



ANLAMSAL TÜMEVARIM (İSTİKRÂ-İ MÂNEVÎ)*

Muhammet Sait DURAN**

Öz

Tümevarım Aristoteles'ten itibaren bir akıl yürütme metodu olarak ele alınmıştır. Tabii bilimlerde deneyselliğin ön plana çıkmasıyla birlikte, bu metot Yeniçağ'da altın devrini yaşamıştır. Bu yöntem çerçevesindeki problemler ilk ortaya atılışından itibaren dile getirilmişse de, Hume'un deneyselliğin temeli oluşturan nedenselliğe yönelttiği eleştirisiyle birlikte, tümevarım doğa bilimi alanında şüpheyle yaklaşılan bir yöntem durumuna gelmiştir. Tümevarım, Abbasiler döneminde Yunan mirasının aktarılmasıyla birlikte, mantığın bir parçası olarak İslam düşüncesine girmiştir. Mantık, din âlimleri arasında tartışmalara neden olsa da, el-Gazâlî'nin katkılarıyla İslam ilimlerine nüfuz etmiştir. Ne var ki tümevarım, Endülüslü âlim Eş-Şâtibî'ye kadar bu disiplinde sistematik bir rol oynadığını söylemek zordur. Eş-Şâtibî İslam normatif sisteminin temel amaçlarını belirlediği *makâsîdû's-şer'ia* teorisi çerçevesinde, yoruma dayalı bir tümevarımın temellerini atmıştır. Eş-Şâtibî İslam temel esaslarının metinleri tikel yorumuna dayanan olasılıklı bilgiye dayandırılmasına karşı çıkar. Bunun yerine o teorisini, İslam'ın temel esaslarının, tümevarımsal yorumla oluşturulmuş kesinliğe dayanmasını gerektiği fikrine dayandırır.

Bu makalede, anlamsal tümevarımın epistemolojik değerini tartıştık.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh Metodolojisi, Tümevarım, Makâsîdû's-şer'ia, Normatif Yorum

HERMENEUTICAL INDUCTION (AL-İSTİQRÂ' AL-MA'NAWÎ)

Abstract

Induction has been discussed as a reasoning method since Aristoteles' time. When the concept of experimentation had come into prominence in the natural sciences, this method experienced popularity in the Early Modern Age. Although the problem within the frame of induction has already been mentioned since its emergence, the use of induction in the natural sciences has been approached with suspicion with Hume's critic of the causality as the basic of experiment. Induction as part of logic entered into the Islamic thought in the period of Abbasids with the transfer of the Greek

* Bu makale "Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre" başlıklı doktora tezinden (Münster Westfälische Wilhelms Üniversitesi, 2015) yararlanmak suretiyle hazırlanmıştır.

** Dr., Din Felsefesi, Konya/Türkiye. saitduran@gmail.com



legacy. Logic as a way of thinking penetrated Islamic thought with the contribution of al-Ghazālī to the Islamic sciences, although it caused controversy among religious scholars. Specifically, the use of logic has had a significant impact on the systematization of fiqh-methodology, which regulates the practical moral area in the Islamic thought. However, it is difficult to say, that the induction played a systematical role in this discipline until Andalusian scholar Abū Ishāq ash-Shātībī (d. 790/1388). Ash-Shātībī has laid the foundations of hermeneutical induction in theory of maqāṣid ash-Sharī'ah, which has been defined the basic purpose of Islamic normative system. According to him, the Islamic basic principles should not be constituted to probable knowledge of particular commentary of the texts. Instead of this, he founded his theory on the idea that the basic principles of Islam should be constituted on the certainty of an inductively created hermeneutic. In this article, it has been discussed epistemological meaning of the hermeneutical induction.

Keywords

Methodology of fiqh, Induction, Maqāṣid ash-sharī'ah, Normative Hermeneutics



GİRİŞ

İslam dininde, inanç ve amel sıkı bir ilişki içindedir. Müslümanlar, her iradi fiili, ilahi iradeye uygunluk kıstası altında inceleyip, derin bir davranışsal ahlaki bilinç geliştirmişlerdir. Nitekim İslam tarihinde, Müslümanların dini ve gündelik hayattaki ahlaki fiillerinin düzenlenmesi ilk dönemlerden itibaren önemli bir fikir hareketinin konusu olmuştur. Sonraki dönemde *fikh* kavramı altında toplanacak olan bu gayretin, ne zaman metodik bir yapı kazanıp, bilim dalı olduğu konusunda çeşitli ihtilaflar olsa da, eş-Şâfi'nin (ö. 204/820) bu bilimin teorisinin (*usûlü'l-fikh*) oluşumunda en büyük katkıyı yaptığı genel kabul görmüştür. Müslümanların tasavvuruna göre, bu bilim dalının meşruiyeti Hz. Muhammed'in uygulamalarından itibaren sürdürülegelen İslami pratiğin sistematikleştirilmesine dayandırılmaktadır (İbn Haldûn 2001: 575-576).

Fıkıh, insanın iradi davranışlarını en genel şekliyle kendi konusu olarak tanımlar. Dolayısıyla, devasa pratik normatif bir alanı kapsar. Fiillerin ahlaki yargısının meşruiyeti, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisle ilişkilendirilmiştir. Buna göre, amellerin İslam'a göre doğruluğu ve yanlışlığına karar verebilme yetkisi, İslam'ın ana metinleriyle, yani naslarla kurulan bağ üzerine bina edilmiştir. Bu bağın mahiyeti, asırlar boyu tekrarlanan gelmiş fıkıh yöntem bilimi tanımında kendisini bariz bir şekilde gösterir. Zira fıkıh metodolojisi, İslam'ın temel kaynaklarındaki tafsili delillerinden, tikel hükümlerin çıkarılabilmesini sağlayan kurallar bütünüünün bilgisi olarak tarif edilmiştir (Şa'ban 1996: 28; eş-Şevkânî 2000: 29). Burada vurgulamak istediğimiz nokta, tikel fiillerle tikel delillerin hüküm vermenin meşru tanımının merkezine oturtulmuş olmasıdır. Dolayısıyla İslam'ın temel kaynaklarının normatif yorumu, tikelden tikele giden bir metoda dayandırılmış ve her bir davranış dolaysız olarak birebir metinlerdeki delillere bağlanmak istenmiştir.

Fıkıh âlimleri, tikel olarak çıkarılan hükümlerin benzer fiillere aktarılmasında da, kıyas yöntemini öncelmişler ve Kur'an, Sünnet ve âlimlerin bir konudaki fikir birliğini ifade eden *icmâdan* sonra en muteber hüküm kaynağının kıyas olduğunu tespit etmişlerdir. Kıyas yani analojik yöntem, hükmü bilinen bir fiil ile hükmü bilinmeyen fiil ilişkilendirilerek, hükmü tespit etme olarak tanımlanabilir. Bu ilişkinin esası, hükmün taşınmasındaki özellik, ıstılahi tabiriyle *illet* tarafından belirlenmiştir. Dönmez, kısaca illetin tarihsel seyrini aşağıdaki şekilde özetliyor:

“İlk dönem İslâm âlimlerinin illet anlayışı hükmün amacı, gerçekleştirmek veya korumak istediği menfaat veya hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağına da kapsar nitelikte olduğu halde



zamanla bu anlamlar gâî illet veya hikmet kavramıyla ifade edilir olmuş ve gerek mezhep çözümlerinin savunulup korunmaya çalışılması gerekse hukuk emniyeti, nizam ve istikrar fikrine ağırlık verilmesi sebebiyle illetin açık, objektif, keyfiliğe kapı aralamayacak bir vasıf olması gereği üzerinde durulmuştur.” (Dönmez 2000: 117)

Hüküm verme, *zahir* ve *munzabıt* kavramları çerçevesinde olabildiğince somut ve şekilsel bir analogik yöntem ile kısıtlanmaya çalışılmıştır. İlk olarak, meşruiyet kaynağı olarak belirlenen metinlerle dolaysız bir bağı temsil eden tikel yorum ön plana çıkarılarak; ikinci olarak tespit edilen hükmün diğer fiillere taşınırken uygulanan metotta olabildiğince müşahhas ve şekilsel bir yöntem uygulanarak, ameli ahlak alanında belirli bir nesnellik ve şeffaflık amaçlandığı söylenebilir. Bu tür bir kısıtlama Kur’an ve Sünnetin fıkıh alanında yorumlanırken, prensip ve değer kaynağı olarak görülme-
kten çok, direkt bir ameli hüküm kaynağı olarak algılanmasına sebep olmuştur.

Fıkıh âlimlerinin bu tür bir yöntem izlemesinin arkasındaki teolojik arka planın yanında, içtimai ve siyasi nedenleri olduğunun da altının çizilmesi gerekir. Bunlardan en önemlilerinden birinin, ahlaki normlar sisteminde yorumsal ihtilafların azaltılıp, birliğin oluşturulma çabası olduğu kanısındayız. Zira Abbasi döneminin önemli devlet adamlarından İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 142/759) belirttiği gibi, ilk dönemlerde normatif alandaki ihtilafın ciddi boyutlara ulaştığı anlaşılmaktadır (Demirci 2008: 233). Fakat fıkıh tarihine bakarak, bu amacın sadece kısmi olarak gerçekleştirilebildiği söylenebilir. Nitekim seçilen yöntem, ameli-ahlaki alanda dört farklı mezhebin oluşmasına meydan vermemekle kalmayıp, ekollerin kendi içinde de ciddi ihtilafların doğmasını önleyememiştir. Hourani bu tür bir nesnellik kaygısının diğer bir sebebinin de, siyasi otoritenin hukuki düzene keyfi olarak müdahalesini engellemek olabileceğini vurguluyor (1996: 275).

Burada bahsedilen tikelden tikele giden yöntemin, hüküm verme pratiğinde birebir uygulanmadığı ve uygulanamayacağı aşikârdır. Zira devasa bir alanı kendisine konu edinmiş bir bilim dalının, tikelden tikele giderek sonuca ulaşmaya çalışması pek mümkün değildir. Bu durumlarda, *istihsan* ve *maslaha-i mü'rsele* gibi kavramsal başlıklar altında, kısmen de olsa dedük-tif metot kıyasın önüne geçirilmiş ve temel prensiplerden yola çıkarak kıyasın sonuçlarından vazgeçilmiştir. Fakat bu yöntemlerde kullanılan genel prensipler değer sistemi içinde temellendirilmediği için, bu öncelemele-
rin izahı havada kalmıştır. Bundan dolayı da keyfilik eleştirilerine maruz kalıp, meşruiyet sorunu yaşamaktan kurtulamamışlardır.



İslam norm bilim teorisinde, meseleci (*kazuistik*) yöntemden farklılık gösteren en bariz alan *makâsîdû'ş-şerîa* terminolojisi altında geliştirilen teori-dir. Fıkıh alanındaki metodolojik gelişimin olgunlaştığı 11. yüzyılda geliştirilen bu teori, İslam norm sisteminin ana amaçsal esaslarını mevzu bahis etmektedir. El-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından ortaya atılan fikir, en meşhur talebesi olan el-Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından geliştirilmiştir. Bu teoride, İslami normların koyulmuş olmasının ana gayesi olarak, insanların dünya ve ahiret maslahatı olarak tanımlanmıştır. İslam Âlimleri, din, can, akıl, nesil ve mal olmak üzere şeriatın temel beş esası korumayı hedeflediğini belirlerken, bunların korunmasında fonksiyonlarına göre de normları, *zarurî*, *hâcî* ve *tahsinî* olarak üç ana kategoriye ayırmıştır. Burada *makâsîd* teorisinin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Vurgulamak istediğimiz nokta, bu teoride fıkıh metodolojisindeki paradigmanın dışına çıkılıp, farklı bir yöntemin kullanılmış olmasıdır. İslam âlimlerinin de bu farklılığın bilincinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira el-Gazâlî, Şeriatın genel amaçlarına dayanan bu maslahatların, kıyas yönteminden farklı olarak Kur'an ve sünnetteki tek bir delil üzerine bina edilmediğini; bilakis bu ana kaynaklardaki birçok delil, işaret ve emareler sayesinde tespit edildiğini vurgulamaktadır (1994: I/342). Bu vurgudan da anlaşıldığı gibi, bu teoride tümevarımsal yöntem ön plana çıkmaktadır. İslam düşünce tarihinde bu yöntemin *makâsîd* teorisindeki yerini Endülüslü düşünür Ebu İshâk eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) ilk defa en kapsamlı şekilde altını çizip, temellendirmeye çalışmıştır. Fakat onun bu konudaki fikirlerine geçmeden önce, tümevarım metodunu felsefi alandaki yerini ve bu yöntemle alakalı problemleri kısaca özetleyeceğiz.

1. TÜMEVARIM

Tümevarım, tikellerden yola çıkarak tümelleri, özellerden geneli çıkar-sayan akıl yürütme yöntemini ifade etmektir. Aristoteles tümevarımın ilk defa Sokrates tarafından kullanıldığını vurgulamıştır (Atademir 1974: 42). Fakat bu kavramın teorik temeli, Aristoteles'in *epagoge* terimine dayanmaktadır.

"Bu bakımdan Aristoteles için birinci olarak *epagoge* süreci, diyalektik bir aygıt olarak bir uslamlama ve temellendirme (*epaktikai logoi*) biçimi; tek-lerden genele ulaşma anlamında bir temellendirme ve tümel olanın elde edilmesi ya da genel olanın açığa çıkartılması anlamında bir tür kanıtlama-dır. Bir tür temellendirme biçimi anlamında *epagoge*, diyalektik akilyürüt-menin, bir diğeri *sylogism* olan iki aygıtından biridir. İkinci olarak *epagoge*, bilmekle ilgisinde, özel durumların bütünsel bir biçimini içeren bir doğru-



dan kavrayıştır. Buna göre *epagoge*, tümel bir kavramın tekler aracılığıyla açığa çıkartılması ve oluşturulmasıdır.” (Sarı 2007: 7)

Aristoteles’in bu kavramı farklı kullanımlarından da anlaşılacağı üzere, tümevarım kavramı iki farklı alana taalluk ettiği söylenebilir. İlk olarak akıl yürütmenin bir süreci olarak mantık alanında incelendiği gibi, bilimin genel yasalarını oluşturan metot olarak bilim felsefesinin de temel mevzularından birini oluşturur. Mantık alanında incelenirken tümevarım, genelden özele ulaşılan tümdengelim metodunun düşünsel karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Fakat genel kavramlara ulaşmanın önemli bir düşünsel aracı olarak, tümdengelim metodunun öncüllerini oluşturması hasebiyle de onun mütemmimi olarak da görülebilir. Buna göre tümdengelim ve tümevarım metodunun ortak noktası, ilkinde hedef ikincisinde çıkış noktası olarak tümel kavramdır. Öte yandan tümevarım, çıkış noktası bakımından da diğer bir akıl yürütme yöntemi olan kıyasla benzerlik arz eder. Her ikisinde de tikelden yola çıkılmakla beraber, kıyasla tikeller arası bir bağ kurulurken, tümevarımla tikellerden tümel bir kavrama ulaşılır.

Tümevarım bir akıl yürütme yöntemi olarak mantıkçılar tarafından eleştirilere tabi tutulmuştur. Mantığın meşru yöntemi olan tümdengelim yönteminden farklı olarak öncüllerinden zorunlu değil, ihtimali bir sonuç çıkarılabildiği vurgulanmıştır (Öner 1991: 175; Doğan 2004: 41). Yani tümevarımsal önermelerde, tümdengelim yönteminden farklı olarak, öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu garanti etmez. Doğru önermelerden yanlış sonuçlar çıkarılabilir. Aristoteles’in tümevarım için verdiği örnek şu şekildedir:

İnsan, at, katır uzun ömürlüdür.

Bütün safrasız hayvanlar insan, at ve katırdır.

O halde, bütün safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür.

Tümevarımın kesin bilgi ifade edebilmesi için, tümevarımla elde edilen tümele yüklenen anlamın, kapsadığı bütün tikelleri kapsamaması gerekir. Aristoteles’in örneği ile anlatmak gerekirse, safrasız hayvanlar sadece insan, at ve katırdan ibaret olması gerekir ki, sonunda ulaşılan hüküm kesinlik ifade etsin. İşte bütün tikellerinin incelenmek suretiyle ulaşılan tümevarım, “tam tümevarım” olarak tanımlanıyor. “Tümevarım problemi” olarak nitelendirilen sorun da bu noktada ortaya çıkıyor. Zira teorik olarak bu tür kısıtlama yapılabilmesi için, bütün evrenin ve dönemlerin gözden geçirilmesi gerekir. Kısaca gözlemlenen bütün kargaların siyah olması, evrendeki bütün kargaların siyah olduğu mantıksal sonucunu doğurmaz. Dolayısıyla bu sorundan yola çıkarak tümevarım hiçbir zaman tamamlanamayacağı sonucu çıkarıldığından, sadece kısıtlı tikellerden oluşturulmuş “eksik tümevarımın”



mümkün olduğu iddia edilmiştir. Fakat burada evrensel tümevarımsal hükümlerle, ögeleri tanımlanmış tümeller hakkında verilmiş yargıları bir birinden ayırmak gerekir. Zamansal ve mekânsal olarak tanımlanmış bir bütünün – mesela bir sınıfın – pekâlâ bütün ögelerinden yola çıkılarak tam tümevarım gerçekleştirilebilir.

Tümevarım metodunun doğa bilimlerinin temel metodu olması gerektiğini vurgulayarak, bu metodun bilim felsefesinin en temel konularından biri haline getiren Bacon, fikirlerini Aristoteles'in felsefesini eleştirerek oluşturmuştur. Bir paradigma değişiminin yansıması olarak değerlendirilebilecek bu eleştirinin esasının, bilgiye olan bakıştaki değişimde olduğu görülür. Bu yeni dönemde bilgi, kendine yeten nihai amaç (*Selbstzweck*) olmaktan çıkarılıp, hedefe ulaşmak için kullanılan araç olarak algılanmıştır (Hirschberger 1980: 48-49). Bacon yaşadığı zamanın ruhuna uygun düşecek şekilde tabiatın kontrolü olarak belirlediği bilimin hedefi için, tabiatın içindeki kanunların keşfedilmesinin gerekliliği görüşünü ileri sürmüştür. Bilimsel alanda kullanılan tümdengelim yönteminin yeni bilgi edinme konusunda yararlı olmadığı gibi, aksine bilimsel gelişmeyi engellediği tezini savunur. Bu yüzden de bilim, otoritelerin görüşlerine dayanan teorilerin etrafında dönmek yerine, müşahhas birebir deneyimlerin tetkikine öncelik verip, sistematik gözlemler sayesinde tedrici olarak genel bilgilere ulaşması gerekir (Bacon 1870: 53-55).

Bacon'un bilimin metodu olarak yerleştirdiği tümevarım, 17. ve 18. yüzyıllarda Galileo, Newton ve özellikle John Stuart Mill (ö. 1873) gibi isimlerin katkılarıyla bilim dünyasında önemli bir yer kazanmıştır. Doğa bilimlerinde yön veren bir yöntem haline gelen tümevarıma en önemli eleştiri şüpheci bir ampirist olan David Hume (ö.1776) tarafından yöneltilmiştir. Hume tümevarım eleştirisini dolaylı olarak nedensellik (*causality*) mefhumu üzerinden geliştirmiştir ve bilim felsefesinde "tümevarım problemi" kavramı altında toplanan bütün modern tartışmalar bu eleştiriye dayandırılır. Hume incelemesinde mantık yasalarına göre oluşan "idea ilişkileri" karşısına, "olgular" ile alakalı bilgileri yerleştirir. İlkinin aksine akıl, bu bilgilerde çelişkileri zorunlu olarak dışlamaz ve bu bilgilerinin temelini nedensellik oluşturur. Hume'un nedensellik kavramı, deneyimi geçmişteki olayların sürekli olarak birleştirilmesi ve onların tümevarımsal olarak geçmişten geleceğe aktarılmasını içerir (Mall 1975: 36). Hume sebep-sonuç ilişkisinden yola çıkarak, geçmişte geleceğe aktarmanın meşruiyetini sorgulamaya başlar. Ona göre nedenselliğin *a priori* olarak, yani deneyimden önce sadece aklın marifetiyle izah edilmesi mümkün değildir ve eşyalar arasındaki ilişki ancak tecrübeyle ortaya çıkar. Diğer taraftan sebep-sonuç ilişkisini tecrübeyle ispat



etmeye çalışmak da fasit bir daire oluşturur, zira nedensellik zaten olgusal bilgileri mümkün kılan ön şartı oluşturur. İspatlanması gereken şeyle, yine kendini ispatlamaya çalışmak da döngüseldir. Kısaca nedensellik için verilebilecek ateş ve yanmayla ilgili örnekle anlatmak gerekirse, biz bu bilgiyi geçmişteki tecrübelerde bu iki olgu arasında bir sebep-sonuç ilişkisi olduğu varsayımından yola çıkarak oluştururuz. Bunun tecrübeden önce ispatlanmasının mümkün olmadığı vurgulanmıştı. Bu varsayımdan yola çıkarak oluşturulan bilgi, geçmişte pek çok defa tekrar ederek tümevarımsal bir sonuç oluştursa da, çıkan sonucun bir delili olamaz; çünkü varsayım olarak ilk başta kendisi ispata muhtaçtır. Dolayısıyla geçmişte elde edilen bilginin, geleceğe dönük geçerliliği katiyet kazanmaz. Başka bir ifadeyle, mazideki bilginin zaman ötesine aktarılıp, evrenselleştirilmesi mutluluk seviyesine ulaşmaz, sadece muhtemel olarak kalır. Hume, nedenselliği ise nihayetinde insan psikolojisiyle izah eder:

“O halde, tecrübeden doğan bütün çıkarımlar akılyürütmenin değil alışkanlığın etkileridir. Alışkanlık, öyleyse, insan hayatının yüce kılavuzudur. Tecrübemizi bize yararlı kılan ve gelecekte geçmiş olaylar zincirine benzer olaylar beklememizi sağlayan yalnız başına bu ilkedir. Alışkanlığın etkilemesi olmasaydı, bellek ve duylara dolaysız olarak gelenin ötesinde, her olgu sorunu konusunda tümüyle cahil olurduk. Amaçlara araçlar uydurmağı, ya da herhangi bir etkinin doğurulması için doğal güçlerimizi kullanmağı bilemezdik. Her türlü eylem, teorik düşünmenin ana kısmı ile birlikte, durur kalırdı.” (Hume 1979: 38-39)

Hume sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu, alışkanlığa dayanan bir inançtan başka bir şey olmadığı tezini savunur. Deneysel tümevarımın imkânını oluşturan nedenselliğin temeline yöneltilen bu eleştiri, bilim felsefesinde günümüze kadar güncelliğini korumaktadır. Onun altını çizdiği bu problem, bilim felsefesi alanında derin etkiler bırakmıştır. Şüphesiz tümevarım problemine karşı en önemli akislerden biri Popper’ın, Hume’un eleştirisini baz alarak geliştirdiği, bilim teorisindeki radikal yöntem değişikliği önerisidir. Tümevarımın mantıksal olarak ispatının mümkün olmaması fikrinin nihai sonucu olarak Popper, sadece tümevarımın kesin bilgi ifade etmediğine değil; aynı zamanda bilginin doğruluk olasılığını arttıracığı savına itiraz etmiştir (1935: 3-4). Gayrimeşru olarak damgalanan tümevarımı bilimsel yöntem olarak tamamen dışlamış ve bilginin temel karakteri olarak deneyle doğrulanabilirlik (*Verifizierbarkeit*) yerine yanlışlanabilirlik (*Falsifizierbarkeit*) olarak tespit etmiştir (1935: 13). Bu yaklaşım beraberinde bilimsel bilginin temelini varsayımsal olarak kabul etmeyi, yani bilginin yanlışlanuncaya kadar doğru olarak geçerli olduğu kabulünü, gerektirmiştir.



Kısaca Aristoteles'ten itibaren aklyürütme yöntemi olarak ele alınan tümevarım, deneyselliğin ön plana çıkmasıyla Yeniçağda altın devrini yaşamış, fakat yöntemin kendi içinde barındırdığı belirtilen çelişkilerden mütevellit tamamen reddedilme seviyesine kadar gelmiştir. Tümevarım yönteminin deneysel alanda kullanılmasındaki en temel problem ise, beşeri bilgi edinme kabiliyetinde tecrübe yetisiyle, aklın hedefleri arasındaki orantısızlık olarak nitelendirilebilir. Algı, eşyayı tikel olarak zaman ve mekân kısıtlamasıyla tecrübe ederken, akıl tümele yönelik zaman ve mekânı aşan evrensel hükümler verme temayülü ya da başka bir deyişle ihtiyacı gösterir. Gördüğümüz belirli sayıdaki siyah kargalardan bütün kargaların siyah olduğuna, hatta daha da ötesinde olması gerektiğine kanaat getiriyoruz. Aynı şekilde geçmişte kurduğumuz nedensel bağların, hep böyle olageldiğini ve gelecekte de sürekliliğini kabul ediyoruz. Tümevarım problemi de işte buradaki tecrübe ve akıl yürütme arasındaki eşitsizlikten kaynaklanıyor. Her ne kadar doğa bilimlerinde ve mantık alanında bu konuyla alakalı ayrıntılı çalışmalar yapılmışsa da beşeri bilimler alanında söylenecek her şeyin bitmediği kanaatindeyiz.

2. İSLAM DÜŞÜNCE DÜNYASINDA MANTIK VE TÜMEVARIM

Mantık, İslam'ın ilk asırlarında Yunan mirasının İslam kültürüne kazandırılmaya başlandığı dönemde, ilk ilgi duyulan bilimler arasında olmuştur. İlk tercüme faaliyetleriyle başlayan bu ilgi, daha sonra Farabi ve İbn Sina gibi filozofların kendi eserlerini vermesiyle İslam medeniyetinin bir parçası haline gelmiştir. Mantığa İslam dünyasındaki bu ilk ilginin en önemli kaynaklarından birinin, Yunan mantığına muttali Hristiyan ve Yahudiler ile tartışmalarda kullanılması olduğu iddia edilmiştir (Emiroğlu 2003: 20; Yıldırım 2013: 51-52). Ne var ki mantığın İslam ilimlerine nüfuzunun ilk dönemlerde bu yargıyı destekleyecek şekilde hızlı ve etkili olduğu söylenemez; daha da ötesi mantığın İslami ilimlere karıştırılmasına karşı ciddi bir mukavemetin olduğu da vakıdır. (Watt 1981: 257-258) Mantıkla ilk ilgilenenlere bakıldığında, bu temayülün motifinin seküler alanda aranmasının daha doğru olacağı kanaati oluşmaktadır. Fakat bu ilginin sebebinin ne olduğundan bağımsız olarak, el-Gazâlî'nin mantığın İslami ilimler alanında kullanılması ve meşruiyet kazanması bakımından bir dönüm noktası olduğu konusunda mutabakat olduğunu söylemek mümkündür (Hallaq 1998-1999: 195; Emiroğlu 2003: 21; Yıldırım 2013: 52).

El-Gazâlî mantık alanında müstakil eserler yazmakla kalmamış, fıkıh metodolojisine dair eseri el-Mustasfâ'nın başında kısa bir mantığa giriş bölümü de kaleme almıştır. Her ne kadar bu mukaddimeyi okuma konusunda



okuyucuyu muhayyer bıraksa da, mantığın fıkıh usulüyle ilişkisi konusunda fikirlerini net bir şekilde ifade etmiştir. “Bu mukaddime, usûl ilmi cümlesinden olmadığı gibi, onun özel bir mukaddimesi de değildir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz. [...] Bütün nazari ilimlerin bu mukaddimeye ihtiyacı ne kadar ise, fıkıh usulünün ihtiyacı da o kadardır.” (1994: I/11)

Aristo mantığının İslam kültürüne nüfuzuyla beraber, tümevarım metodu da (*istikrâ*) İslam düşünce dünyasındaki yerini almıştır. Bu geleneğe uygun olarak, özellikle tam ve eksik tümevarım konusuna değinilmiştir. Tümevarım problemiyle alakalı bilinç oluşturma konusunda sık sık tekrar edilen timsah örneğinin, klasik dönemde oldukça önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bu örneğe göre, birçok hayvanın yeme alışkanlığıyla ilgili gözlem, canlıların çiğnerken alt çenelerini kullandığını gösterir. Fakat bunun istisnası olan timsah, bu tümevarımın mutlaklık kazanmasını engeller. (Hallaq 2002: 163; Vural 2004: 67) Tümevarımın pratikte tamamlanamayacağı, dolayısıyla kesin bilgiye (*yakin*) ulaştıramayacağı el-Gazâlî tarafından da sürekli vurgulanır. Kalam alanında cisimli bir ilah inancına sahip Mücesime ekolünü, “her fail cisimlidir” külli yargısının sınırlı sayıda eksik bir tümevarıma dayandırıldığı noktasında eleştirir. Bir failin bile incelemeyi arı kalmasının bu yargının mutlaklığını engellemeye yeteceğinin altını çizer. (el-Gazâlî 1961: 161-162; 1994: I/68) Deneyimsel alandaki edimlerin, metafizik alana taşınmasıyla alakalı bu eleştirisi el-Gazâlî'nin Hume-Kant geleneğinin bir öncüsü olarak görülmesini sağlamıştır.

El-Gazâlî her ne kadar tümevarımın kesin bilgi ifade etmediği konusunun altını çizmiş olsa da, istikrarın epistemolojik değerini de teslim eder. İhtimali (*zannî*) bilginin geçerli olduğu fıkıh yani ameli ahlaki alanında kullanılmasının doğru olacağını belirtir. Pratik alanda doğruluk ihtimalinin farklı cüziler sayesinde artmasından dolayı kuvvetli ve analogiden (*kıyâs-ı temsîlî*) daha üstün bir delil olduğunu belirtir. (el-Gazâlî 1961: 161-163) Fakat bu tür tespitlerin fıkıh metodolojisinde çok yapısal anlamlar ifade ettiği söylenemez. Hallaq, Aristocu mantığın hukuk teorisinin esaslarını tesis ettiğini, ama hukukî kanıtın pratik yapısı üzerinde pek fazla etkisi olmadığı tespitini dillendirmiştir. (1998-1999: 216) Mantık sayesinde fıkıh teorisinde kavramların ve metodolojik sistemin netleştirilip geliştirildiği kanaati, bu ilmin ilk dönem ve olgunlaşma dönemindeki eserleri arasında mukayeseli kısa bir incelemeyle tasdik edilebilir. Bu katkı neticesinde, nazari tartışmaların hüviyetinin de farklı bir boyut kazandığı inkâr edilemez. Yıldırım bu ilişkinin



esaslarını, “kullanılan dil ve kanıtlama araçları ile eserlerin sistemi ve temas edilen meseleler” bağlamında kavramlaştırmıştır (Yıldırım 2013: 64).

Özet olarak, mantığın fıkıh alanına girişiyle, hali hazırdaki sistemin rasyonelleşmesinde büyük katkısı olduğu söylenebilir de, sistemin yeniden yapılanması, yeni hüküm verme metotları üretilmesi veyahut yeni hükümler çıkarma söz konusu olduğunda ciddi katkı sunduğunu iddia etmek pek mümkün olmaz. Bunun sebebinin de fıkıh metodolojisine biçilen rolde aramak gerekir. Bu ilimin geleceğe dönük yeni hükümler çıkarmak için bir yöntem geliştirmekten ziyade, geçmişte verilmiş hükümlerin bir sistematiğini oluşturmak amacını taşıdığı söylenebilir.¹ Bu sebeple mantıksal kavramların özgün katkılarını fıkıhın teorik tarafında aramak daha doğru olur.

3. ANLAMSAL TÜMEVARIM (İSTİKRÂ-İ MÂNEVÎ)²

Mantık el-Gazâlî ile fıkıh metodolojisine girmiş olmasıyla beraber, tümevarımın Endülüslü âlim eş-Şâtibî'ye kadar uzun bir süre bu alanda ciddi bir rol oynadığı söylenemez. Hallaç'ın da altını çizdiği gibi, “Şâtibî 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.” (2002: 186) Bu bağlamda eş-Şâtibî'nin özgünlüğü, *makâsîd*-teorisini tümevarım metoduna dayandırması değil; bunun ötesinde tümevarımı epistemolojik olarak temellendirmeye çalışmasıdır. Onun düşünce dünyasına kısa bir bakış, bu iki kavramın paralel olarak geliştirildiğini anlamaya yetecektir. Onun bu temellendirme çabasını, hermenötik alanında tümevarımın metodik imkânının kavramsal çerçevesini ve problemlerini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Eş-Şâtibî teorisini, kavramsal bir karşılık üzerine kurmuştur. Olasılıklı bilginin (*zannî*) karşısına yerleştirdiği kesin bilgiye (*kat'î*) ulaşabilmek için iki yöntem belirler. Ya akli prensiplere, yani zorunlu, mümkün, muhal gibi apriori kavramlar ve bunlara dayandırılan yargılar; ya da tümevarım yöntemiyle ulaşılan bilgilerdir. Eş-Şâtibî, İslam düşüncesinde genel kabul görmüş olan olasılıklı bilginin tikel ameli hükümler alanında kullanılabileceğini ifade etmekle birlikte, dinin ve özelde de fıkıhın temel esaslarının mutlaka kesin bilgiye dayandırılması gerektiğinin ısrarla altını çizer. Dini bilginin nakli-metni asıllara dayanmasından dolayı epistemolojik kesinliğin sağlan-

¹ Bunun en önemli göstergesi de, ne mantığın fıkıh metodolojisine tedahülüne vesile olan el-Gazâlî, ne de ondan sonra bu ilişkiye katkıda bulunmuş onlarca âlimin yeni bir metot ve mezhep kurmamış veya onlardan sonra yeni bir ekol oluşmamış olmasıdır.

² Tümevarıma yüklenen *mânevî* sıfatının, her ne kadar Türkçe'de kullanılıyor olsa da, bu bağlamda kavramın metnin anlamına işaretini vurgulamak için anlamsal veya yorumsal olarak Türkçe'ye aktarılmasının daha sarıh bir kavramsal zemin oluşturduğu kanaatindeyiz.



ması gereken yöntem tümevarım metodu olarak öne çıkmaktadır. (Eş-Şâtibî 2003: I/23-30)

4. MÛTAVÂTİR HABER TÜMEVARIM İLİŞKİSİ

Eş-Şâtibî'nin anlamsal tümevarım yöntemini geliştirirken, mantıktaki tümevarım kavramından ziyade, rivayet edilen bütün nesiller boyunca yapılan üzerinde anlaşmaları imkânsız sayıda kişiler tarafından aktarıldığı kabul edilen *mütevâtir* haberi, kıstas olarak göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. En yüksek doğruluk derecesine sahip olan *mütevâtir* haber lafızların (*lafzî*) ortaklığıyla gerçekleşeceği gibi, farklı rivayetlerin ortak anlamlarından (*mânevî*) da ortaya çıkabilir. Hallağ anlamsal tümevarım kavramının köklerinin, 10 ve 11. Yüzyıllarda *âhâd* haberlerin manevi *tevâtürle* ilişkisinin tartışılırken ortaya çıktığını belirtir (2002: 186). Nitekim bu iki kavram arasındaki münasebete el-Gazâlî de değinmiştir (1994: I/63-64). Fakat iki kavram arasındaki sürekli vurgulanan ilişki sadece teorik kökenle ilgili olmayıp, aynı zamanda ortaya konan yeni kavramın, Yunan mantığından ziyade kendi kültür havzasında kaynaklı olduğunun altının çizilmesiyle, yani kısaca meşruiyet kaygısıyla alakalı olma ihtimali de vardır. Bu ilişkinin mahiyeti ne olursa olsun, eş-Şâtibî'nin *mütevâtir* haber, tümevarım ve hatta âlimlerin bir konudaki fikir birliğini ifade eden *icmâyı*, ortak bir ön kabule dayandığı anlaşılıyor. Bu ortak prensibi de eş-Şâtibî kısa ve öz şekilde dile getirmiştir: “beraberlikte dağınıklık ve farklılıkta bulunmayan bir güç vardır.” (2003: I/29)

Eş-Şâtibî öncelikle, tikel delillerin tek tek ele alındığında neden kesinlik ifade etmeyeceğinin temellerini ortaya koyar. Buradan yola çıkarak da, bu eksikliğin tikellerin ittifakıyla nasıl giderilerek, kati bilgi elde edilebileceğini göstermeye çalışır. Tek tek metinsel delillere dayanan yargıların olasılıklı olması birçok sebebe dayanır. Her şeyden önce metnin orijinalliği sorunu mevzu bahistir. Rivayet edilen metnin Hz. Muhammed'e isnadının doğru olup olmadığı, ya da ne kadar aslına uygun olduğuyula ilgili şüphe olasılıklı bilginin ilk adımını oluşturur. Fakat bunun ötesinde, metinsellikle alakalı önemli bir farkındalık geliştirmiş olan İslam düşüncesinde, doğruluğu sabit olmuş metinlerin de açık ve net bir şekilde yorumlanmasının önündeki engeller yoğun bir şekilde tetkik edilmiştir. Bu sorunları eş-Şâtibî şu şekilde özetlemiştir.

“Zira eğer bunlar haber-i vâhid türünden iseler, bunların kat'îlik ifade etmedikleri açıktır. Eğer mütevâtir haberler iseler, bunların kat'îlik ifade etmeleri de, tamamı ya da büyük çoğunluğu zannî olan mukaddimelere bağlıdır. Zannî olan bir şeye bağlı olan şeyin de zannî olması gerekir. Çünkü



mütevâtir haberlerin kat'îlik ifade etmesi, kullanılan kelimelerin mânâları ve nahvî görüşlerin nakline, müştereklik ve mecaz, şer'î ve örfî nakil, ızmâr, umûmun tahsîsi, mutlakın takyidi, neshedici delil, takdim ve tehîr, akla aykırılık gibi hususların bulunmadığına dair kesin bilginin bulunmasına bağlıdır. Bütün bu ihtimallerle birlikte, onun kat'îlik ifade etmesi imkânsızdır." (2003: I/29; krş. II/47)

Bunlara ek olarak, kaynak metinlerin oluşumuyla yorumlanan dönem arasındaki zamansal mesafenin, yorumu etkileyen önemli bir faktör olarak eklenmesi gerekir. Eş-Şâtibî fıkhn esasları için gerekli olan katiliğe, tikel metinlerin yorumlanmasında ortaya çıkan nakli ve dilsel sorunların anlamsal tümevarımla aşılarak ulaşılabileceği kanaatindedir. Anlamsal tümevarım, farklı farklı birçok tikel delillerin, ayrı kontekstlerde mükerreren aynı manayı işaret etmesi olarak nitelendirilebilir. Olasılıklı bilgi, "birbirini destekleyen pek çok sayıda ve amaçları farklı olan delillerin tümünden" çıktığından ve "hepsinin üzerinde birleştiği ortak nokta" olması hasebiyle kati bilgi seviyesine ulaşır. (2003: II/48)

Eş-Şâtibî bu konuyla alakalı sıkça tekrarladığı örnek, Hz. Alî'nin cesaretiyle ilgi haberlerin bu yöntemle kesin bilgi seviyesine ulaşmış olmasıdır. Namazın farz olduğu hükmünün de yine bu yolla elde edildiğini belirtir. Bu verilen örnekler aslında tümevarım metoduyla *mütevâtir* haber arasındaki çok temel bir farkın ipuçlarını verir. Her iki yöntemle tikellerin tek tek incelenip, ortak noktalarını belirlenirken, tümevarım bunun ötesinde genel ve mücerret bir kavrama ulaşmak için kullanılıyor. Tümevarım tikel metinleri dikey bir yoruma tabi tutarken, yani üst kavram bulmaya yönelik bir faaliyet iken; *mütevâtir* haber yatay bir yorumlama olup, tikel bir müşterek ortaya koymayı hedefliyor. Fakat iki yöntemin hedeflerindeki bu fark, müşterek epistemolojik temellere oturtulmalarını engellemez. Bu da tikel delillerin, genel veya tikel olmasından bağımsız olarak ortak anlamı işaret etmeleri, delillerin tek tek ifade ettiğinden farklı bilgi seviyesine ulaştırmasıdır.

5. ANLAMSAL TÜMEVARIM VE MAKÂSİD TEORİSİ

Prensip olarak anlamsal tümevarımın metodolojik anlamda en çok değişim yaratacağı alan, şüphesiz ki hükümler yerine değerler ve prensiplere odaklanmasıdır. Problemin temelinde ise, delil olarak kabul edilen tikel asılların ne için kullanılacağı sorusunda yatmaktadır. Anlamsal tümevarım, ahlaki ameli düşünce tarzını, tikel asılların tikel olaylarla ilişkilendirilen bir alan olmanın ötesine taşıma imkânına sahip olsa da, bu potansiyel üzerinde çok fazla durulmamıştır. Daha önce de zikredildiği gibi, bu sorun fıkhn metodolojisine biçilmiş, geçmişin rasyonelleştirme işlevinin bir sonucu olduğu



söylenbilir. Nitekim bu konuda klasik dönemde en çok kafa yoran âlimlerden olan eş-Şâtibî'nin de, ortaya koyduğu bilgi bilimsel öncülenden yola çıkarak yöntemsel bir değişiklik ön gördüğünü söylemek zordur. Eş-Şâtibî daha ziyade anlamsal tümevarıma, el-Gazâlî tarafından şekillendirilmiş *makâsidiü'ş-şerîa* kuramı çerçevesindeki kavramları – hemen hemen hiç içerik değişikliği yapmadan – temellendirme işlevi yüklemiştir. Teorinin temel tezini de şu şekilde özetlemek mümkündür: Şeriatın yani İslam normlarının bütünüünün temel amacı insanların dünya ve ahiret *maslahatını* temin etmektir. Bu önermeye tümevarım metoduyla, yani Kur'an ve hadislerdeki sayısız delilin ortak işaretiyle, ulaşılmıştır. Tümevarım metodu da kesin bilgi ifade eder. Dolayısıyla bu yargı şeriatın bütün tikel normları için geçerlidir. (Eş-Şâtibî 2003: II/3-5)

6. ANLAMSAL TÜMEVARIM VE TÜMEVARIM PROBLEMİ

Eş-Şâtibî "tam tümevarım" kavramını eserinden zikretmesinden yola çıkarak bu problemi farkında olduğunu söylemek mümkünse de, tümevarım probleminden bahsetmemiştir. Anlamsal tümevarımın bu problemle ilişkisi teorinin geçerliliği için zorunlu olduğundan kısaca burada inceleyeceğiz. Anlamsal tümevarımın tabii ilimlerde kullanılan tümevarımdan en temel farkını, zaman ve mekândan bağımsız sınırsız sayıdaki tikelleri konu edinmemesi olarak belirleyebiliriz. Genelme yapılan alan cüzî tecrübe değil sınırlı sayıdaki metni delillerden (*nass*) ibarettir ve söz konusu olan eşya, evrensel yasalar veya genel geçer olgusal hakikatler değil, normatif prensiplerdir. Dolayısıyla nedensellikten kaynaklı tümevarım eleştirisi burada geçerli olmayacağı gibi, tümevarımın eksikliği de deneyimsel alandaki sonuçları gerektirmez. Anlamsal tümevarımın geçerlilik iddiası, aksiyomlarına bağlı olduğu fıkıh alanında geçerlidir. Ameli ahlaki alandaki hükümlerin Kur'an ve hadislerdeki metinlerden çıkartılması ve bu kaynakların delilik karakteri bu bilimin ön kabulünü teşkil eder. Tikel delillerin olasılıklı (*zannî*) bilgi olarak kabulleri, onların bilgi kaynağı, yani onlarla hüküm verme özelliğini ortadan kaldırmaz. Bu metodik şüphe onların sadece bilgi değerini göreceli kılıyor ve onlarla sadece ameller hakkında hüküm verilebilme imkânıyla sınırlandırıyor. Anlamsal tümevarımın katiliğinin geçerlilik alanı, bu ön şarta bağlıdır ve dolayısıyla onunla sınırlıdır.

Aslında eş-Şâtibî'nin metodik şüphecilğinde temel mevzu, dini delillerin bilgisel geçerlilik imkânları değil, daha çok bilgisel olasılık dereceleridir. Bu teori, tikel delillerin kolektifliğinin, bu delillerin yorumlanmasının temelindeki sorunları belirli ölçüde azaltıp, olasılık değerini yükselttiği fikrine dayanmasıyla izah edilebilir. Bu fikri, Carnap'ın tümevarımsal mantığında-



ki “tasdik derecesi” (*Bestätigungsgrad*) kavramıyla açıklanması, meseleye daha netlik kazandırabilir (Carnap 1959: 24). Buna göre, delillerden çıkarılan yorumun doğruluk olasılığı, bu manayı işaret eden her bir metnin tasdiki ile yükselmiş; başka bir ifadeyle bilginin olasılıklı doğruluğunu doğuran şüphe, delillerin müşterek delaletiyle azaltılmış oluyor.

Son olarak, tümevarım probleminin deneyimsel alandaki *yanlışlanabilirlik* prensibinin de burada geçerliliği olduğunu iddia etmek güçtür. Zira bu teorinin ön kabullerinden yola çıkarak, tikel, olasılıklı mücerret bir delilin tenakuzu, birçok delilin müşterek tasdiki ile ortaya atılan genel prensibin geçerliliğini ortadan kaldırması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, yapısal olarak nakli ve dilsel problemlerle malul tikel delilin, tümevarımla ulaşılmış genel prensibi ilga edecek epistemolojik yeterliliğe sahip olmamasıdır. Bu tür bir çelişkinin, sadece genel prensibin olasılık derecesini azalttığı söylenebilir. Ortak delaletle ortaya çıkan bir genel kural, bu teoriye göre ancak kendisinin elde edildiği gibi birçok delilin muhalefetiyle geçerliliğini yitirebilir.

Tümevarım probleminin muhtelif yönlerden anlamsal tümevarım için geçerli olmaması, bu yöntemin – fikhın aksiyomları içerisinde dâhil olmak üzere – mutlak bilgi ifade ettiği anlamına gelmez. Zira tam tümevarımın birkaç yönden gerçekleştirilmesi mümkün olmaz. Öncelikle tikellerin tamamını kapsayacak kaynakların eksikliği söz konusudur. Kur’an’ın orijinal şekli bize ulaşmış olsa da, Hz. Muhammed’in ameli ahlaki alandaki bütün hadislerinin bize ulaşmış olması mümkün değildir. Bunun ötesinde, pratikte tümevarımla ulaşılan hiç bir genel prensip, Kur’an ve hadisin bütün tikellerinden de çıkarılamaz. Teorik açıdan bakılacak olursa, yorumlamanın temelinden yatan sorun, metinlerin tikelliğinin ötesinde, insanın bilgi aktarımında muhtaç olduğu dilin temelinde yatan sorunlardır. İnsanın bilgisel yapısındaki araçsallıktan meydana gelen bu problemlerin de tümevarımla tamamen aşılması mümkün değildir. Bu sorunlar tümevarımla sadece azaltılabilir. Bu bağlamda, anlamsal tümevarımda söz konusu olan katiliğin, mutlak bilgi ifade etmekten ziyade olasılıklı bilgiye nispetle kesinliğinden söz edilebilir. Şu halde kesinlikten anlaşılan, anlamsal tümevarımla ulaşılan bilginin birçok sayıda tikelin tasdikiyle en yüksek olasılık seviyesine ulaşması olarak anlaşılması gerekir. Bu da, eş-Şâtibî’nin öngörülerini çerçevesinde insan bilgi yetisinin metin yorumunda ulaşabileceği en üst derecedeki kesinlik anlamına geliyor. Genel bilginin kesinliğini destekleyen başka bir konuda kaynak tikel metinlerin, deneyim alanındaki gibi sadece cüzi içerikli olmayıp genel esasları da içermesidir. Sonuç olarak, eş-Şâtibî’nin oluşturduğu anlamsal tümevarım bilgisel bir skala sunarak, yorumlanan bilginin de-



lillerin ortak tasdik derecesine göre olasılıklı bilgiden kesin bilgiye kadar tasnif edilebilmesini sağlar.

SONUÇ

Tümevarım her ne kadar Yunan mantığında kavramsal bir zemine oturtulmuş olsa da, pratikte insanın akıl yürütme kabiliyetinin temel fonksiyonlarından birini teşkil ediyor. Bu yöntem, eşyanın arasındaki ilişkiyi keşfetmek ve geleceğe dönük tahmin yürütebilmek gibi beşeri hayat düzeninde öteden beri hayati işlevler yerine getirmektedir. Tümevarımın bilim alanındaki sürecinin ise, tecrübeye olan güvenle paralel bir çizgi seyrettiği görülmektedir. Binaenaleyh deneyselliğin temelini oluşturan nedenselliğe Hume'un yönelttiği eleştiriyi birlikte, bilimsel alanda şüpheyile yaklaşılan bir yöntem durumuna gelmiştir.

Anlamsal tümevarım, tümevarımla benzer olarak tikellerden yola çıkarak, ortak noktalarını tespit etme yöntemini kullanıyor. Fakat ondan farklı olarak tikel tecrübeye değil, tikel yoruma dayandırılıyor. Anlamsal tümevarımın kendi yerini- tümevarımın aksine - temelini oluşturan tikel yoruma yönelik olan şüpheyile ters orantılı olarak sağlamlaştırdığı söylenebilir. Nitekim tikel yorumla anlamın tespitindeki zorluklardan yola çıkarak geliştirilmiştir. Yöntemin amacı da bu sorunların tümevarım ile ortadan kaldırılamasa da azaltılmasıdır. Anlamsal tümevarım, yorumsal bilgi gerektiren alanlarda metodik şüpheyeye dayalı olarak kullanılıp, geliştirilmeye müsait bir yönlemsel araç olarak kendini gösteriyor.

Bu yöntemin, yorumla alakalı sorunların en ince ayrıntısına kadar incelenerek, derin bir şuurun oluşturulduğu fıkıh metodolojisi alanında ortaya atılmış olması şüphesiz ki bir tesadüf değildir. Ancak ne yazık ki yöntemin bu alanda da yeterince ilgi gördüğü söylenemez. Anlamsal tümevarıma eserinden geniş yer ayıran ve temellendirmeye çalışan eş-Şâtibî de, kendisinden önce fıkıh metodolojisinde belirlenmiş temel esasları delillendirmek dışında bir kullanım alanına işaret etmemiştir. Kısaca bu yöntemi, bilgi üretme amacından ziyade, hali hazırdaki prensipleri temellendirme aracı olarak kullanmıştır. Ancak bu makalede de altını çizmeye çalıştığımız gibi, eş-Şâtibî'nin ortaya koyduğu anlamsal tümevarım teorisi bir paradigma değişimini içinde barındırmaktadır. İslam'ın ahlaki amelî alanında, hüküm vermenin meşruiyetini oluşturan, İslam'ın temel kaynaklarına dayandırma şartını yeniden tanımlanmaya götürecek bir potansiyele sahiptir. Bu değişimin ana esasını, normatif yorumun temeline, tikelden tikele giden ve dav-

³ Burada kastedilen, insani ilişkilerin belirlendiği fıkıhın muamelat alanıdır.



ranış hükümlerini hedef alan kasuistik yöntemin yerine, tikellerden genel prensip ve değerler aramayı yerleştiren perspektif olarak tanımlayabiliriz. Bu tür bir bakış açısı, Müslümanlara gündelik hayatlarına ışık tutacak genel prensipler sunup, davranışlarındaki ahlaki insicamı oluşturabilecek değerler hiyerarşisi sağlayabilecek bir ufku vadediyor. Bu özellikleriyle de, en basit gündelik hayata dair meselelerde bile uzun ihtisasa ihtiyaç duyulan karmaşık bir metoda karşı ciddi bir alternatif teşkil edebilir.

Bu tür bir perspektif değişiminin, İslam normatif düşünce yapısına önemli getirileri olacağı kanısındayız. Anlamsal tümevarım, kıyas yöntemindeki, analogik asla olan zamansal mesafeye paralel olarak ortaya çıkan birçok sorunun aşılabilmesi için katkı sağlayabilir. Bu problemlerin ilki, sınırlı sayıdaki metinlerden sınırsız ve değişken şartlarda oluşan olayları değerlendirme ihtiyacından kaynaklanıyor. İkinci olarak da, sosyal yapıdaki köklü değişimlerden kaynaklı asli kaynakta bahsi geçen hükmün şartlarının, hali hazırda meydana gelen fiillerin şartlarından oldukça farklılık göstermesidir. Zamansal mesafeye doğru orantılı olarak da bu problemin derinleştiği söylenebilir. Hükmün kaynağının tikel asli hüküm yerine, tümevarım yöntemiyle elde edilen genel mücerret esaslara dayandırarak, normatif alandaki bu sorunlar büyük ölçüde aşılabılır.

Anlamsal tümevarım yönteminin diğer katkısı da, normatif yorumdaki öznel ve keyfilik sınırlandırması hususunda olacaktır. Klasik metotta bu sorun, metnin zahiri anlamını ön plana çıkararak formalist bir yöntemle çözülmeye çalışılmıştır. Normatif yorumdaki keyfilik ve öznel, temel kaynakların detaylı bir tümevarımsal incelemeye tabi tutularak tesis edilmiş bütüncül bir bakış açısıyla daha etkin bir şekilde kısıtlanabilir olacaktır. Bu tür bir sınırlamanın, Müslümanlar arasındaki mezhepler arası ve içi ihtilafı ciddi şekilde azaltacağı öngörülebilir. Bunun dışında, İslam'ın aşırı yorumlarının büyük bir kısmının tikel delillendirme yöntemiyle, ayet ve hadislerin kontektlerinden koparılıp cımbızlanmasından kaynaklandığı göz önünde alınır, İslam'ın esasına tekabül eden tartışmaların tümevarımsal yöntemle oluşturulacak sağlam bir burhanî zemine oturtulmasının önemi daha net anlaşılır.

Bu tür köklü bir perspektif değişiminin, ciddi sıkıntıları beraberinde getireceği tabii ki inkâr edilemez. Bu problemlerin en temeli de, genel prensiplerden yola çıkılarak geliştirilen ahlaki yargının, müşahhas kuralları uygulamaya odaklanmış bir bilinç yapısının ötesinde, değerleri hayata geçirebilecek zihni esnekliğe sahip, mücerret düşünebilen bir şuura ihtiyaç duymasıdır. Bu tür bir ahlaki bilincin oluşması zor olduğu kadar, sosyal değişimin gittikçe hızlandığı bir ortamda zorunlu olduğu gerçeği de yadsınamaz. Son



olarak, pratik alandaki kullanımının nasıl olması konusundaki tartışmadan bağımsız olarak, şeriatın maksatları teorisinin tümevarım yöntemini tutarlı olarak tatbik edilerek daha detaylı ve sistematik bir şekilde ortaya konmasının, İslam'ın normatif sisteminin anlaşılması açısından, yani asli hükümlerin makul ve sistematik bir izahı için zorunlu bir teşebbüs olduğu kanaatindeyiz.



KAYNAKÇA

- ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1974). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yay.
- BACON, Francis (1870). *Neues Organon*. Almanca çev. J. H. von Kirchmann, Berlin: Heimann Ver.
- CARNAP, Rudolf (1959). *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, nşr. Wolfgang Stegmüller, Wien: Springer Ver.
- DEMİRCİ, Mustafa (2008). "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın "Risâletü's-Sahabe" Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*. C. VI (12): 217-240.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi (2000). "İllet". *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 22: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 117-120.
- EMİROĞLU, İbrahim (2003). "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. XXVIII. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 18-28.
- EL-GAZÂLÎ, Ebu Hâmid (1964). *Miyârü'l-İlm*. nşr. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- EL-GAZÂLÎ, Ebu Hâmid (1994). *El-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (2 Cilt). çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yay.
- HALLAQ, Wael (1998-1999). "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (16-17). çev. Bilal Aybakan: 195-236.
- HALLAQ, Wael B. (2002). "Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Kat'ilik". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (6). çev. Muharrem Kılıç: 161-186.
- HOURANİ, George F. (1996). "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (8) çev. F. Kerim Kazanç: 271-281.
- HIRSCHBERGER, Johannes (1980). *Geschichte der Philosophie: 2. Cilt Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg: Herder Ver.
- HUME, David (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay.
- İBN HALDÛN, Abdurrahmân (2001). *Mukaddime*. nşr. Halil Şahâda. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- MALL, Ram Adhar (1975). "Der Induktionsbegriff. Hume und Husserl". *Zeitschrift für philosophische Forschung* (29): 34-62.
- ÖNER, Necati (1991). *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yay.
- ÖZLEM, Doğan (2004). *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yay.
- POPPER, Karl (1935). *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der Modernen Naturwissenschaft*. Wien: Springer Ver.
- SARI, Mehmet Ali (2007). *Bilimde "Tümevarım Sorunu" Üzerine Bir Çalışma*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- ŞA'BÂN, Zeküyyiddîn (1996). *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- EŞ-ŞÂTİBÎ, Ebu İshâk (2003). *El-Muwâfakât: İslamî İlimler Metodolojisi* (4 Cilt). çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yay.
- EŞ-ŞEVKÂNÎ, Muhammed (2000). *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ tahkiki 'ilmi'lusûl* C. I. thk. Ebu Hafis Sami b. 'Azi el-Eserî Riyad: Daru'l-Fadîle.



- WATT, Montgomery W. (1981). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Umran Yay.
- VURAL, Mehmet (2004). *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- YILDIRIM, İlyas (2014). "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi". *Eskişenir Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* (29). 49-74.