

Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şii Tartışmalar:

Sadr, Humeynî ve Hûî*

Robert Gleave

(Çev. İbrahim Kutluay)**

Giriş

Modern [dönemde] Ehl-i sünnet'in hadisle ilgili yaptığı tartışmalar, genellikle onun tarihî doğruluğu meselesi üzerinedir. *İsnad tahkik sistemi*, hakikate dair modern anlayışlar ışığında ilmi olarak savunulabilir bir sistem midir?¹ Çağdaş Şii tartışmaları etkileyen, daha da önemlisi, Şii seminerlerde ve fikhın devam eden hegemonyasında ele alınan tarihî doğruluk konuları, hadis malzemesinin hukuki delillendirmede kullanımı ile bağlantılıdır. Burada tartışma, esas olarak, bir haberin tarihî olarak doğruluğu ile ilgili değil, meşru olarak haberin şeriatte delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı ile ilgilidir. Keza bu konu doğrudan tarihî doğruluk meselesi değil, bir haberin hücciyeti (delil oluşu),² yani şer'î bir hükmün konmasında bir haberin gücü meselesidir. Elbette tarihî bir şekilde yanlışlığı ispat edilen bir haber, derhal delilliğini kaybeder ve o artık hukukî bir delil olarak kullanılamaz. Bununla birlikte hadis ilimleri, esas olarak tarihî doğrulukla alâkalı olarak ortaya çıkmaz. Meselâ Şii fakihlerin asırlardan beri bir imamın fiillerini ve sözlerini tarihî olarak doğru bir haber diye tanımlarının herhangi bir hücciyeti olmayabilir. Bir mesele burada

* Bu makale, Robert Gleave (University of Bristol) tarafından "Modern Shii Discussion of Habar al-Wahid: Sadr, Humayni and Hu'i" başlığıyla İngilizce olarak kaleme alınmış ve Roma'da düzenlenen bir konferansta sunulmuştur. Bu konferansın akabinde (Oriente Moderno, *Hadith in Modern Islam*, Istituto Per l'orientale, Eylül, 2002, s.179-194 adıyla) "Hadis Özel Sayısı"nda yayımlanmıştır. Metin içindeki köşeli parantezler, ihtiyaca binaen tarafımızdan konulmuş, makalenin sonuna bir kaynakça eklenmiştir. (Çev. notu)

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, i_kutluay@yahoo.com

1 Bu konuda bkz. G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature in Modern Egypt*, (Leiden, 1969) ve D.W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic*, (Cambridge, 1996).

2 Burada "hücciyete" kelimesini "probative force" diye çevirdim. Elinizdeki makalenin yazarı, R. Gleave, *Inevitable Doubt: Two Shi'i Theories of Jurisprudence*, (Leiden: 2000), s. 31/9. Hallak bunu "aauthoritativeness" şeklinde çevirmiştir. Bkz. W. Hallak, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, XVIII (1986), p. 427.

takiyye altında sunulmuş olabilir.³ Bu durumda o, tarihi olarak doğru olsa da hukuki olarak geçersizdir. Bu sebeple asıl nokta, hukuki bir delil olarak bir haberin niteliği ne kadar teknik bir meseleyse, böyle olduğunda onun, hukuki gerekçe (*illet*) teşkil etmede o kadar tesirli olacağı meselesidir. Bu anlamda hadis etrafındaki Şii tartışmalar, modern öncesi gelenekle birlikte –ki bu delillendirilebilir- modern Sünnî yazarların tartışmalarından daha çok devamlılık arz eder.

Hususi bir tahlil için, çağdaş (XX. yüzyılın sonu) Şii tartışmalardan sadece bir hususu seçtim. Bu makale, yalnızca bu münakaşalara merkez teşkil eden hücciyet konusunu değil, aynı zamanda bu münakaşalarda takip edilen klasik usûlü ortaya koymaktadır. Aslında bu makalede, Şii gelişmeler bakımından modern dönem öncesindeki farklı kanaatlerin faydalarını sorguluyorum. Diğerleri, Sünnî dünyadaki tartışmaların analizinde bu bölünmeyi bir vasıta olarak kullanmışlardır ve söz konusu bölünme kesin bir şekilde bu birimin meydana geliş sebebini ortaya koyar. Bununla beraber geçmişteki farklı kanaatler, çağdaş *On İki İmam Şiası*'nın entelektüel gelişmeleriyle karşılaştırıldığında, açıktır ki daha az faydalı olacaktır.

Bu makalede tartışılan konu, usûl-i fıkıh eserlerinde *haber-i vâhid* olarak bilinen bir haber kategorisi ile ilgilidir. Münakaşaya katılanlar, XX. yüzyılın sonlarında muhtemelen en çok okunan Şii akademisyenlerden olan Muhammed Bâkır es-Sadr (ö.1980), Rûhullah el-Humeyni (ö.1989) ve Ebu'l-Kâsım el-Hûlî'dir (ö. 1992). Aslında haber-i vâhide dair tartışmalar yoğun, muğlak ve sıkıcıdır. İkna edici olması için tartışmaların türüne bir örnek olarak usûl-i fıkıh eserlerinde yaygın olan (hepsi olmasa da) ve çoğu Şii yazarın haber-i vâhidin delil oluşunu göstermede kullandıkları tek bir Kur'an âyetinin (el-Hucurât 49/6) tefsiri ile incelememi sınırlandırdım.

Hem yazarlar hem de konu hakkında bazı tanıtıcı ön bilgiler vermek yararlı olacaktır. Çocukları tarafından Âyetullah es-Sadr diye tanınan Muhammed Bâkır es-Sadr 60'lı yılların başından 1980'de hapiste ölümüne kadar Necef'de fıkıh okuttu. O, bilhassa İslâm ekonomisi (*iktisâdunâ*) üzerine

3 Bkz. E. Kohlberg, "Some Imâmi Views on *Taqiyya*", *Journal of the American Oriental Society*, XC (1975), s. 395-402. Gleave, *Inevitable Doubt*, (Lieden: 2000), s. 32-47.

yaptığı çalışmalarıyla meşhurdur.⁴ Fakat onun en hacimli eseri, İslâm hukukunun hadisle ilgili kısmı üzerinedir. Basılmış olan eseri de dâhil *Dürûs fi ilm-i usûl*,⁵ başlığında da anlaşılacağı üzere, Nefes'te verdiği seminerlerde öğretim faaliyetlerinde de kullandığı metinlerden meydana gelmiştir. Bu eserin amacı, usûl eserlerinde teknik dile âşına olmayan öğrencilerin seminer programı vasıtasıyla öğrenme süreçlerini kolaylaştırmaktır.⁶

Genellikle İmam Humeyni diye bilinen Rûhullah Humeyni'yi tanıtmaya fazla ihtiyaç yoktur. Siyasi faaliyetlerinden ayrı olarak Humeyni, genellikle fıkıh konusunda yazdı.⁷ Onun asıl eseri olan *Tehzîbu'l-usûl*,⁸ esasen, verdiği seminerlerin talebesi Ca'fer es-Sübhanî tarafından redakte edilmesiyle meydana gelmiştir.

Ebü'l- Kâsım el-Hü'î hemen hemen tartışmasız bir şekilde son çeyrek asrın en büyük Şii akademisyenidir. Irak'ta kendisini Şii tedrisatın yapısını devam ettirmeye adanmış meşhurdur. Onun Şii öğretiminden geleneksel ilimlere olan katkısı, 1992 yılında vefatına kadar kendilerini onun mukallitleri olarak düşünen pek çok Şii tarafından geniş bir şekilde takdir edilmiştir.⁹ Usûl-i fıkıh üzerine olan eserleri ve konferans notları Muhammed el-Hüseynî tarafından toplanıp *Misbâhu'l-usûl*¹⁰ adıyla yayımlanmıştır. Aşağıdaki tartışmaların temelini oluşturan bu üç çalışma, konferans notlarının çözülmesiyle oluşmuştur; ancak yazarın son metni kontrol edip etmediği belli değildir. Bununla birlikte *takrirât* terimiyle ifade edilen bu tür eserler, modern dönemde Şia'nın meşru teorisinin yazılmasında en popüler biçimlerden birini oluşturur. Genelde çalışmaların içsel organizasyonu, XIX. yüzyılın sonlarında popüler olan bir usûl-i fıkıh eserinin

4 Muhammed Bakır es-Sadr, *İktisâdunâ*, (Beyrut: 1398/1977).

5 es-Sadr, *Dürûs fi ilm-i usûl*, (Qum: 1418), II.

6 Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'î International*, (Cambridge: 1993), s. 10 (Sadr'ın çalışmalarının iyi bir biyo-bibliyografik araştırması için bkz. bu kitab s. 7-19).

7 Humeyni'nin fıkıh dair eserlerinin tafsilatlı bir tahlili, bir Batı dilinde daha yeni gerçekleştiriliyor. İlginç bir başlangıç için bkz. N. Calder, "Accommodation and Revolution in Imam Shi'î Jurisprudence: Khomeyni and Classical Tradition", *Middle East Studies*, XVIII (1982).

8 Ruhullah el-Humeyni, *Tehzîbü'l-usûl*, (Qum: 1405) II.

9 Hü'î'ye dair güzel, ancak özet bir biyografi Seyyid Ebulkâsım el-Mûsâvî el-Hü'î'nin *The Prolegomena to the Quran* adlı eserinde bulunabilir. Bu eser bir girişle birlikte A. Abdülaziz tarafından tercüme edilmiştir (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 1-22.

10 Ebulkâsım el-Hü'î, (ed. Muhammed Surur el-Hüseynî), *Misbâhu'l-usûl*, (Qum: 1417), II.

standart yapısını takip etmek için değiştirilmiştir. Esasen bütün hukuk teorisi üç epistemolojik kategoriye ayrılır: Kat'î, zan[nî] ve şüphe[li].¹¹ *Haber-i vâhîde* dair tartışmalar, *hücciyet-i zan* ifade eden delille ilgili kısımda meydana gelir.

Haber-i vâhid terimi “tek bir râvinin haberi” diye tercüme edilebilir. Ancak bu, onun hukukî ve teknik kullanımına bakıldığında biraz yanıltıcıdır. Usûl-i fıkıh eserlerinde haber-i vâhid terimi, yalnızca tek bir râvi tarafından aktarılan haberlere işaret etmekle kalmayıp, daha geniş anlamda *mütevâtir* olarak değerlendirilmeyen herhangi bir haberi de ifade eder. Hukukçular mütevâtir haberle “bir haberin metninin yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan yeterli sayıda farklı râvi tarafından nakledilmesi”ni kastederler.¹² Burada “yeterli sayıda ifadesi”nin tam olarak ne olduğu, bazı tartışmaların konusu olmuştur. Bir mütevâtir haberin, yani *tevâtür* testinden geçmiş olan bir haberin “kesin bilgi ifade ettiği” söylenir.¹³ Haber-i vâhid ise bu testte başarısız olmuştur. Bu sebeple o fıkıhta *zan* ifade eder. Bu epistemolojik ayırım, ilim ifade etmeyen bir haber olarak haber-i vâhidin genel tanımından kaynaklanmaktadır. Haber-i vâhid bilgi ifade etmiyorsa bu takdirde onun hücciyetinden söz edilemez. Bu tahlilden ortaya çıkıyor ki, âhad haberler (*ahbâru'l-âhad*) bir kanunu açıklamak için kullanılmaz. Gerçekte bu, erken dönem Şii hukukçuların benimsediği bir görüştü. Bu epistemolojik katılığın *furûu'l-fıkıhta* veya fetvalarda bazı problemlere yol açtığı hukukçulara açıldı.

İmamlardan nakledilen ve “kanonik dört Şii hadis kitabı”nda (*Kütüb-i Erbaa*) bulunan haberlerin ekseriyeti kaçınılmaz bir şekilde haber-i vâhîde dayanıyordu. Hukukun potansiyel kaynakları olarak bunların kaybedilmesi, hukukun meşruiyetini azaltacaktı. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in (a.s.) ve [mâsum] imamların “hukukî delillendirme”de haber-i vâhidin kullanımını tasvip ettiklerini göstermek için daha fazla

11 Belki bu formattaki en etkili çalışma, Murtezâ el-Ensârî'nin *Ferâiz-i usûl*, (Qum: 1416), c. II, adlı eseridir.

12 Genel olarak tevâtür ve haber-i vâhid üzerine bkz. B. Weiss, “Knowledge of the Past: the Theory of tawatur According to Ghazali”, *Studia Islamica*, LXI (1985), s. 81-105.

13 Bkz. B. Weiss, *The Search for God's Law*, Utah, 1992, s. 259-328 ve W. Hallaq, *The History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni usûlu'l-fiqh*, (Cambridge: 1997), s. 27 vd.

yorumsal çaba sarf edildi. Genel anlamda bu, hukukta *zanni kaynakların* kullanımına izin vermeyi hedefleyen yorumsal bir projeydi. Haber-i vâhid buna bir örnektir. Daha özel anlamda ise o, malzemenin temel gövdesinin yeniden birleştirilmesiydi; çünkü bu malzemelerle (haberlerle) konulan hükümler geçersiz olmakla karşı karşıyaydı. Delillerden birinin [aşağıda inceleyeceğimiz] yorumu, faydalı bir örnek olarak iş görür.¹⁴

Hucûrât sûresinin 6. âyetinde şöyle buyrulur: “*Bilmemeniz sebebiyle başkalarına zarar vermemeniz ve yaptıklarınıza pişman olmamanız için size bir fâsik haber getirdiğinde onu iyice araştırın.*” Haber-i vâhidin hukukî bir tümevarım kaynağı olarak kullanılma müsaadesini bu âyetin verdiği ni ispat etmek için Şii fakihlerin kullandıkları birçok yorumsal malzeme mevcuttur. Başlangıçta bazı semantik eşdeğerlikler farz edilmiştir. Özelde “*nebe’e*” terimi, teknik bir terim olarak “haber kelimesi ile eş anlamlı” sayılmıştır. Terminolojideki bu kayma, bu âyetin fıkıh metodolojisine uygunluğu üzerine yapılan tartışmalarda yardımcı olmuştur.¹⁵

Bütün yazarlar tartışmalarını iki bölüme ayırdılar: Birincisi *mefhûmü'l-şart* [bir şarta bağlanan hükmü, o şartın bulunmaması hâlinde nefyetmek], diğeri *mefhûmü'l-vasf*'tır (vasfa bağlanan hüküm).¹⁶ Onlar, bu ayrımı yaparak Klasik Geleneğe sadakatlerini gösterirler. Burada, söz konusu âyetle ilgili tartışma, normalde iki başlık altında sunulur. Bu makale öncekine (*mefhûmü'l-şarta*) odaklanacaktır; zira araştırmanın bu sınırlı alanında bile delil oldukça karışıktır. Dikkat çekmeye değer ki, başlangıçta üç yazarımız arasında olan bu tartışma, haber-i vâhidin hukukî bir delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı üzerine değildir. (Çünkü üçü de bunun olabileceğini kabul ederler.) Tartışma, bu hususi âyetin hücciyet koyup koymadığı etrafında dönüp dolaşır. Bundan dolayı bu son meseyle bağlantılı olarak üç yazar arasında ilginç farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

14 Bkz. N. Calder, “Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imâmi-Shî'i Theory of Ijtihâd”, *Studia Islamica*, LXX (1989), s. 57-78 ve Gleave, *Inevitable Doubt*, s. 28-46, s. 68-79.

15 Diğer konular, haber-i vâhid konusundaki söz konusu âyetle bağlantı kurmayı kolaylaştırır. Bu âyetler, fîskin anlamını da ihtiva eder. Hü'î, *Misbâhî*'ta bunları ele alır. Bkz. Hü'î, *Misbâhî*, II, s. 155-156. Bu eser, terimin ilk kullanımı ile açık bir şekilde ilişkilendirilen *tebeyyün* kelimesi ile ne kastedildiğini (Gleave'nin de ana hatlarıyla belirttiği terimler gibi) de anlamaya yardımcı olur.

16 Bu terimler ve onların Ehl-i sünnet fıkıhındaki önemi hakkında bkz. Weiss, *God's Law*, s. 490-501. Şia'nın fıkıh teorisi hakkında bkz. Gleave, *Inevitable Doubt*, s. 179.

1. Şartlı Çıkarım

Sadr, şartlı önermeden delil çıkarmayı şöyle özetler:

“Bu âyetin (el-Hucrât, 49/9) şartlı ve zımni ifadesinden anlaşıldığına göre, beyan etme emri ile fâsığın getirdiği haberi iyice tahkik etme emri birbiriyle bağlantılıdır. Bundan dolayı haberi getiren fâsik değilse araştırma şart değildir. Bu demektir ki, bu âyete göre haberi, âdil bir kimse getirirse onu inceleme emredilmemektir.”¹⁷

Burada delil, biraz sonra açıklanacağı gibi, Hucurât sûresinin 6. âyetinin zımni ifadesine dayanır. Yani size bir fâsik bir haber getirirse onu iyice araştırın. Sadr, sadece bir fâsik tarafından getirilen haberlerin araştırılmasına ihtiyaç olduğunu söylemektedir. *Mefhûmü-l şart* öyle bir tarzda işler ki, *şart cümlesi* olumsuz olursa *cevab cümlesinin* de olumsuz olacağını ifade eder. [Buna göre haberi getiren fâsikse araştırılır, değilse araştırılmaz]. O hâlde âdil olan bir râvinin haberinin araştırılması gerekmez. Sadr, bir kimsenin herhangi bir haberi niçin tahkik ettiğini açıklamayı sürdürür. Tahkikin sebebi, onun, geçerli bir temele dayanıp dayanmadığını belirlemektedir. Bu sebeple tahkik gerekmeyen bir haber (âdil râvinin haberi gibi) bizatihi amel için geçerli bir temeldir. Amel için geçerli bir temel olmanın anlamı, Sadr'ın iddiasına göre, hücciyete sahip olmaktır. Bundan dolayı bir şart biçiminde ifade edilen bu âyet, âdil bir râvinin haberinin -ister haber-i vahid isterse haber-i mütevâtir olsun- (her ne kadar ikisinin de eşit bir şekilde delil olduğunu ima etmese de) delil olduğu imasını içerir.

Bu değerlendirme, bize haber-i vâhidin delil oluşu hakkındaki tartışma ile ilgili daha fazla bilgi verir. Sadr, bütün *haber-i ahâdın* hukukî bir delil olarak kullanılabileceğini ispat etmeye kalkışmaz. O, daha ziyade *sika râviler* (dürüst, güvenilir, sağlam râvi) tarafından nakledilen haber-i vâhidin hukukî bir hücciyeti haiz olduğunu savunur. Bu yüzden o (haber-i vâhid), geleneksel hadis bilimlerinde [meselâ bunlardan olan] (*ilm-i ricâl*) önemli bir rolü hak eder. Potansiyel olarak hücciyeti olan yegâne rivâyet, sika râviler tarafından nakledilendir. Bir fakihin yapması gereken ilk iş ve karşılaştığı ilk görev, haberi bir fâsığın mı yoksa âdil bir kimsenin mi

17 Sadr, *Dürûs*, II, 153.

rivâyet ettiğini belirlemektir. Eğer o, fâsık biri tarafından rivayet edilmişse, bu âyetten açıkça anlaşıldığı gibi, böyle bir haberin muhtevasını harici kaynaklarla (âdil râvilerin diğer rivâyetlerine bakarak) doğrulamaktır. Bu durumda o, fâsığın haberini değil harici kaynakları takip etmiş olur. Âdil râvinin haberi ise muhtevasını tahkik etmeye gerek kalmaksızın, hukukî işlem için bir temel olabilir. Çünkü âdil bir kimsenin naklettiği haber, *haber-i âdil*, *haber-i vâhid* veya *haber-i mutevâtir* olabilir. Söz konusu âyet, *âhâd* haberlerin sika kimselerin nakletmesi şartıyla, hukukî olarak kullanılmasının meşru bir temeli olduğunu gösterir.¹⁸

Sadr'ın yapılan yorumlara itirazları, okuyucuyu, mefhumun şartlı bir cümleden çıkarılamayacağı ile ilgili karmaşık kurallar içine çeker. Humeyni, bu kuralları kullanarak şartlı çıkarımın geçersiz olduğunu ve Hucurât sûresinin 6. âyetinin haber-i vâhidin delil oluşunu desteklemeyeceğini savunur.

Humeyni ilkin reddetmek istediği durumu özetler. (Yalın bir şekilde çağdaş âlimlerden biri diyerek) muârızının ismini vermese de, Humeyni'nin bahsini ettiği görüşler, Sadr'ın görüşleriyle örtüşmektedir. Muhtemeldir ki Humeyni burada Sadr'ı kastetmektedir. Humeyni durumu şöyle hulasa eder:

Çağdaş âlimlerden biri, “Bu âyetteki şartın, haberin fâsık biri tarafından getirilmesine bağlı olduğu açıktır. Şart konusu bizatihi haberdir” demektedir.¹⁹

Delil olarak kullanılan ifadeyi anlamak için söz konusu âyete tekrar bakmamız gerekir.

1- [A: *protasis*/şart cümlesi] “Size bir fâsık haber getirirse, [B: *apodasis*/cevap cümlesi] onu iyice tahkik edin.”

Sadr'a göre *protasis*, konu cümlesinden ve bir şarttan meydana gelir. *Apodasis* de verilen emirden önce şart gerçekleşmiş olmalıdır ki bu emir geçerli olabilsin. Mevzu olur da şart gerçekleşmezse emir etkisiz olur. Söz konusu âyette konu *haberdur*. Ona bağlı olan şart, haberin fâsık tarafından

18 Bkz. Gleave, *Inevitable Doubt*, s. 44-55 ve s. 65-75.

19 Humeyni, *Tehzib*, II, 109.

getirilmesidir. Bir haber olur ve fâsık biri tarafından getirilmezse onun doğruluğunu tahkik etmeyi emretmenin gereği yoktur.

Humeyni bu akıl yürütmeye itiraz eder. Humeyni önce, Sadr'ın muhakemesinin (*protatis/şart* cümlesinin) yani [A]'nın gerçekleşmemiş olduğu, şartlardan sadece birinin var olduğu faraziyesine dayandığını savunur. Haber bir fâsık tarafından getirilmişse, [A yani şart cümlesi] gerçekleşmiş olur veya o başka biri tarafından getirilmişse bu durumda [A şart cümlesi] gerçekleşmemiş demektir. Gerçekte Humeyni mantıklı bir şekilde konuşarak şunu savunur: (*Protatis/Şart* cümlesi) A'nın tamamlanmadığı bir durum vardır. Bir haberi fâsık getirmiş olabilir veya olamaz. Bundan dolayı Sadr'ın kavline göre şöyle zımnî bir akıl yürütme gerçekleşir:

2- [A]“Size bir fâsık haber getirirse, [B] onu iyice tahkik edin.”

Fâsık olmayan biri bir haber getirirse, onu araştırmayın.

Ancak Humeyni'ye göre Allah Teâlâ eşit bir şekilde şunları ima etmektedir.

3- Size bir fâsık haber getirirse, onu iyice tahkik edin.

Fâsık bir kimse bir haber getirmezse, araştıracak bir şey olmadığından, onu araştırmaya da gerek yoktur. Mantıklı bir şekilde, Humeyni bir akıl yürütmeyi diğerine tercih etmenin bir sebebinin olmadığını iddia eder. Bundan dolayı kişi, Allah Teâlâ'nın bu âyetteki maksadını belirlemek için diğer kaynaklara bakmak zorundadır.²⁰ Humeyni, genel *linguistik*/dilsel uygulamanın (örf) gereği olarak, akıl yürütmenin ikinci cümlesinin çok makul olması gerektiğini savunur. Allah'ın bu âyette araştırılmasını mecburi tuttuğu haber, fâsık tarafından getirilen haberdir. Bu âyet, sadece bir fâsık tarafından nakledildiği durumlarda haberin doğruluğunu tahkik etmeyi mecbur kılar. Yine bu âyet, tahkikin mecburi olduğu diğer durumları araştırmaya engel değildir. Netice olarak söz konusu âyet, haber-i vâhidin araştırmadan muaf olduğunu ortaya koymaz.

“Fâsık size bir haber getirdiğinde” kısmının zıddı, “fâsık size bir haber getirmediğinde” dir. Fâsık yerine bir haberin âdil şahıs tarafından getirilme-

20 *Intentionalism* (metnin anlamının yazarın niyetiyle belirlenebileceğini ileri süren teori) hakkında bkz. B. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, (Athens: University of Georgia Press, 1998), s. 38-65.

si hâlinde, bu âyette kişinin böyle bir durumda [o haber hakkında] yargının ne olduğunu bilebileceğine işaret edilmez.²¹

Humeynî teknik dilde, *müşterek dilsel anlayışa* itimat etmeyi savunur. Öyle ki bahse konu olan âyetin konusu, genelde bir haber değil, aksine özeldir bir fâsıkın haberi ve kendisine müracaat edilmek üzere bu konuda getirilen şarttır. Çünkü bir haber getirilmemişse onu tetkike imkân yoktur. (Cevap cümlesi/*Apodasis*) [B] deki “araştırın” şeklindeki emir, fâsık bir haber getirirse [A] şartı gerçekleşmemişse kaçınılmaz bir şekilde düşer. Humeynî bu tür şartlı cümleyi ([A] şartı gerçekleştiğinde [B]’nin de işlevsel olmasının zorunluluğunu *eş-şartü’l-muhakkik li’l-mevzu’* (bir konuyu doğrulamaya yarayan şart) tabirini kullanarak ifade eder. Böyle cümleler çıkarıma (istinbât) izin vermez. Çünkü [B] (*apodasis/cevap cümlesi*) şartındaki emir, [A]’nın (*protatis/şart cümlesi*) gerçekleşmesine bağlıdır. Şayet şart cümlesi [A] mevcut değilse, mantıken cevap cümlesi [B] inkâr edilemez. Şu halde Humeynî aşağıda yer alan tablo 1’de gösterildiği gibi iki çeşit şart cümlesi olduğunu savunur:

Tablo 1:

Tür	Teknik adı	Örnek	Çıkarıma izin verip vermediği
1	<i>eş-Şartü gayr-i muhakkik li’l-mevzu</i> ²²	Boşadığınız eşiniz hamile ise onun nafakasını sağlayınız.	Evet izin verir, yani bu durumda boşadığınız eşiniz hamile değilse onun nafakasını yüklenmenize gerek yoktur.
2	<i>eş-Şartü muhakkik li’l-mevzu</i> ²³	Bir oğul lütfedilirse onu sünnet ettireceğim.	Hayır, izin vermez.

21 Humeynî, *Tehzib*, II,109.

22 Verilen örnekten hareketle bu ifade şu şekilde açıklanabilir: Konuyu bizâti etkilemeyen ve bir kural gibi işleyen şart.

23 Konuyu bizâti etkileyen şart, yani konunun gerçekleşmesi, şartın oluşmasına bağlı olan şart türü, bir bakıma şartlı nezir.

Şartın birinci ve ikinci türünde ortaya çıkan problem, *Size bir fâsik haber getirirse onu iyice tahkik edin.* [emrine] aittir. Humeyni *sağduyuya dayalı dilsel kullanımdan* (örf) ve âyetin açık anlamından delil getirerek bu âyetin şartın ikinci tipi olduğunu savunur. Tıpkı oğlu olmayan kimsenin mevcut olmayan çocuğunu sünnet ettiremeyeceği gibi, bir kimse de gelmemiş bir haberi tahkik edemez. Bundan dolayı söz konusu âyet çıkarıma müsaade etmez. Belki bu nokta, Sadr'ın da delilini âyetin zahiri manâsına dayandırdığını anlamaya yardımcı olur.²⁴

Humeyni daha da ileri giderek şöyle der: “Bir kimse bu âyetin kesinlikle şartın ikinci tipi olduğunu kabul etmese bile o, söz konusu âyetin ikinci tip şart olma ihtimalini kabul etmelidir.” İkinci tip şart mümkünse, o zaman birinci tip şart cümlesi gerçekleşmeyebilir. Bundan dolayı kişi, haber-i vâhidin hücciyeti kadar önemli olan -sadece bu âyete dayanarak hukuku çığnemedi kabul edilemez bir risk almaktadır.”²⁵

Humeyni'nin tahlili Sadr'ın yaptığı analizden daha karmaşık ise de Hü'î'nin tartışması daha da karmaşıktır. Hü'î önce yapılan itirazı ele alır. Ona göre de cevap cümlesindeki emrin makul ve mantıklı olması için, şart cümlesindeki şartın gerçekleşmesi lazımdır. Hü'î bunu *eş-şart-müsevvik li'l-mevzu'* veya *eş-şart müsevvik li'l-beyân* diye nitelendirmektedir. (Konuya sevk eden şart, Humeyni'nin konuyu gerçekleştiren şart tabiriyle aynıdır.) Hü'î'nin bu itiraza karşı ileri sürdüğü delil, şartlı önerme ve onların şartlı çıkarımlarla alâkasının fonksiyonel ve daha ayrıntılı analizini içerir.

Hü'î, akıl ve mantığın tek başına şartlı önermeyi anlamamızı sağlayamayacağını iddia eder. Bu yüzden herhangi bir çıkarımın meşruiyeti akıl veya mantıktan elde edilir. Herhangi bir tahlilde sözün bağlamının da rolü vardır. Şu örneği düşünelim:

(4) Zeyd gelirse ona misafirperverlik göster.

Böyle şartlı bir önermenin mantıki analizi, Zeyd'in gelişinin kendisine misafirperverlik gösterme emrine sebep olduğunu gösterir. Tabii ki Zeyd

24 Birinin, muarızını (muhalifini) aşırı yorum (te'vil) ile suçlaması, bu tür münazaralarda yaygın bir durumdur. O, Calder'in Kur'an metninin yardımcı yapıları (meselâ kelimeleri doğru kullanma/orthology, kelime hazinesi/lexis, nahiv/syntax, söz ve belâğat sanatı/rhetoric, sembol ve kinaye/allegory gibi) karşı bir ölçüsünü tasnif ettiğini temsil eder. Ayrıca bkz. N. Calder, “Tafsir from Taberi to Ibn Kathir: Problems in the Description of Genre, Illustrated with reference to the story of Abraham”, *Approaches to the Qur'an*, G. Hawting ve A. A. Sharif (eds.) (London: 1993), s. 101-140.

25 İlet burada ihtiyat mantığına göre işlemektedir. Bu konuda bkz. Gleave, *Inevitable Doupt*, s. 105-112.

gelmezse, o mevcut olmadığı için, ona saygı ve misafirperverlik göstermek imkânsızdır. Hü'î, okuyucularından (daha doğrusu [o anda hitap ettiği] dinleyicilerinden) bu şartlı önermenin, efendi tarafından hizmetçisine söylendiğini düşünmelerini ister. Bir kimse bunun gibi bağlamsal parça bilgiyle mantiki tahlilinin kâfi olmadığı sonucuna varabilir. Efendi, kölesinden Zeyd'e misafirperverlik göstermesi gerektiğinin yegâne sebebi olarak misafirin gelmesi olduğunu söylemiyor; daha ziyade o, hizmetçisine, genel olarak Zeyd'in gelmesine neden olmayı emrediyor. Daha ziyade efendi, hizmetçisinden Zeyd'e genelde misafirperverlik göstermesini emrediyor. Zeyd'in gelmesi, hizmetçiye emri yerine getirme fırsatı verecektir. Kısaca efendi -ister gelsin ister gelmesin- Zeyd'in misafirperverliğe değer olduğunu söylemektedir.

Bir kimse Zeyd'in emrin verildiği günde gelmediğini düşünse, hizmetçi istihfaf ve iğrenme ile mesaja karşılık vermekte haklı olamazdı. Hizmetçi efendisinin kendisine, ancak Zeyd geldiğinde misafirperverlik göstermeyi emrettiğini savunamaz. Çünkü o gelmedi, ama bir mesaj gönderdi. Bu durumda emrin zıddına başvurulur. (Yani Zeyd'e misafirperverlik göstermek). Efendinin hizmetçisine söylediği sözün bağlamı, hizmetçinin misafirperverliğinin Zeyd'in gelmesine bağlı olduğuna çıkarımda bulunmamıza imkân sağlamaz. O hâlde burada bağlam, bizim çıkarımda bulunmamıza ve tümevarıma gitmemizde bir rol oynamaktadır. Görünüşe göre bu örnek ve bağlamla alâkalı araştırma, Humeyni gibi, "Hucurât sûresinin 6. âyetinin, haber-i vâhidin hücciyetini ortaya koymadığını" savunanları destekler.

Tablo 2:

Örnek	Hucurât, 49/6
Zeyd gelirse ona misafirperverlik göster.	"Fâsığın biri size bir haber getirirse onu araştırın!"
Zeyde misafirperverlik göstermek sadece onun gelmesine bağlı olmayıp Zeyd'in sahip olduğu bazı niteliklerle de irtibatlıdır.	Bununla beraber bir haberi tahkik etmek sadece onun bir fâsık tarafından getirilmiş olmasına bağlı olmayıp, haberdeki bazı unsurlara da bağlıdır (yani haber-i vâhidin konumu).
Bu sebeple Zeyd'in gelme olayı gerçekleşmezse kişi yine de böyle bir davranışla emredilmiştir; öyle ki Zeyd gelecek olursa ona misafirperverlik gösterilmelidir.	Eğer bir haberi fâsık bir kimse değil de başka biri getirirse bu durumda da kişi onu araştırmakla emredilmiştir.

Burada amaç, söz konusu âyetin haber-i vâhidi tahkik etmeyi desteklediğini ispat etmek olmayıp âyetin muhtemel bir yorumunu göstermektir. Hû'î bunun farkındadır; ancak bundan rahatsız değildir. O, sadece bizim çıkarımı anlamamızda bağlamın bir rolü olduğunu kabul ettirmekle ilgilenir. Gerçekte o, âyetteki şartlı önermenin, Zeyd ile ilgili örnekten ve kölenin misafirperverliğinden biraz daha karmaşık bir önerme türü olduğunu savunmayı sürdürür. Onun vermiş olduğu aşağıdaki örneği düşünelim.

5) Eğer Allah sana bir çocuk lütfederse ve çocuk erkek olursa onu sünnet ettir.

Bu örnekte şart cümlesi iki unsurdan müteşekkildir:

- a) Allah sana çocuk verirse,
- b) Çocuk erkek olursa.

Cevap cümlesindeki emri gerçekleştirebilmek için şartın her iki unsurunun da gerçekleşmiş olması lazımdır. Yani, bu kişinin bir çocuğu olmalı ve o erkek olmalıdır. Böyle bir durumda şartın iki unsurdan oluştuğu ve cevabın (cevap cümlesi/*apodasis*) yerine gelmesi için her iki şartın da gerçekleşmesinin gerektiği gibi bir anlam ortaya çıkabilirse de buradan hiçbir çıkarım elde edilmez. Bu tür şartlı önermeler *eş-şartu'l-müsevvik li'l-beyân diye* ifade edilir. Hû'î'nin aşağıda verdiği müteakip örnekte ise bu durum farklıdır.

6) Zeyd gelirse ve o sarık takmışsa ona misafirperverlik göster.

Bu durumda benzer şekilde şart cümlesi iki unsurdan oluşur:

- a) Zeyd'in gelmesi,
- b) Onun sarık takmış olması.

Emrin yerine getirilmesi ve cevap cümlesindeki emrin anlamlı olabilmesi için ilk unsurun (yani şartın) gerçekleşmesi lazımdır. (Kişi, Zeyd gelmediği takdirde, ona misafirperverlik gösteremez.) Bu anlamda, önermenin ilk kısmı *müsevvik li'l- beyân'dır* ve çıkarıma izin vermez. Bununla beraber ikinci kısım bu yapıda değildir. Eğer Zeyd gelir ve başı açık olursa o zaman ona misafirperverlik gösterilmemesi gerektiği sonucu (istinbat) çıkarılabilir. Şart cümlesinin ikinci kısmı *müsevvik li'l-beyân* değildir. Hû'î'ye göre bu durum, iki farklı mantiki ilişkinin, cevap cümlesiyle şart cümlesinin iki kısmı

arasında var olduğunu gösterir. İkinci kısım imaya izin verir (eğer Zeyd gelirse ve o sarık takmamışsa o takdirde kişinin ona saygı göstermesi gerekmez).

Bununla beraber şartlı önermenin mantıklı muhtemel yorumu, onu çok inandırıcı yapmaz. Bu yüzden kişi bağlama bakma ihtiyacı duyar. Eğer kişi, bu ifadeyi efendinin hizmetçisine sarf ettiğini düşünürse derhal sonuç çıkarır. Hü'î burada, çıkarımın geçerli olduğunu savunur. Efendi cümleye anlamsız bir şart ilave etseydi, “Zeyd gelirse ve sarık takmış olursa” gibi bir şey demiş olurdu. Bu problemsiz olarak kabul edilir. Hakikaten o, şartlı önermenin en makul yorumudur. Efendi hizmetçisine, Zeyd’e karşı misafirperverlik göstermesinin Zeyd’in sarık takmış olması şartına bağlı olduğunu söylemektedir. Hü'î, Humeyni’den daha karmaşık bir şartlı önerme tipolojisi çizmiştir (ki bu tipolojiler iki kategoriye ayrılır).

Tablo 3:

Tür 1	Teknik adı	Örnek	Çıkarıma izin verip vermediği
Şart cümlesinin tek bir unsurdan oluştuğu önerme	<i>Müsevvik li'l-beyân</i> [tablo 1'deki tip 1]	Eğer bir oğlum olursa onu sünnet ettireceğim.	Hayır, vermez.
	<i>Gayr-i müsevvik li'l-beyân</i> [tablo 1'deki tip 2]	Zeyd gelirse fakire bir dirhem vereceğim.	Evet, verir.

Tablo 4:

Tip 2	Teknik adı	Örnek	Çıkarıma izin verip vermediği
Şart cümlesinin iki unsurdan oluştuğu önerme	Her iki unsur da <i>Müsevvik li'l-beyân</i> dir.	Eğer Allah size bir çocuk lütfederse ve çocuk erkek olursa o zaman onu sünnet ettirin!	Hayır
	Unsurlardan biri <i>müsevvik li'l-beyân</i> olup diğeri değildir.	Zeyd gelir ve başına sarık sarmış olursa ona misafirperverlik göster!	Evet, fakat sadece <i>müsevvik li'l-beyân</i> olmayan unsura izin verir: Saygı.

Hû'î bu tipolojiye -bizi burada ilgilendirmeyen- başka unsurlar da ekler. Onu meşgul eden mesele, Hucurât sûresinin 6. âyetinin nasıl sınıflandırılacağıdır.

“Fâsık, bir haber getirse onu tahkik edin.”

O, tahlil edebilmek için bu âyetin şöyle formüle edilebileceğini savunur:

7) Eğer (a) Birisi size bir haber getirse ve o kişi de fâsık ise; (b) O zaman haberi tahkik edin.

A maddesine göre şart cümlesi *müsevvik li'l-beyândır* ve hiçbir çıkarım mantiken mümkün değildir.

B maddesine gelince, çıkarım mantiken mümkündür. Çıkarım burada şöyle oluşur:

8) Eğer: (a) Biri size bir haber getirirse ve (b) o şahıs fâsık değilse bu haberi tahkik etmenize lüzüm yoktur.

Bu durumda böyle bir çıkarım -mümkün olmakla birlikte- acaba makul müdür? Hû'î bu noktada bağlamın bir karara varmayı mümkün kılacağını savunur. Söz konusu âyet, Allah Teâlâ'dan bütün insanlığa bir emirdir (Bu emir, efendisinin köleye emrinden farklı değildir). Eğer Allah, fâsık bir kimse tarafından getirilen haberi, özel bir şekilde, iyice tahkik etme mecburiyetini ifade etmek istemeseydi, bu takdirde O, bu unsura âyette yer vermesinin sebebi anlaşılmazdı, değil mi? Allah niçin “Size fâsık biri, bir haber getirdiğinde onu iyice araştırın” dememiştir? Bu soruya ikna edici bir cevap bulunamadığı için söz konusu çıkarım, Allah'ın kullarına verdiği bir emri ihtiva eden âyetin bağlamına dayanarak yapılan en makul yorum olur.

Gerekçesi daha kompleks ve karmaşık olsa da özü itibarıyla Hû'î Sadr'la aynı şeyi savunmaktadır. Hû'î'ye göre (Sadr'da olduğu gibi) sadedinde olduğumuz âyet, haber-i vâhidin hücciyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu âyet, hukukî bir şekilde meşru bir eyleme temel olarak alma hususunda, haber-i vâhidi kullanmaya yürürlükte olan bir izni içermektedir.

Emrin Münasebeti

Humeynî, mantıkî gerekçelerle *mefhum-u şarta* dayalı yoruma itiraz etmiştir. O ayrıca mefhum-u şarta dayalı yorumun, âyetin devamında Allah Teâlâ tarafından verilen bilgiyi dikkate almadığını ileri sürmüştür.

“Fâsık size bir haber getirirse bilgisizlik sebebiyle başkalarına zarar vermemek için onu iyice tahkik edin.”

Fâsık bir kimsenin getirdiği bir haberi iyice tahkik etmenin gerekçesi (*illet*), bahsi geçen âyete göre bu haber sebebiyle başkalarına zarar verme ihtimalidir. Bu zarar bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. (Kişi meselenin iç-yüzünü bilmemektedir ve fâsiğın haberini güvenilir diye almaktadır). Teknik açıdan fâsiğın haberi ilim ifade etmez. İlmin olmaması iyice araştırma emrinin altında yatan sebeptir.☞

Genel olarak kabul edildiği üzere, haber-i vâhid ne dinleyene ne de okuyucuya bu yolla gelen haberin muhtevasının doğru olduğuna ilişkin bir ilim verir. O daha ziyade, gerçek bir haber olduğuna dair sadece bir zan veya şüphe doğurur. Humeynî’ye göre, bahse konu olan âyet, fâsiğın haberinin araştırılma sebebinin âyetin devamında ifade edilen bilgisizlik sebebiyle başkalarına zarar verme ihtimali olduğunu vurguluyorsa, bu takdirde bahse konu olan âyet, haber-i vâhidin âdil bir râvi tarafından nakledilmiş olması durumunu da kapsar. (Çünkü âdil kişinin naklettiği haber-i vâhid de haberi işitenin zihninde bir bilgi meydana getirmez).

Kıyas yoluyla, muhtevası itibariyle bilgi ihtiva etmediği için fâsık birinin haberinin tahkik edilmesi gerekiyorsa, bu durumda âdil birinin haberi de tahkik edilmek zorundadır. Oysa Humeynî bu kıyasın “kesin bir şekilde” muteber olduğunu ileri sürmez; bu kıyas kesin olarak değil muhtemelen geçerlidir. Bu sebeple bu kıyas, Sadr’ın, Hû’î’nin ve diğerlerinin mefhûm-i şartla ilgili çıkarımlarında haklı olma ihtimalini azaltır. Humeynî’nin söylediği gibi:

İstidlâl (haber-i âdil’in delile dayalı bir âmil olmadığı hâlde tahkik edilmesine gerek olmadığı), âyetin son kısmında zikredilen “gerekçe-

26 İlet, *ta’lîl* gibi kıyasla ilgili terimleri kullanmak dikkate değerdir. Çünkü Şii alimler ısrarla kıyası reddederler. Öyle görünüyor ki kıyasla ilgili terimler Şii hukuk teorisinde kaçınılmaz bir unsurdur.

nin (illet) genel oluşu”na zıttır. Cehalet, “gerçeğin bilgisinden mahrum oluş” diye tanımlanır. Bu hususiyet, hem fasığın haberinde hem de âdil râvinin haberinde müşterektir. Bu sebeple bu âyeti muhakeme ve onun açık ve karmaşık olmayan anlamı, her iki sınıf haberin de tahkik edilmesini gerektirir.²⁷

Sunumu kendisine ait olsa da Humeyni'nin tartışma yöntemi orjinal değildi. Bu ispat yöntemi, önceki yazarlar tarafından kendi usûl-i fıkıh eserlerinde ileri sürülmüş (ve genel olarak reddedilmiş)tü. Sadr, özetle Humeyni tarafından belirtilen akıl yürütmeye dair, üç şekilde aksini ispat ve çürütmeyi ele alıp müzakere eder.²⁸ İlki, bu görüş bizatihi bir çıkarıma dayanır. Fâsıkın haberinin yol açtığı bilgisizlik sebebiyle ortaya çıkan sonuç, onu tahkik etmek suretiyle düzeltilmelidir. Yani cehaletin iki nevine söz konusu iki haber türünün (fâsıkın haberi, âdilin haberi) yol açtığına dair bir faraziye vardır. Bu iki tür bilgisizlik (cehalet) de aynı şekilde tahkik edilerek ortadan kaldırılabilir. Bu ispatlanmamıştır.²⁹

İkinci görüşe göre, haber-i vâhid kesin bir şekilde bilgisizlik getirmez. Kuşkusuz o, haberin içerdiği gerçeğin bilgisini de hâsıl etmez. Bununla beraber haber-i vâhidin meşru bir eylem için temel oluşturabileceği ispat edilebilirse, o takdirde kişinin “gerçeği konuştuğu” fiiliyatta doğrulanır olmalıdır. Eğer durum böyle ise onun haklı olduğu ve doğrulandığı bilinmelidir. Nâi ni'ye atfedilen bu delil, şu şekilde de ifade edilebilir: Kişi, haber-i vâhidin muhtevasının doğru olduğundan emin olmamasına rağmen, haber-i vâhid konusunda doğru bir usul takip ettiğinden emin olabilir. Sözü edilen haber-i vâhid bu yüzden usul bakımından bir kesinlik ortaya koyar. Sadr, Na'ini'den şöyle bir alıntı yapar:

Âyetin vurgusu, haber-i vâhidin delile dayanan bir kuvvet tesis etmesidir. Haber-i vâhidin delile dayanan bir kuvvetinin anlamı şudur: (Bazı durumlarda) haber-i vâhidi bir gerçek olarak değerlendirmenin meşru yolları bulunmaktadır.³⁰

27 Humeyni, *Tehzîb*, II, 112.

28 Sadr, *Dürûs*, II, 154-145.

29 Humeyni bu aksini ispata, cehaletin tiplere bölünemez genel bir terim olduğunu iddia ederek karşı çıkar.

30 Muhammad Hüseyin el-Nâini, *Fevâidü'l-usûl*, (Tahran: 1953), III,172; Sadr, *Dürûs*, II, 155.

Haber-i vâhid, eyleme meşru bir temel ise o zaman kişiye haber-i vâhidin -sanki o gerçekmiş gibi- verdiği mesaja göre hareket etmesine müsaade edilmelidir. Bu onun kesin ve verdiği haberin içeriğinin doğru olduğu anlamına gelmez; aksine, kişinin sanki bu haber doğruymuş gibi hareket etmesinde haklı olabileceğini ifade eder. Bu sebeple bu uygulamanın meşruiyeti ilmidir ve dolayısıyla o, haber-i vâhidin tahkik edilmesi için gerekçeye hamledilen (hariç anlamındaki) *illâ* edatından etkilenmez.³¹

Üçüncüsü *cehalet* kelimesi, bilgisizliğe, münhasıran bir referansı gerektirmez. Âyetin bağlamından (ve Sadr bu noktada destek almak amacıyla Horâsânî'den alıntıda bulunur)³² öyle görünüyor ki bunun anlamı, idraksizliktir (*sefâhe*). Bundan dolayı âyetin asıl anlamı, “Bir fâsik size haber getirirse, onu, başka kimselere idraksizliğiniz yüzünden zarar vermemek için iyice araştırın” demektir. Bir fâsığın sözünü doğruluk bakımından araştırmadan kabul edip onun peşinden gitmekten daha aptalca ne olabilir?

Gerçekte Humeynî, *umum-u ta'lile/akıl yürütmeye yönelik* bu itirazların herbirini ele alır. O, bu araştırma yöntemlerinin, öğrenme hakkında tanınmış bir geleneğinin parçaları olduğunu gösterir. Tebliğimi Humeynî'nin Sadr'ın kendisine yönelik itirazlarına karşı çıkışlarıyla doldurmak istemiyorum. Humeynî, Hucurât sûresinin 6. âyetinin şartlı-zımnî okunmasına itiraz etmektedir.³³ Durumun karmaşıklığı zihni safsatayı yeterince ispat etmektedir.

Hü'î'nin *umûm-u ta'lil* itirazını sunumu, benzer şekilde karışıktır. Ancak *mefhûm-u şartta* olduğu gibi, onun yaklaşımı çağdaşlarının yaklaşımından daha karmaşık ve ince ayrıntılıdır.³⁴

1- Hü'î, burada Horasânî'nin vurgusunun *cehalet*in bilgisizlik anlamına gelmediği üzerine olduğunu düşünür. Oysa açıktır ki muhtevasını araştırmadan fâsığın haberi ile amel etmek aptallık olarak adalandırılabilir; ancak

31 Humeynî, kişinin bir haber üzerine hareket edebileceğini bilmesiyle, haber doğruymuş gibi davranması arasında bir hayli fark olduğunu savunur. Bu ikisi arasını ayırmak mukallidler için pek az bir fark anlamına gelirken, fakihler için “bilme ile haber doğruymuş gibi davranma”, kullanma noktasında son derece önemli bir kabiliyettir. Bkz. Humeynî, *Tehzib*, II, 116.

32 Mahmut Kâzım el-Horasânî, *Kifâyetü'l-ustûl*, (Kum: 1415), s. 340-341; Sadr, *Dürûs*, II, 156.

33 Humeynî sözlüklerde herhangi bir kaydın olmadığını ileri sürer veya cehâletle (aptallık anlamına gelir) ilgili diğer çalışmalar. Cehâlet terimi daima “bilgi yokluğu” anlamına gelir.

34 Bkz. 27-29 ve 31 vd. dipnotlar.

âdil kimsenin haberi üzerine amel etmenin aynı şekilde tanımlanabileceği açık değildir. Gerçekte o, âdil kimselerin haberlerine günlük hayatta, şeriatin (dinî hukuk) kapsamı dışında kalan alanlarda uyulduğunu savunur. Âdil kimsenin haberine uymak aşıkârdır ki aptalca bir hareket değildir. Hâlbuki fâsiğın haberine uymak böyledir. Bu [delil] Humeyni'nin itirazının gücünü azaltır. Cehaleti sanki bilgisizlikten herhangi bir şeymiş gibi değerlendirmek, söz konusu âyetin akl-ı selime uygun yorumuna zıttır.³⁵

2- Hü'î, doğrudan umûm-u ta'lil itirazıyla ilgilenir. Kişi âyetin bağlamından hareketle cehaletin bilgiden mahrumiyet olduğunu ve dahası o, bilgiden mahrum oluşun, tahkiki gerçekleştirmek için bir sebep (*illet*) olduğunu kabul etse de, bu âyetin haber-i vâhidin delil olduğu [görüşünü] desteklediğini müdafaa etmek hâla mümkündür. Şu örneği düşün:

9) Bu bir narsa, onu yeme! Çünkü o ekşidir.

Bu cümleden çıkarılan genel illet, kişinin ekşi şeyleri yememesidir. Sadedinde olduğumuz âyetin çıkarımı, (hem şart cümlesinin hem de cevap cümlesinin olumsuz oluşu) şöyledir:

10) Bu nar değilse onu ye!

Bu şartlarda böyle bir çıkarım, illete zıt olduğu için açık bir şekilde geçersizdir. İlet, kastedilen anlam (mefhûm) üzerinde etkilidir. [Buna göre] nardan başka yiyecekler de ekşi olabilir ve onlar da yenmemelidir. Humeyni ve onun gibi düşünenler, Hucurât sûresinin 6. âyetinin 10. maddede verdiğimiz kıyasa benzediğini iddia etmeye teşebbüs ediyorlar. Fâsık bir kimseden gelen haberin delil olarak alınmaya uygun olabilmesi için evvela tahkiki gerekir. Bu emrin muhakamesi, onun ilim hâsıl etmeyeceği

35 Pek çok âlim klasik İslâm irfanında (bilhassa fıkıhla ilgili sahada) orjinal olmayan tanımlamayı eleştirmeye son zamanlarda teşebbüs etmişlerdir. Bkz. W. Hallak, "Usûlü'l-fikh: Beyond Tradation", *Journal of Islamic Studies*, (1992), XXXII, 172-202. Orjinal olmama suçlamasıyla ilgili farklı bir eleştiri için bkz. N. Calder, "The Ukûd rasm al-muftî of Ibn 'Abidin", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (2000), LXIII, 215-228. Klasik hukûkî metinlerde orjinalliğin olmadığı şeklindeki yanlış algı, *taklîd* terimi ile özetlenmiştir. Bu konuda Calder şöyle der: "Batının anlamakta güçlük çektiği husus da budur: *Taklîd*. Taklid terimi Batı ilmindeki körü körüne teslimiyetten farklı olarak bir otorite hakkında daha fazla doğru bilgi sahibi olmak anlamındadır". (Calder, *Uqûd*, s. 217). Genel tabirlerle ifade edersek Calder'in farkına vardığı orjinallik, geleneksel kanunla ilgili söylemin yeniden formüle edilmesinden gelebilir. Hallak, klasik eserlerde orjinalliği bir hediye olarak görmeyi tercih eder; ancak bu, sayısız bir şekilde Batılı âlimlerce ihmal edilmiştir.

sonucunu verir. İlim hâsıl etmeyen diğer haberler de bu sebeple tahkik edilmek zorundadır.

Bununla beraber Hû'î, sözkonusu âyetin kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiğini savunur.

Eğer bir fâsık size haber getirirse bilgisizlik sebebiyle başkalarına zarar vermemek için onu araştırın ve yaptığınızdan kesinlikle tevbe edin!

Bu âyette ifade edilen bilgisizliğe dayalı eylem türü, o hâlde tövbeyi gerektiren türdür. Hû'î'ye kalan soru, kendisiyle amel edilirse, haber-i vâhidin sebep olduğu bilgisizlik türünün tövbe etmeyi gerektirip gerektirmeyeceğidir. Hû'î bunun tövbe gerektirmeyeceğini düşünür.

Bu durumu ispat etmek için Hû'î daha fazla örnek vermeye yönelir.

11) Bir adam bir yemin eder ve sonra anlar ki bunu yerine getirmek kendisini *şeriatı* ihlal etmeye sevk edecek. Bu sebeple yeminini yerine getirmez.

12) Bir adam bir yemin eder, ancak bunu yerine getirmek *şeriat*a muhalif değildir. Bununla birlikte ihmali ve inatçılığı sebebiyle o yeminini yerine getirmekte başarısız olur.

Hû'î her iki durumda da többenin gerekip gerekmeyeceğini sorar. Başka bir yerde açıklanan hukukî anlayışa dayanan cevabı, her ikisine de bir tür kefaret gerektiğidir. Bununla birlikte yemini *şeriat*a uygun olduğu hâlde onu yerine getirmeyenin (11. maddede anlatılan kimsenin) ödeyeceği kefaret, ikincisinden (12. maddede anlatılandan) daha az olacaktır. Çünkü ilk kişi yeminini yerine getirmeyerek *şeriat*ın emrini ihlal etmiştir. Ancak o suçlanılmaz, çünkü o bunu *şeriat*ın bu konudaki emrini bilmeden ihlalde bulunmuştur. Bununla beraber ikinci kişi suçlanabilir; zira onun günahı bir müslüman olarak vazifelerini bilmeyerek ihmal etmesidir.

Hû'î, yoğun ve zor bir nesir [üslûbu] kullanarak devam eder ve şöyle bir iddiada bulunur: Söz konusu âyette yer alan (yaptıklarınızdan dolayı tövbe ediniz şeklindeki) son unsur, açıkça ikinci kişinin isyanından kaynaklanan ciddi bir tövbe çeşidine işaret etmektedir. (Yani o, Şâri'ye karşı vazifelerini iradî olarak ihmal etmiştir). Haber-i vâhidin delil oluşu (bü-tün âlimlerin kabul ettiği gibi) geçerli bir prensip ise ve bazı aksiliklerle

birlikte, haber-i vahide tâbi olmak bir tür zarara yol açabilir. Bu takdirde (kasdi olmayan ihmal) suçu sebebiyle 11. maddede anlatılan kişi de kıyasen aynı hükme tâbidir, ancak 12. maddede anlatılan kişi böyle değildir. Bununla beraber, haber-i vâhid fâsık bir râvi tarafından nakledilirse amele bir temel olarak kullanılır. Bu takdirde zararla neticelenmesi sebebiyle herhangi bir suçlama kıyasıdır; (iradi/kasdi ihmal yüzünden) 12. maddede söz konusu edilen kişi gibi bu da benzer bir hatadan dolayı sorumlu tutulur.

Neticede Hü'î'nin âyetin anlamı hakkındaki yorumu, şu şekilde özetlenebilir: Âdil bir râvi tarafından nakledilen haber-i vâhide uyulduğu için bir zarar doğabilirse de, bu tövbeyi gerektiren bir ihlal değildir. Âyet, net bir şekilde, sadece kişi fâsığın haberine uyduğunda (o tek kişinin rivâyeti veya kitlesel rivâyet/mütevâtir olabilir) bu tür bir tövbenin gerektiğini ifade etmektedir. Âdil olsa da tek râvinin rivâyetinden elde edilen bilgi, rivâyetin muhtevası itibariyle gerçeğin bilgisi değildir (zannî olarak kalır). Daha ziyade bu, delile dayalı hukukî kurallardan bir çıkarımla alâkalı olarak şeriatın hükümlerine riayet eden kişinin bir bilgisidir. (Bunun için Hü'î *ilmen bi't-ta'âbüd* veya *ilmen ta'abbüdiyyen* terimlerini kullanır.

Sonuç

Bu makalede açıklanan “haber-i vâhidle amel etme meselesi”yle ilgili tartışmalar, modern Şii hadis münâzaralarının, kesin bir orjinalitesinin olmadığına delil olarak görülebilir. Araştırmanın tesbit edilen yöntemi ve soru kaynakları, klasik Şii bilim ve irfanın sınırları içinde tasarlanmıştır. Bununla beraber her âlimin sunumu ferdidir ve zaman içinde herbiri, varolan, hem yeni hem de ilmî fikirler için gerekçeler kullanıyor olarak görülebilir. Âlimler kendi orjinalliklerini, bazı araştırma yöntemlerini inceleyerek ve önceden düşünülen, geçersiz ve reddedilen görüşleri ortaya çıkararak tanıtırlar. Modern döneme -az bir değişiklikle veya hiç değiştirmeden- taşınmış olan klasik hukuk

tartışmalarının karakteristiğinin bu olduğu savunulabilir. Kur'an metinlerinde bulunan özel kelimelerin hukuki ilişkisine dolaylı bir dikkat ve şeriat çalışmaları için onların mümkün çıkarımları hakkındaki hipotezlere ilgi, araştırmacıyı hadis [ilmiyle] ilgili Şii söylemin modern dönem öncesi ve modern dönem şeklindeki bölünmeyi tanımaya teşvik etmez. Bu tür tartışmalar, modern İslami söylemin, çoğunlukla, klasik öğrenme usullerinin sürdürülmesini temsil ettiğini gösterir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, belli başlı Şii entellüktüeller tefsir, fıkıh, usul ve ricâl ilmi gibi geleneksel ve kapsamlı türlere uygun çalışmalar vücuda getirmeye ilgilendirir.

Bu, daha önce görülmemiş fikirlerin ortaya çıkmadığı anlamına gelmez. Meselâ Humeyni'nin *velayet-i fakih doktrinini* temsil etmesi, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Ömer b. Hanzala tarafından nakledilen vekalet verme ile ilgili meşhur raporunun anlamının yeniden okunup değerlendirilmesi temeline dayanır. Bununla birlikte bu yeniden okuma, fıkıh çalışmasının sınırları içinde, rahatlıkla uygun olan yeni bir çalışmada bulunabilir (*büyu'*/alış-veriş kitabı gibi).³⁶ Yani dinî telif türünün, modern Şii dinî yazılarının herhangi bir değerlendirmesinden mahrum olduğunu iddia etmiyorum. [Meselâ] Dr. Ali Şeriati'nin seçmeci ve nasihatlar ihtiva eden telifâtı, "modern" veya ilham kaynağı bakımından "Batılı" terimleriyle ifade edilebilecek (gazete makaleleri vasıtasıyla tanıtılan dinî sahadan) farklı ve genel özellikler gösterir.³⁷ Humeyni'nin kendisi *Velâyet-i fakih: Hükümet-i İslâmî*³⁸ adlı eserinde siyasi fıkıh türünü canlandırmıştır.

Bununla birlikte burada tahlil edilen fikrî mücadeleler, en ince ayrıntılarıyla, modern Şii dinî irfanının tipik örnekleridir. Mesele, hukukî faydalarla ilgili olup -kesin bir şekilde konuşmak gerekirse- onun güvenirliliği sorunu değildir. Arzulanan şey, Kur'ân'ın delil olan metnini

36 Bkz. Humeyni, *Kitâbü'l-Bey*, (Necef: 1391), c. V; O, Calder'in kitabı "*Accommodation and Revolution*" da yaptığı analizler için temel oluşturur.

37 Şeriati'nin Batılı söylem biçimlerinden etkilenmesi hakkında bkz. B. Hanson, "The 'Wesoxification' of Iran, Depiction and Realities of Behrangî, Ali Ahmad and Shari'ati", *International Journal of Middle East Studies*, (1983), XV s. 1-23.

38 Humeyni, *Velâyet-i fakih: Hükümet-i İslâmî*, (Tahran: 1978).

yorumlayarak kullanımı haklı çıkarmaktır. Bu, hadislerin ilahî hukukun ilmi sunumu için zorunlu olduğu inancından kaynaklanmaktadır. İsnadı sahih olsa bile *haber-i vâhid*in tarihî doğruluk bakımından kesinlik ifade etmeyeceğini dile getiren eserlere karşı bir kabul vardır. Mamafih âhad haberler, kati olarak doğru olmasalar da, hukukla ilgili bilgi ihtiva ederler. Tarihi otantiklikle ve bazı artçı eylemlerle alâkalı olarak hem oryantalistler³⁹ hem de Sünnî modernistler, bilimsel terimlerle isnad müessesesini savunmada, modern Şii entellektüellerin tartışmalarından tamamen mahrumdur. Sadr, Humeyni ve Hü'î gibi Şii yazarlar, nisbeten modernizm saldırısına maruz kalmamış, tarihî pozitivizm tarafından rahatsız edilmemişlerdir. Bu olgu hakkındaki tartışmalar, daha az titiz veya daha sıkı değildir. Mesele şudur: Söz konusu fikir mücadelelerinin parametreleri, herhangi bir modern entellektüel incelemeden daha fazla klasik geleneğe bağlıdır.

Kaynakça

- Brown, D.W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Calder, N. "Accommodation and Revolution in Imam Shi'î Jurisprudence: Khumaynî and Classical Tradation", *Middle East Studies*, (1982), XVIII.
- , "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imâm'î- Shi'î Theory of İjtihad", *Studia Islamica*, (1989), LXX, s. 57-78.
- Calder, N. "Tafsîr from Taberî to Ibn Kathîr: Problems in the Description of Genre, illustrated with reference to the story of Abraham", *Approaches to the Qur'an*, edit: G. Hawting ve A. A. Sharif (London: 1993), s. 101-140.
- Calder, N. "The Uqûd rasm al-muftî of Ibn Abidîn", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (2000), LXIII, s. 215-228.

39 Oryantalist fikirlerin bir özeti ve eleştirisi için bkz. W. Hallaq, "The Autheneticity of Probhetic Hadith: a Pseudo-Problem", *Studia Islamica*, (1999), LXXXIX, s. 75-90. bk 1. dipnot, yukarıda geçen müslüman toplum içinde otantiklik üzerine tartışmalarla ilgili referanslar.

- Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shîi 'International*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), s. 10
- Ensârî, Murtezâ, *Ferâiz-i usûl*, (Qum, 1416), V.
- Gleave, R. *Inevitable Doubt: Two Shîi Theories of Jurisprudence*, (Leiden, 2000), s. 28-47, 28-48, 65-79, 105-112.
- Hallaq, W., "On the Authoritativeness of Sunnî Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, (1986), XVIII, s. 427.
- , "Usûlu'l-fiqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, (1992), XXXII, s. 172-202.
- , "The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo-Problem", *Studia Islamica*, (1999), LXXXIX, s. 75-90.
- Horasânî, Mahmut Kâzım, *Kifâyetü'l-usûl*, (Kum: 1415), s. 340-341.
- Hanson, B. "The 'Wesoxification' of Iran, Depiction and Realities of Behrangî, Ali Ahmad and Şeriâtî", *International Journal of Middle East Studies*, (1983), XV, s. 1-23.
- Hü'î, Seyyid Ebü'l-Kâsım al-Mûsavî, *The Prolegomena to the Qur'an* (İngilizceye çev. A. Abdulaziz (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 1-22.
- , *Misbâhu'l- usûl*, edit. Muhammed Surur el-Hüseynî, (Qum: 1417), II.
- Humeynî, Rûhullah, *Tehzîbu'l- usûl*, (Qum: 1405), II, 109, 112, 116.
- , *Kitâbü'l-bey'*, (Necef: 1391). V.
- , *Velayat-ı fakîh: Hükümet-i İslâmî*, (Tahran: 1978).
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of Tradition Literature in Modern Egypt*, (Leiden: E. J. Brill, 1969).
- Kohlberg, E, "Some Imâmî Views on Taqiyya", *Journal of the American Oriental Society*, (1975), XC s. 395-402.
- Nâinî, Muhammad Hüseyin, *Fevâidü'l-usûl*, (Tahran: 1953), III, 172.
- Sadr, Muhammed Bakır, *İktisâdunâ*, (Beyrut: 1398/1977).
- , *Dürûs fi ilm-i usûl*, (Qum: Merkezü'l-ebhâs ve'd-dirâsâtî't-tahassusiyye li'ş-şehidi's-Sadr, 1418), II, 145-154.
- Weis, B. "Knowledge of the Past: the Theory of tawâtur According to Ghazalî", *Studia Islamica*, (1985), LXI, s. 81-105.