde *mütevâtir* bir haber aracılığıyla kesin bilgiyi elde etme gücü yaratır. Bu argüman yalnızca bilinçdışı bir akıl yürütme yöntemi ile açıklanabilir. Bu çıkarım yönteminde bilinçli akıl tümüyle devam eden birikimsel bilgi kurma işlemine kapalıdır.

Bilinçli akıl *tevâtür* bilgisini elde etmenin dahili sürecini önemsemezken, bu sürecin kendisi doğrudan bilginin ortaya çıkışını meşrulaştırdığı düşünülen bir varsayımlar bütünü temelinde işler. Tanrı bizde böyle bir bilgi yaratmasına rağmen,<sup>36</sup> hala akıl dışında, aklın bir doğrudan bilgi niteliğine ulaşması için yerine getirilmesi gereken bir takım şartlar bulunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere, bu şartların yerine getirilmesinde rivayet örneklerinin sayısı ilk sırada gelir. *Mütevâtir*'in sayısı herhangi bir hile veya yalan üzerinde birleşme olasılığına engel olur. *Mütevâtir* ravilerinin hepsinin yalan söylemek için tek bir nedene sahip olmamaları nedeniyle, bir *tevâtür*'ün sayısı çerçevesinde yalan söylemek imkansızdır ve bu yüzden onların aynı yalanı söylemede birleşmiş olduklarına inanılmaz.<sup>37</sup> Bireyler arasındaki farklar, onların değişen amaç ve gayelerine makul bir biçimde hizmet edemeyeceği için, farklılaşan arzuları ve ilgileri onların aynı yalan üzerinde anlaşmalarını imkansız kılar.<sup>38</sup> Bir yalan üzerinde birleşmeye girişmeler bile, onların büyük çoğunluğu neticede hilelerini açığa çıkaracaktır; böyle geniş bir grup insan arasında bir sırrın muhafazası imkansızdır.<sup>39</sup> Böylece, onların tümü tek ve aynı haberi rivayet ettikleri zaman, haberin mutlak olarak doğru olduğunu biliriz.

<sup>35</sup> Bakillanî'nin tam ifadesiyle, *Tembid*, s. 10, bu yeti, “daruratün tuhtarau fi'n-nefsi ibtidâen”; Serahsî, *Usûl*, 1:331.

<sup>36</sup> Ferrâ, *Udde*, 3:850, st. 2-3.

<sup>37</sup> Râzî, *Mahsul*, 2.1:335-337; Ferrâ, *Udde*, 3:844.

<sup>38</sup> Nesefî, *Keşf*, 2:5.

<sup>39</sup> Bakillanî, *Tembid*, s. 382.

Kabul edildiği üzere, böyle bir şeyin verili durumlar altında olabilirliği tasavvur edilebilir olduğu için, çok sayıda insanın bir yalan üzerinde birleşmeyi başaramayacakları tezinin inanılabilirliği tamamen objektif temellerde meşrulaştırılamaz. Fakat insan tabiatı ve Tanrı tarafından yaratılan dünya, *tevâtür* şartları altında bir hileye izin vermez. Tanrının bu dünyada varlığı yönetme *âdeî*nden, kolayca *mütevâtir* sayısınınca insanın bir yalan üzerinde anlayamayacaklarını biliriz.<sup>40</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, fiilen bu haberi işitmeksizin bile Tanrı bize aynı bilgiyi sunabilirse de, *mütevâtir* sayısınınca insanın aktardıkları Peygamberden gelen bir rivayeti işitir işitmez Tanrının doğrudan böyle bir bilgiyi yarattığını söylemeye kadar gider. Bunun, Tanrının herhangi bir cinsel birleşme olmadan bir çocuğu yaratma gücüne sahip olmasına rağmen, cinsel birleşme sonucu bir çocuğun doğumuna benzediğini net bir biçimde öne sürer.<sup>41</sup>

Bu *tevâtür* teorisi, hiçbir nedensellik düşüncesine yer vermediği için oldukça yüksek bir öznel meşruiyetinde kendisini kaybetme eşliğinde olduğu görülmesine rağmen, onun inanılabilirliğini ileri sürmek girişimi, şahitlerin delillerine inanmak için rasyonel bir temele sahip olma gereksiniminden doğar. Tikel (*ahâd*) rivayet örnekleri kendi başlarına kesinlik üretemeyecekleri için, rivayetlerin çok sayıda oluşu, katilîğin bir teminatı olarak vazgeçilmezdir. *Tevâtür*, sayıları kesinlikten başka bir şeye iletmeyeceğinden rivayetlerin devamlı tekerrürü sonunda doğrudan bilgi üretecektir. Elde ettiğimiz bilgi keyfiyetinin araçları üzerinde bir düşünme olmaksızın kesinliğe ulaşmanın farkında olmak, söz konusu rivayetlerin sayısının *mütevâtir* olduğunu ifade edeceğinden, hile olasılığını engelleyen şartların oluştuğunu kabul etmeliyiz. Gittikçe artan büyük sayılar, bir hile olasılığını engelleyeceği ve kaçınılmaz olarak doğrudan bir bilgiye ulaştıracağı için, daha sonra bu teori temel gerekli bir sayıya iner.

Gerçekte burada, işiten kişinin doğrudan bilgiyi elde ettiği sürecin farkında oluşuna ilişkin problemin çözümü yer almaktadır. Belirli bir zamanda, işiten kişi doğrudan bir bilgi durumuna ulaştıktan sonra, geriye bakar ve haberin yeterli sayılarda rivayet edildiğini fark eder. Diğer yandan o, kesin olarak haber

<sup>40</sup> Age, s. 382; Kârâfî, *Şerh*, s. 349-350.

<sup>41</sup> Ferrâ, *Udde*, 3:850, st. 3-6.

ravilerinin yalan söylemediğini bilmez (bilmesi de beklenmez). Onun bütün bildiği zihninde doğrudan bilgi üretecek kadar yeterli sayıda haber işitmesidir. Rivayet sayılarını saymaz, fakat tahminen onda bu bilginin ortaya çıkmasında yeterli olduğunun farkına varır. Bu tamamen bir dersi ezberleme sürecine benzer; ezberleyinceye kadar bir dersi tekrar edersiniz. Kaç defa okuduğunuzu saymazsınız, fakat yeterli olduğunu ve *şimdi* dersinizi ezberlediğinizi bilirsiniz.<sup>42</sup> Daha sonra işiten, haberin ravileri arasındaki ilişkileri kurmaya çalışmaz, ancak o *post eventum/ olay sonrası* haberi ona nakledenlerin bir araya gelmediklerini veya hile yapmadıklarını varsayar. Kesinlikle bu, yerleşik teori ile uyumludur. İlk olarak, doğrudan bilgi ortaya çıkar ve sonrada işiten kişi rivayetlerin sayısının *tevâtür* sayısında olduğunun farkına varır. Eğer, *tevâtür* sayısına ulaşmamış olsaydı, işiten bu bilgiyi elde edememiş olacaktı. İkincisi, söz konusu rivayet sayıları bir *tevâtür* sayısı olarak tesis edildiği anda, Tanrının *âdeti* bir *tevâtür* grubu arasında yanlışın dolaşmasına izin vermeyeceğinden ravilerin naklettiklerinin doğru olduğunu biliriz.

Bir *mütevâtir* haberdeki her bir rivayet örneği, eşya sınıfının bir ögesini - bütünüyle *mütevâtir* haber olan bir sınıf- oluşturma olarak alınabilir. Bu makalenin ilk paragraflarında ortaya konulan tümevarımsal mantığın teorilerine göre bu sınıfın tüm üyelerinin ayrıntılı bir sayımı olmaksızın, bir sınıfa ilişkin olarak kesin bilgi elde edilemez. Üyelerin tam bir sayımının gerekliliği, bir sınıfın gözlemlenen öğeleri ve onun gözlemlenemez öğeleri arasındaki herhangi bir zorunlu ilişkinin yokluğundan kaynaklanır. Burada kesin olarak anlaşılmıştır ki, İslam *hukuk* mantığı düşüncesi Aristocu ve Batılı post-Aristocu taydaşlarından farklılaşır. Rivayet örneklerinin tam bir sayımı, yani, sınıfın tüm üyeleri, *tevâtür* teorisinde nihai bilgi için kaçınılmaz olarak addedilmez. Nispeten büyük bir sayı, (tümü olması zorunlu olmayıp) kesinliği elde etmek için yeterlidir. Bu yüzden bir kişi, varolan rivayet örneklerinin tümüne müracaat etmeksizin kesin bilgiye ulaşabilir.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Age., 3:843.

<sup>43</sup> Muhtemelen bu mantıksal tümevarım ve *tevâtür* teorisi arasındaki en önemli farktır. Bununla beraber, prensipte *tevâtür* tümevarımın genel kuralları çerçevesinde işler. B. Weiss, "Knowledge of the Past", s. 103-104'de, haklı olarak tümevarım ve *tevâtür* arasındaki iki benzerliğe işaret eder; ancak birkaç satır sonra, Gazali tarafından ima edildiği üzere ikisi

## ***Manevi Tevâtür***

Çok sayıda yapılan rivayetin can alıcı önemini vurgulamak tek tek rivayet örneklerinin önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Gerçekte, *haber-i vâhit*lerde aslî bir epistemolojik değer bulunmaktadır. Onları kuşatan ve böylece onlara ilave destek sağlayabilecek olan hal karinesinden ayrı olarak *âbâd*, Peygamber zamanından itibaren kesintisiz bir rivayet zincirine sahip olması nedeniyle, yüzde elliden fazla bir olasılık/zannilik derecesi ile övünür.<sup>44</sup> Farklı raviler

arasında önemli bir farkın olduğunu söyler: yani tümevarımsal bilgi tikel deneyimlerden bir genellik çıkarımı iken, *tevâtür* bilgisi böyle değildir (s. 104). Weiss, Gazali'nin bu farkı ima ettiği yeri zikretmez. Ancak, bizim kaynaklarımız aynı sonuca ulaşmamıza izin vermez. Tümevarımsal bilgi gibi, *tevâtür* bilgisi deneyim üzerine dayanmıştır. Bu yüzden, *tevâtürün* geçerliliği, diğer şeyler yanında, haberin içeriklerinin bilgisinin duyumda (*mahsûsât*) temellendirilmesi gerektiğini önceden varsayar (bkz. yukarıdaki 18. Nolu dipnot ve Weiss'in makalesi, 1985, s. 88, 91). Akılda *tevâtürün* doğurduğu doğrudan bilgi, daha önce gördüğümüz üzere, orijinal *mahsus* işitenin anlamasını ve duyumunu birleştirdiği için, herhangi bir çıkarım olasılığını ortadan kaldırır. Bu yüzden, bir kişi *mütevâtir* sayısında rivayet nakledilmiş olan bir haberi işitirse, bundan toplanan bilgi, sanki işitenin kendi doğrudan deneyimiymiş gibi, gerçek orijinal deneyimi beraberinde taşır. *Tevâtür*'de geçmiş olayların bilgisi, bir kuşu uçarken görmek veya parmağın ateşle temas ettiğinde acıyı tecrübe etmek gibi, tikel duyumsal deneyimlerle aynı konumdadır. Bkz. Ebu İshak Şirazi, *et-Tabsıra fi usulî'l-fikih*, ed. M. H. Haytu, (Dimeşk: Darül-Fıkr, 1980), s. 291, st. 4-6, 293, st. 6. Empirik deneyimler ve bir haberi işitme arasındaki fark, diğer duyulara (örneğin, koku alma) *tecrübi* bilgiyi elde etme fonksiyonu yüklerken, *tevâtür* bilgisini elde etme araçları olarak bir takım duyuların (örneğin, işitme) belirlenmesinde yatar. Fahrüddin Razi, *Mahsul*, 1.1:100-101'de, işitme duyusu yanında akli melekeler aracılığıyla edinilen bilginin *tevâtür* olduğunu fakat diğer duyum araçları yanında akli melekelerle oluşan bilginin tümevarımsal olduğu (*tecrübi*) görüşündedir. Hasan İbn Zeynüddin eş-Şahid es-Sani, *Mealimü'l-Usûl*, ed. Mehdi Muhakkik (Tahran: Şirketi İntişarati İlmî ve Ferhengi, 1985), s. 210, st. 4-5. Daha sonra (s. 24-29'da) göreceğimiz üzere, Şatibi *tevâtür*'ü tamamıyla tümevarımsal ilkeler üzerine dayandırmıştır. Şüphe yok ki, İslâmî tümevarım teorisinin ana kaynağını oluşturan Aristotelyen tümevarım teorisinin tikellerin bilgisinin, herhangi bir indüktif çıkarımın belkemiği olan, yalnızca duyum aracılığıyla mümkün olduğu üzerinde ısrar etmesine işaret etmek ilginçtir. Bkz. Von Wright, *Logical Problem*, s. 8. Tümevarımsal ve *tevâtür* bilgisi arasındaki ilişki en açık bir biçimde mantık çalışmalarında tartışılmıştır. Örneğin bkz., *tecrübiyyât* ile *mütevâtirât*'ı birbiri ile eşitleyen İbn Teymiye, *Cehdül-Karîba*, s. 316; ayrıca, Kutbuddin er-Râzî, *Tahrirü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fi Şerhi'r-Risale eş-Şemsîye*, (Katibi'nin), (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1948), s. 207-208.

<sup>44</sup> Sünnî hukuk bilginleri *ahad* haberlerin *zânni* statüsü konusunda hemfikirlerdir. Gazali'ye göre *zânn*, nefis bir şeye meylederken, onun tersini hissetmesi durumunda ortaya çıkar ("ve yekünü lin-nefsi sükunun ileş-şeyi vet-tasdîku bihi ve hiye teşuru bi nakdihî...veheza



tarafından nakledilen iki *âbâd* haber cüz'î bir konuyu veya meseleyi desteklediği zaman, onların olasılığı ile birlikte önemli bir dereceye yükselir. Yani, iki *haber-i vâhid* müştereken verili bir mevzuya sahipse ve her bir haberin doğru olma olasılığı, örneğin yüzde ellibir olduğunu varsayarsak, onların toplam doğru olma olasılıkları, yüzde yüzden daha az ama, yüzde ellibirten oldukça daha yüksek bir dereceye yükselir. Bağımsız rivayet kurallarına sahip olan daha çok sayıda *âbâd* haber, müştereken tek bir mevzuya sahip olduğu zaman, bu mevzunun bilgisi kesin ve aynı zamanda doğrudan olur. *Lafzî* olarak bilinen daha önceki *tevâtür* türü tüm rivayet örneklerindeki yazılış tarzı açısından özdeş iken, bu *tevâtür* türü *manevi* olarak bilinir; yani rivayetler yazılış tarzı açısından farklılaşsalar da, tümü aynı anlamı (*mana*) paylaşırlar.<sup>45</sup>

*Manevi tevâtür*'ün meşrulaştırımı sonuçta yine *lafzî tevâtür*'ün temelini oluşturan aynı prensiplere dönüyor olmasına rağmen, ilkinin bağlayıcı karakterini kabul eden Müslüman hukuk bilginlerinin (ve onlar büyük çoğunluğu oluştururlar) onun geçerliliğinin köşe taşı olarak tümevarımsal destek unsuruna vurguda buldukları görülmektedir. Burada vurgu, rivayet zincirleri ve sözel içeriklerine ilişkin olarak haberler arasındaki farklılıklar üzerinde yer alır. Onların taşıdıkları verili ortak tema şudur ki; bu haberler bu ortak temanın sorgulanamaz bir biçimde doğru olduğu argümanını arttırmaktan başka bir şey yapmazlar. Tek tek onlara atfedilen zannilik derecesi, bir bütün olarak bir arada toplandıkları anda hemen ortadan kaldırılır.<sup>46</sup> Diğer bir ifadeyle, bu haberlerin ayrı ayrı yanlış olma olasılığı, tümüyle birlikte alındıklarında daima aynı tarzda tikel bir meseleyi doğruladıkları zaman hemen ortadan kalkar. Destekleyici delil

yüsemma zannen”). Bkz. *Mustasfa*, 1:44, st. 3-4. Bu nedenle, *zann*'daki zanniliğin en alt derecesi yüzde elliden daha büyüktür. Zannilik derecesi yüzde elli'ye eşit ise *şekk* olarak isimlendirilir. Ayrıca hukuk bilginleri yüzde elliden daha yüksek, yüzde yüzden daha aşağı ise, zannilik derecelerini kabul etmişlerdir ki, onlar bunu gittikçe gücü artan bir düzen içinde, *galebetü'z-zann*, *ez-zannü'l-kavî*, ve *ez-zannü'l-mütakbim li'l-yakîn*, olarak adlandırılmıştır. Bkz. Ebu'l-Velid el-Bâcî, *el-Hudûd fi'l-Usûl*, ed. N. Hammad (Beyrut, 1973), s. 30; agy, *el-Minhâc fi Tertibi'l-Hicac*, ed. A. M. Türki, (Paris: Maisonneuve et Larose, 1978), s. 11, st. 4-5; Ferra, *Udde*, 1: 83, st. 3-4.

<sup>45</sup> Âmidî, *İhkâm*, 1:232-233; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 76; Hillî, *Meâric*, s. 140; İbn Teymiye, *Ref'u'l-melâm*, s. 67.

<sup>46</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, 1:48.

tarafından üretilen kesinliğe sahip olan argüman, hakkında tek bir *mütevâtir* haber olmayan Hâtem'in meşhur cömertliğidir. Ancak onun cömertliğini kanıtlayan *haber-i vâhitlerin* çokluğu bütün olarak bizde doğrudan, nihai bir bilgi doğurur.<sup>47</sup>

*Manevi tevâtür* yoluyla zihinde oluşan bilginin süreci *lafzi tevâtür* ile oluşan bilginin süreci ile benzerdir. Fiili rivayet sürecinin farkında olmaksızın akıl, rivayet edilen malumatın tümüyle kesin olma noktasına kadar, bilgiyi biriktirir. Bu süreç pür destekleyici ve birikimseldir. Hukuk bilginlerince bu, su damlalarına veya küçük ekmek parçalarına benzetilmiştir; tek başlarına bunlar yetersizdir, fakat bunlar mütemadiyen tüketildikleri zaman, nihayetinde susuz olanın hararetini giderecek ve onun karnını doyuracaktır.<sup>48</sup> Kesin destekleme ve tam onaylamanın çarpıcı örneği olan ilkin zanni bir mesele olarak görülene ileten *manevi tevâtür*, sünni icmânın otoritesini temellendiren şeydir. Toplumun bilginlerince temsil edilen icmânın yanılmaz olduğu anlamında açık bir Kur'an ayeti ya da *lafzi mütevâtir* bir haber bulunmadığı için, sünni hukuk bilginleri bu merkezi kurumun yanılmaz karakterini kanıtlamak için başka araçlar araştırmışlardır. Tanrının bir bütün olarak ümmetin hatada birleşmelerine izin vermeyeceği temasını paylaşan çok sayıda *âhâd* haber bulmuşlardır. Yalnızca zanni bilgi ürettiği düşünülen tek tek haberler, böylece bir bütün olarak alındığında doğrudan bilgi gibi kesinlik üretecektir. Ve hatta bu kesin bilgiyi teyit etmek için, diğer "İslâm hukuku kaynaklarından" çıkarılan destekleyici delil parçaları değerlendirmeye alınmıştır.<sup>49</sup>

### ***Tevâtür ve İcmâ***

Kesinliği ortaya çıkarmada çok sayıda rivayetin desteklemesinin oynadığı merkezi rol, *âhâd* olarak ortaya çıkan fakat sahabe ve tabiilerin irtihali

<sup>47</sup> Muvaffakuddin, İbn Kudâme, *Tabrimu'n-Naẓar fi Kütübi ehl'l-Kelâm*, ed. ve çev. George Makdisi, (London: Luzac, 1962), s. 39, par. 68 (İng. Çev. S. 26-27); Âmidî, *İhkâm*, 1:164, 232-233, 237-238. Diğer bir örnek için makaleme bkz. "On The Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986): 445.

<sup>48</sup> Kârâfi, *Şerh*, s. 350; Serahsi, *Usûl*, 1:295.

<sup>49</sup> Bu sorunun ayrıntılı bir analizi için bkz., "On the Authoritativeness of Sunni Consensus," s. 427-454, özellikle s. 441-450. Aynı zamanda bkz. İbn Kudâme, *Ravda*, s. 118-119; Kârâfi, *Şerh*, s. 338-339.

sonrasında *tevâtür* statüsünü elde etmiş haber olan *meşhur* haber teorisinde açıktır.<sup>50</sup> Bu haber her ne kadar dolaylı olsa da, kesin bilgi üretir. Sahabe ve tabiiilerin, İslâm'ın oldukça erken ve eski döneminde yaşamış olmaları nedeniyle, yalan söylemedikleri veya bir hile üzerinde birleşmedikleri varsayımı, bu *âbâd* haberin zanni olma olasılığına engel olur. Tabiiilerden sonra oldukça fazla haberin dolaşmasıyla, rivayet örneklerinin çokluğu kesin olarak onun katiliğini muhafaza edecektir. Ancak, rivayetin ilk aşamasında *meşhur*'un doğrulaması, ondan elde edilen bilgiyi dolaylı olandan zorunlu olana dönüştüren bir olgu olan, bilinçli bir düşünce bütünüdür.<sup>51</sup>

*Meşhur*'un rivayetinin ilk aşamalarının zanni tabiatının tam olarak farkında olmalarına rağmen, bu teoriyi benimseyen hukuk bilginleri, yeterli sayıda – *mütevâtir*- insan onun daha sonraki aşamalarında dahil olduğunda, hata veya hilenin imkansızlığı üzerinde ısrar etmişlerdir. *Tevâtür* sayısı şartının salt yerine getirilmesi durumunda kişi, bunun yanılmazlığı ve nihayetinde kesinliği temin edebileceği sonucuna varmak zorundadır. Böyle olması nedeniyle *tevâtür* sayısı icmâ ile birbirinin yerini tutabilir tarzda kullanılabilir. Gerçekte, *meşhur* haber konusundaki yorumunda Alaüddin Semerkandi şu kanaate varır; “*meşhur* sünnet, (bir asrın) bilginlerinin uygun kabul ettikleri şeydir ki, o çağın insanların bunu kabul etme konusunda bir görüş birliği vardır. Bu yüzden, onun statüsü icmânın

<sup>50</sup> *Meşhur* kavramına bir başlangıç olarak gözüken ve oldukça ilginç fakat *tevâtür* düşüncesini temsil etmeyen konumunda, Hasan İbn Sehl İbn Galib'in ilk çalışmasına bakınız, *et-Tasdik*, Fransızca çevirisi Marie Bernand-Baladi, “Des criteres de la certitude: un opuscule de Hasan İbn Sahl sur la credibilite du dire transmis par un grand nombre”, *Journal Asiatique*, 257 (1969): 102-138. *Hadisin* ve *icmânın* devaranına ilişkin metnin girişinde (s. 98-100) yer alan mütercimnin notları büyük bir dikkatle okunmalıdır.

<sup>51</sup> Serahsi, *Usûl*, 1:291-292; Nesefi, *Keşfü'l-Esrâr*, 2:6-7. *Meşhur* kategorisini kabul eden hukuk bilginlerinin çoğunluğu bu haberden çıkan bilginin dolaylı olmasına rağmen kesin olduğu görüşünde iken, azınlık ise, -örneğin İsa İbn Aban- bu haberin yalnızca yüksek derecede olası bilgi (*tuma'nine*) üretebileceğini ileri sürmüştür. Bu son iddiaya karşı Serahsi, *usûl*, 2:293'de, faiz yasağına ve kişinin teyzesi veya halası ile evliliğine son vermesi yasağına ilişkin *meşhur* haberleri zikreder. Bu tür haberlerin Kur'an'daki ayetleri nesih kullanılabilecek kadar kesin olduğunu ileri sürer. “Kesin bir bilgi (*ilmi yakîn*) doğurmadıkça hiçbir şey Kitabın ayetlerini neshedemez”.

ki gibidir ve sonuncusunun kesin bilgi doğurması gibi ilki de kesin bilgi üretir.”<sup>52</sup>

İcmânın katiliğinin ardında yatan sebebin açıklanmasında Serahsi, söz konusu insanların sayısının önemi üzerinde ısrar eder. Toplum düzeyinde kesinliğe ulaşmak, zannilik derecelerinin büyük bir sayısının bileşimine eşittir. Zanni olan özdeş örnekler, kesinliği yaratmak için birleşeceklerdir. İcmâyı ele aldığı bölümde şunu ifade eder: “Duyulara dayanan ve hukuki meselelerde *ictimâ* yoluyla kurulan şeyler *infrâdî* olarak kurulamazlar. Fertler tek başlarına ağır bir ağaç gövdesini taşıyamazlar; ancak bir araya gelirlerse bunu yapabileceklerdir.... (Bu ilkeyi), *mütevâtiri* işlerken açıklamıştık.”<sup>53</sup> Bu *tevâtür* prensibi daha sonra, icmânın katiliğinin temelini oluşturur.<sup>54</sup> İcmânın *tevâtürle* birliği, icmâyı yapan nitelikli hukuk bilginlerinin (*müctehidler*) sayısı konusundaki tartışmada oldukça açık bir biçimde ortaya çıkar. Abdülvahhab es-Sübki gibi bu türden hukukşinaslar, *tevâtür* sayısınca *müctehidin* bulunmaması durumunda yapılan herhangi bir görüş birliğini icmâ olarak kabul etmeyi reddetmişlerken, bazı Malikiler ve Mutezililer, *mütevâtir* sayısından daha az sayıda *müctehidin* katıldığı herhangi bir icmâyı da geçerli kabul etmişlerdir.<sup>55</sup> Her halükarda, icmâyı muhalefet eden *mütevâtir* sayısınca *müctehid* kesinlikle bu icmâyı geçersiz kılar.

Eğer *tevâtürde* temellenmiş olan icmâ, meşruiyet kazanırsa, toplumun tüm bilginlerinin katılmış oldukları bir icmâ, *evleviyetle*, katiliğe götürecektir. Böyle bir

<sup>52</sup> A. Zysow, “The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory” (Doktora tezi, Harvard University, 1984), s. 26’da zikredilmiştir. Ayrıca s. 24-29’deki *meşhurun* kesinliği konusunda lehte ve aleyhte olan Hanefî argümanlara ilişkin tartışmaya bakınız.

<sup>53</sup> Serahsi, *Usûl*, 1:295-296; Aynı zamanda bkz., Sadeddin Taftazani, *Şerhü’l-Akaid en-Nesefiyye*, ed. Claude Selame, (Dimeşk: Vizaratü’s-Sekâfe ve’l-İrşadil-Kavmi, 1974), s. 17, st. 12-15.

<sup>54</sup> İcmâ ile *tevâtürü* birleştiren İbn Abdilberr’in, *Cami-i Beyani’l-İlm*, s. 2:41-42’deki şu ifadelerine bkz. “Peygamberin sünneti iki kısma ayrılabilir; bunlardan biri, yeterli sayıda kişi tarafından nesilden nesile nakledilen icmâdır. (Onun rivayetine ilişkin) bir anlaşmazlık bulunmuyorsa, bu kesin bir kanıt oluşturur. Bu icmâyı reddeden kişi, gerçekte ilahi metni reddetmiş olacaktır. Sünnetin ikinci kısmı, *abad* haberlerdir...” Ancak, icmânın *tevâtür* ile birleştirilmesinin icmânın bağlayıcılığı argümanının bir *petitio principii* (ç.n. tartışmaya konu olan meselenin hiçbir delile dayanmaksızın doğru olduğunu iddia etme) içerdiği anlamına gelmediğine dikkat edilmelidir. Çünkü, icmâ *tevâtür* nosyonuna dayanırken, formu ne olursa olsun *tevâtür* bağlayıcılığı icmâdan almaz.

<sup>55</sup> Kârâfi, *Şerh*, s. 336.

icmâda, zanni örneklerin sayımı, onunla tamamıyla sonuç veren tümevarıma dayalı bir hükme ulaşacağından, her bir örneği kuşatmak için varolan kesin *mütevâtirin* ötesine geçer. Bağımsız bir *müctehidin* hukuki düşüncesi tarafından temsil edilen her onaylayıcı örnek, bir sınıfın üyesidir. *Müctehid*, zanni olduğu kabul edilen bir düşünceyi onaylar. Ancak bu düşünceye ulaşmada, hukukta muteber bir otorite olarak o kendisini kendi kendine yeten bir aktör olarak tanıtır; yani o kendisi otoritatif hukuki kaynakların doğrudan bir analizi aracılığıyla belli bir düşünceye ulaşmalıdır ve böylece onun düşüncesi Tanrı tarafından *muhtemel* emredilmiş hükmü temsil eder. Aynı yolla bağımsız araçlarla, kendi görüşlerine ulaşan diğer bütün *müctehidler* aynı hukuki noktada anlaşılırsa, birbirlerini teyit edecekleri gibi nihai olarak bu tikel olayın hükmünün kesin olduğunu da göstereceklerdir. Burada biz sınıfın tüm üyelerinin tam bir sayımına ulaşırız. Bu sayımdan çıkan katılık, özellikle *tevatürün* hataya karşı elde ettiği ilahi inayetin bağışlandığı bir sistemde, hemen hemen hiçbir meşrulaştırma işlemine gerek duymaz.

### **Ebu İshak Eş-Şâtibî**

Kısmen, bir sübjektif teolojik transandatalizm olarak nitelendirilebilecek olan şeye ve kısmen de rasyonel-ile-deneysel meşrulaştırma işlemine dayanan bu tümevarımsal destekleme teorisi, Peygamberden gelen farklı rivayetlerden icmâya kadar sıralanan bir çok maddi ve teorik hukuki ilke için temel mantıksal-metodolojik esası teşkil etmiştir. Hukukî doktrinin bir parçası olarak tümevarımsal doktrinin teorik değerlendirilmesi ve gelişimi Grek mantığının *kelâm* ve *fıkıh usûlüne* girişinden sonra ortaya çıkmıştır. Grek mantığının hukuk alanına girmesiyle tümevarımsal destekleme teorisinin gelişimi arasında zorunlu bir ilişki var olsun ya da olmasın, beşinci/on birinci yüzyıl ve sonrasında bu teorinin hukuk bilginlerinin çalışmalarında su yüzüne çıkmaya başladığı doğrudur. Gerçekten, ister formel isterse tümevarımsal olsun mantık, yedinci/on üçüncü yüzyıla kadar kendisini, *fıkıh usûlü* çalışmalarının önemli bir parçasının tamamlayıcı bir kısmı yapmıştır ve bir biçimde teorik hukuki

önermelerin yapısına etki etmiştir.<sup>56</sup> *Usûlcülerin* çoğunluğu problemlere tümevarımsal destekleme teorisinin uygulanmasını sınırlandırırken, yukarıda zikredilenlerde olduğu üzere, diğer bazılarının daha geniş bir biçimde bu teoriyi kullandıklarını görmekteyiz. Örneğin *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Abkâm*<sup>57</sup> adlı eserinde Ebu İshak eş-Şâtibî (öl. 790/1388) bütün *fıkıh usûlü* teorisini tümevarımsal prensipler üzerine kurmaya kadar varmıştır.

Şâtibî, şu temel öncül ile başlar; genel teorik hukuki ilkeler ve hukuk kaynakları kesin bir biçimde katilik üzerinde temellenmiştir ve bunlar otoritesini Allah'tan alır. Çünkü bu ilkelere ve kaynaklara ilişkin herhangi bir zannilik derecesi söz konusu olduğu zaman, bunun bu tür bir olasılığı (*zann*) şüphe (*şekk*)<sup>58</sup> derecesine indirebilmesi gibi kötü bir sonucu doğurabilir ki bu, İslâm hukukunu, Tanrının emrini değişken kılar. Genel ilkeleri ve hukukun kaynaklarını kuşatan katilik ya metinsel delilin (*edille*) kesin parçalarından çıkarılır -Şâtibî bunların az olduğunu kabul eder- veya bu ilkeleri destekleyen delilin çok sayıdaki zanni parçalarının tümevarımsal bir incelemesi aracılığıyla çıkarılmalıdır.<sup>59</sup> Şâtibî bu tür delil parçalarının toplamının belki de hukukta kesinliğin ana kaynağı olduğunu öne sürer. *Lafzi* veya *manevi* olsun *tevâtür*, kesinliğini bu ilkedен alır. Rivayetin her bir ferdi halkası inkar edilmez bir biçimde olasıdır, ancak rivayet edilmiş haberler yeterli sayıda işitilirse, haberin içeriklerinin kesinliği elde edilir. İslâm'ın beş temeline ilişkin nihai kesinliğin, icmâ ve *kıyasın* kesin otoritesinin bu yolla kurulduğunu öne sürer. Aynı şekilde, bir dine sahip olmak, mülk edinmek, üretmek ve benzeri doğal haklar gibi temel hukuki prensipler, İslâm hukuku tarafından tek tek zanni olan terimlerle değil, kesin olmayan terimlerle herhangi bir şüpheye yer kalmaksızın bu ilkelerin geçerliliğini destekleyen ve tasdik eden terimlerin çokluğu ile tavsiye edilmiştir.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Sünni hukuk teorisine Grek mantığının girişi ve özümsemesi konusunda bkz. "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Legal Theory", *Arabica*.

<sup>57</sup> Ed. M. M. Abdülhamid, 4 cilt. (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1969-1970).

<sup>58</sup> Şâtibî, *Muvâfakât*, 1: 10-12. *Zan* ve *şekk* arasındaki ayırım konusunda yukarıdaki 44 no'lu dipnota bakınız.

<sup>59</sup> Şâtibî, *Muvâfakât*, 1: 13.

<sup>60</sup> Age., 1: 13-14, yine s. 15-16, (*istidlâlî'l-mürsel* ve *istihsan*'ın otoritesi konusunda).

Hukuki ilkelerin kesinliğini kanıtlamada kullanılacak olan delil, Peygamberi haberler ve Kur'an'da yer alan formel sözel ifade ile sınırlandırılmayabilir. Daha çok bu ilkeler, tümevarım yoluyla *şerh* maddi kaynakların bütünlüğüne nüfuz etmiş olarak bulunan anlamdan çıkarılabilir. Şâtîbî'nin teorisinde tümevarım, kendi bütünlüğü içinde tikel bir olaya ilişkin olan haberlerin salt tüketici bir değerlendirimi değil, daha ziyade İslâm hukukunun ruhunun ve lafzının tematik bir indüksiyonudur (*istikrâ manevî*). Özellikle delil özel bir olay için gelmiş olmayabilir veya hatta sorun olan meseleye doğrudan değinmeyebilir, ancak onun meseleyle dolaylı ilişkisi ve onun yardımcı desteği yeterli sayıda destekleyici örneklerin ortaya çıkması olayında kesinliği üretir.<sup>61</sup>

Diğer bir ifadeyle, genel hukuki prensiplerin kesinliği bir bütün olarak bu prensiplere zorunlu şekilde uygun olmayan pasajlarda ve bağlamlarda bulunan ifadeler ve işaretlerin birikimsel desteklenmesinden çıkar. Delilin destekleyici parçaları, geçiş halinde veya geniş bir delil bütününde küçük noktalar olarak ortaya çıkabilir.<sup>62</sup> Örneğin, Hâtem'in cömertliği konusundaki kesin bilgi anlatılan anekdotların farklılaşan doğası ve içeriklerine bakılmaksızın, onun cömertliği anlamını veren ortak bir temanın yer aldığı sayısız anekdotların işitilmesi esasına dayanır.<sup>63</sup> Bu yüzden Peygamberden gelen bir rivayette, Kur'an ayetinde veya herhangi bir hal karinesinde bir anlamın ya da bir temanın tekerrürü kaçınılmaz olarak işitenin zihninde kesinliğe ulaştıracaktır. Açıkça Şâtîbî'ye göre, temaların veya ifadelerin yaygın ve sürekli tekerrürü ("ma hasale fihi't-tekrar ve't-te'kid ve'l-intişâr") kesin ve nihai metinlerle eşit düzeydedir.<sup>64</sup> Şâtîbî'nin teorisinde bütün *mütevâtir* ve *meşhur* haberler sonuç veren tümevarıma eşit bir güce sahiptir.<sup>65</sup> Ancak tümevarımın mantıksal nitelikleri ve onu mantıken meşrulaştıran gerekçeler nelerdir?

Pozitif hukuk kurallarının (*fürû*) parçacı doğasının aksine, hukuk teorisi genel prensiplerin yapısını ve tümel ilkeleri (*keülliyât*) kapsar. Tümü olmasa da

<sup>61</sup> Age., 2: 35-36.

<sup>62</sup> Age., 1: 15.

<sup>63</sup> Age., 3: 189. Yine bkz., Kârâfî, *Şerh*, s. 239.

<sup>64</sup> *Muwâfakât*, 3: 192, 194, st. 17-18.

<sup>65</sup> Age., 1: 13, st. 1 vd.; 3: 189, st. 4-9.

bu *keülliyatın* büyük çoğunluğu, Şâtibî'nin bildirdiği üzere, kesinlik düzeyi için birbirini destekleyen bir çok zanni rivayetler veya tikel ifadeler (*cüzjyât*) üzerine temellenmiştir.

Şâtibî, bir meseleye ilişkin kesinliği elde etmek için, bu mesele altında sınıflanan bütün tikellerin veya türlerin sayılması ve karşılıklı olarak destekleyici olmalarını ileri süren tümevarımsal temel kuralın kesin bilincindeydi. Eğer, diğer tarafta, bir kişi örneklerin büyük çoğunluğunu sayma temelinde *keülliyeye* ulaşmayı başarsa, bundan sonra, *keüllî* ile çelişkili olan bir örnek olmayacaktır. Bu dikkat çekici iddia onun, tikel bir örnek, verili *keüllî'yi* oluşturan örneklerle çelişiyorsa, bu ikisinden biri, örnek ya da *keüllî* geçersizdir, varsayımı ışığında açıklanabilir. Ancak Şâtibi, uygun büyük çoğunluk destekleyici örnekler temelinde bir *keülliyeye* ulaşıldığı anda böyle bir *keülliyeye*'nin uygun olmayan veya destekçi olmayan bir örnek nedeniyle geçersiz kılınmayacağı, iddiası üzerinde ısrarlıdır. Gerçekte, böyle bir örneği tahlil eden kişi onun özünün (*zât*) diğer destekleyici örneklerin özlerinden farklı olduğunu –örneğin bu *keüllî* altında sınıflandırılmayabilirliğini meşru kılan bir fark- görecektir. Bir *keüllî* altındaki tikellerin özleri özdeş olmalıdır ve harici etkilere (*umûr bârice*) konu olmamalıdır. Örneğin insanlığın özü niyet ve irade ile hareket etmektir. Bu varsayımı destekleyecek ve nihayetle kuvvetlendirecek olan çok sayıda insan gözlemlenir. Ancak, belirli bir ciddi hastalığa mübtela olduğu için irade ile hareket edemeyen bir bireyle karşılaşabilirsin. Bu tikel birey, insanın yapısında bir değişime neden olan bir hastalık yüzünden, insanların irade ile hareket ettiğini varsayan öncüller *keüllî'yi* geçersiz kılmayacaktır. Aynı şekilde, borçlar hukukunun genel ilkeleri, *arâya* akdinin farklı mukaveleye ait hukuki varsayımlar bütününe uyuyor olması gerekçesiyle lağvedilmeyecektir.<sup>66</sup> Benzer biçimde, *teyemmüm*, Tanrının bir temizlenme aracı olarak belirlediği ritüel arınma (*taharet*) *keüllî'sini* ilga edemez.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> *Arâya* hurma ağacındaki ham hurmaların, yenilebilir kuru hurmaların değerine göre hesaplanarak takas edildiği bir akit türüdür. İslâm hukuku akitlerde risk unsuruna müsaade etmemesine rağmen, *arâya* akdi risk ve belirsizlik içermesine rağmen kabul edilmiştir. Takiyyüddin es-Sübki, *Tekmilâtü'l-Mecmu'*, 12 cilt, (Kahire: Matbaatüt-Tadamun, 1344 h.), 11:2 vd.

<sup>67</sup> Şâtibî, *Muvâfakât*, 2: 36-37, 43-44, 3:7-8.



Bu uyumsuz örneklerin her biri, ilahi *bikmet* tarafından belirlenen bu tikel *keilli* altında sınıflanmış olan örneklerin özleri ile özdeş olmayan bir öze sahiptirler.

Tikel bir tür, farklı bir cins oluşturan diğer türden farklı olduğu kanıtlandığında ve gereği gibi sayımdan hariç tutulması durumunda Şâtibî'nin teorisinde herhangi bir güçlük yaratmaz. Bir türün diğer çok sayıda türle ortak noktası olmadığı görülürse, ilk başta bunun destekleyici bir örnek olarak kullanılmasının bir anlamı yoktur. Ancak Şâtibî'nin teorisinde mantıksal olarak problematik olan mesele bütün uygun örneklerin tam bir incelemesi olmamasına rağmen, bir *keilli*'yi kesin olarak kabul etmesidir. “Şeriatıta” der, “tikellerin büyük çoğunluğu (bir *keilli*'yi oluşturan) bu *keilli*’den farklılaşan örnekler, daha sonra ilk kurulu *keilli*’ye rekabet edebilecek diğer bir *keilli* oluşturamayacağı için, kesin bir tümele eşit kabul edilir.”<sup>68</sup> Başka bir ifadeyle, gerçekten otoritatif ve aynı zamanda kesin olan *keilli*’ye önemli sayıda farklılık arzeden örneklerin, aynı şekilde bir başka bağlayıcı *keilli*’nin kurulmasına izin vermez. Bu nedenle Şâtibî, önceden kurulu olan bir *keilli*’nin tek bir örneğin onunla çelişmesi gerekçesiyle, yıkılamayacağını ileri sürer.<sup>69</sup> Yalnızca önemli sayıdaki çelişen tikeller bir *keilli*’yi zayıflatabilir ya da yıkabilir.<sup>70</sup>

Bu tezini desteklemek için Şâtibî, bazıları şüpheli olmasına rağmen, genel olarak uygulama (*amel*) için bağlayıcı kabul edilen haberi vahitler örneğini verir. Bu sahih haberlere kıyasla, şüpheli olan birkaç haber değersiz kabul edilir. Benzer biçimde, rasyonel bilimlerde bir hata, yalıtılmış ve ihmal edilmiş olarak kalır ancak bilginler aynı hatayı tekrar etmeye devam ettikleri zaman, bu bir istisna olmaktan çıkarak kural haline alır. Hukuki meselelerde istisnalar çok olduğu zaman, genel ilke çıkarılamaz. İstisnaların çok az sayıda olduğu zaman ancak bir *keilli*’ye ulaşılabilir. Şâtibî’nin tümevarımsal mantığa karşı alışılmış olmayan duruşunun farkında oluşu onu, tezini genel hukuk ilkelerinin yalnızca

<sup>68</sup> Age., 2: 37, st. 6-7.

<sup>69</sup> Age., 1:119 (“ve kad ulime enne'l-külliyete iza ‘aradahal-cüziyyü felâ esera li'l-cüziyyi”); 2:36 (“el-külliyetü... la yerfeuhâ tehallüfü ehadil-cüziyyât”); 3:7, (“el-külliyü la yenharimu bi cüziyyin”). İbn Rüşd’ün, *Telhisu Mantık-i Aristo*’da burhani tümevarım (*istikra burhânî*) ve diyalektik tümevarım (*istikra cedelî*) arasında bir ayırma gitmesi önemlidir. İlkinin geçerli olabilmesi için var olan bütün tikelleri içermesi gerekirken, sonuncusunun yalnızca genel olarak insanların beğenisini kazandığı (*meşhurât*) düşünülen tikelleri içermesi gerekir.

<sup>70</sup> *Mwâfakât*, 3: 5, st. 11 (“fe'l-‘iradü ani'l-cüziyyi cümleten yueddi ile’s-şekki fi'l-küllî”).

akla uygun araçlarla formüle edilebileceği temelinde meşrulaştırmaya zorlamıştır.<sup>71</sup>

## SONUÇ

Şâtibî'nin teorisi, sünni hukuk teorisinde yeni bir yaklaşımı temsil etmesine rağmen, tümevarımsal mantık ilkelerine dayanması noktasında eşsiz olduğu hiçbir biçimde ileri sürülemez. Hukuki çalışmalar bağlamında tümevarım teorisinin tamamen mantıksal sunumu ilk olarak Gazali'nin çalışmalarında ortaya çıkmıştır, ancak hukuk teorisinin tamamlayıcı bir bölümü olarak, yedinci/on üçüncü veya sekizinci/on dördüncü yüzyıla, Takiyyüddin İbn Teymiye'nin çalışmaları gibi güçlü eserlerin ortaya çıkmasına kadar, kesin bir durum kazanmadı. Bu bilginlerin hiç biri Şâtibî gibi yalnızca tümevarımsal mantığa dayalı olarak tam olgunlaşmış bir hukuk teorisi kuramamıştır. Onun teorisi, uzun teorik gelişim sürecinde çok ileri bir aşamayı temsil eden mükemmel bir teoridir. Bu sürecin henüz gelişmemiş kökenleri ilkin dördüncü/onuncu ve beşinci/on birinci yüzyıllarda *âbâd* haberlerin *manevi tevâtürle* ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Kaynaklar tarandığında, *manevi tevâtür* temelinde bir genel *tevâtür* teorisi ortaya koyma girişimlerinin açık örnekleri ortaya çıkar. Bu teoride *lafzî tevâtür* olarak bilinegelen geleneksel teori önemli fakat kısmi bir rol oynamıştır. Bu genel teorideki merkezi düşünce, zorunlu biçimde sözel olarak özdeş tarzda rivayet edilen haberlerin değil, fakat genelde aynı anlama sahip haberlerin tümevarımsal yollarla desteklenmesiydi. Şâtibî bunu, *şer'i* kaynaklar bütünlüğünden evrensel geçerliliği olan ilkeler bütününe çıkarmak için kullanmıştır.

Tümevarımsal hukuk teorisinin gelişiminde Şâtibî, seleflerinin ötesine geçerken, daha önce işaret ettiğimiz üzere onun genel teorisinin temelini oluşturan evvelce kurulu olan *tevâtür* teorisini belirleyen mantıksal varsayımlara bağlı kalmıştır. Mantıksal nitelikleri ile birlikte, bu varsayımların kabulü aynı bu niteliklerden oluşmuş olan bir tümevarımsal hukuk teorisinde sonuçlanmıştır. Pratik ifadesiyle zihinde elde edilen doğrudan bir bilgi bütünü olan *tevâtür*, işiten tarafından öznel olarak belirlenir ve bir kere ulaştıktan sonra var olan rivayet

<sup>71</sup> Age., 1: 84, 85.

örneklerinin tümünü tüketmeye ihtiyaç duymaz. Belirli tikel bir sınıfın tüm üyelerinin sayımı tümüyle tüketilmemiş olmasına rağmen, Şâtibî'nin tümevarımsal teorisinde aynı kesinlik düzeyine ulaşılabildiği iddia edilmiştir.

Şâtibî'nin ve onun dindaşlarının entellektüel dünyası, bu dünyadaki eşyaya yol gösteren her şeye Gücü Yeten'den başkasının olmadığı öncülüne dayanmaktadır. Peygamberin sözlerine olan sarsılmaz inanç ve iman, kesinliğin olgusal dünyasında var olmuştur ve ilahi niyet ve irade temelinde izah edilmiş olmalıdır. Böylece bilgi ve bilgisizlik Tanrı'nın fiillerindedir; eğer biz "biliyorsak" bizim bilgimiz Tanrı tarafından sunulmuş ve tekeffül edilmiştir. Hume bir Müslüman hukuk bilgini olsaydı, Yaratıcısı tarafından ona sunulan olaylar arasındaki zorunlu nedensel ilişkiye dair ilga ettiği teoriyi kesinlikle başka türlü anlardı. Böyle olmamış olsaydı, tabiatın tek biçimliliği prensibi üzerine kurulu bir dünya düşüncesi kurmada bir problemle karşılaşmayacaktı; bunun için her şeye rağmen sonunda Müslümanlar gerçekte Rablerinin *âdetinde* ifadesini bulan ilahi takdirin alıcıları olmuşlardır.