Geçmiş Bilgisi: Gazali'ye Göre *Tevâtür* Teorisi*

Tercüme: Hüseyin HANSU**

Zeynep Münteha KOT***

Modern bilimin deneysel araştırmaya yaptığı muazzam vurguya rağmen, şu bir gerçektir ki ortalama bir insanın dünyaya dair bilgisinin ancak küçük bir kısmı bizzat kendi tecrübelerine dayanır. Örneğin bir Nebraska yerlisi, vatanının hiç dışına çıkmamış olsa dahi dünyanın yuvarlak olduğunu bildiğini hiç düşünmeden söyleyebilir. Aynı kişi Chicago'nun göl kıyısında olduğunu, Rusya'nın komünist rejimle yönetildiğini, Amerikan İç Savaşı'nda Güney Eyaletler Birliği'nin mağlup edildiğini veya Kennedy'nin suikasta uğradığını hiç tereddüt etmeden söyleyebilir. Ondan şu tür cümleleri kurmasını beklememiz ise ona anlamsız gelir: "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığına inanıyorum." veya "Kennedy'nin suikasta uğradığına dair haberler duyuyorum; fakat gerçekten suikasta uğrayıp uğramadığına dair bir şey söylemem güç." Kişi bu tür durumlarda, şöyle söylemeye hakkı olduğuna inanır: "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını biliyorum."

Tarih, insanın bizatihi tecrübe alanı dışında kalan olaylardan teşekkül eder. Bu, şu anlama gelir: Geçmiş olayların bilgisi, dünyaya dair bir bilgi çeşidi olan öngörüye dayalı ihtimalli bir bilgi ise bu bilginin deneysel bilgi olmadığının kabul edilmesi gerekir. ("Dünyaya dair bilgi" tabirini, matematiksel ve mantıksal hakikatlerin ve aynı zamanda dini ve mistik bilginin karşıtı olarak; "dünya"yı ise geçmişte ve şimdi; zaman-mekân sınırları içerisinde algılanan varlık anlamında kullanıyorum. Şayet Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığına dair bilgimde dogmatik bir tarzda ısrar edersem (medyadan gördüğüm ya da duyduğumun aksine) kendi tecrübeme dayanmayan bir bilgi iddiasında bulunmuş olurum.

Katı deneyci bakış açısını benimsemiş bir tarihçi, tarihsel vakalara dair bilginin imkânını inkâr etmekte zorlanacaktır. Hak iddiasında bulunabileceği yegâne bilgi türü ise mevcut kaynaklarla sınırlı, veri bilgisidir. Bu veriler öncelikle geçmiş olaylar hakkındaki şifahi ifadelerdir. Öte yandan, şifahi olmayan veriler

* Bernard Weiss, Knowledge of the Past: The Theory of "Tawâtur" According to Ghazâlî, Studia Islamica, 61 (1985), 81-105.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hhansuistanbul@edu.tr.

*** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, zeynep.kottan@istanbul.edu.tr.

(tarihi eserler vb.) de tarihçinin istifadesine açık kabul edilir. Tarihçinin doğrudan tecrübe ettiği, tarihsel vakaların kendisi değil, bu vakalara dair veriler veya anlatılardır. Bu bilgi ve anlatılar yoluyla- ki tarihçinin gerçek "vaka"ları bunlardır- tarihçi, tasavvurunda bir geçmiş olaylar tablosu oluşturmaya çalışır. Tarihçinin söz konusu olayı anlattığı yazılı kaynak bu tasavvurun bir yansımasıdır. Tarihsel olayın, mevcut veriye referansla düşülen bu kaydının ve yapılan tasvirinin, en fazla "makul" veya "muhtemel" olduğuna hükmedilir. Verinin ise mutlaka üzerinde hâlihazırda mutabakata varılmış usûl ve kaidelerle tahkik edilmiş olması gerekir ki tarihçi en çok güven telkin eden veriyi seçip, ona istinat edebilsin. Tarihsel vakalara dair haberlerin bazılarının diğerlerine göre daha doğru veya bazılarının doğru bazılarının ise yanlış olduğu farz edilir. Bununla beraber, bu doğruluk veya yanlışlığı tayin edecek deneysel bir doğrulama yolu bulunmamaktadır. Zira tarihçinin olayı bizzat tecrübe etme şansı yoktur. Dolayısıyla, tarihsel olayların en uygun resim veya izahını temin edecek verinin kullanışlılığını değerlendirecek (veya şöyle de denilebilir: geçmiş olaylar hakkındaki haberlere atfedilen deneysel doğrulamanın zıddı olan ihtimalli doğruluğun derecesini belirleyen) metodolojik bir kriter bulunması zordur.

Bu türden katı deneyci bir yaklaşım, sıradan bir insanın bakış açısıyla kesin bir zıtlık arz eder. Zira ortalama bir insan gerek geçmiş gerekse bugüne dair olsun, bilgisinin kişisel tecrübeye değil, kitaplara, medyaya, rivayetlere eğitime vs. dayandığının farkındadır. Günlük dilde de "bilgi" kelimesinin işaret ettiği alan, tüm bu anlamları ihtiva edecek kadar geniştir. (Zaten gündelik dil, her hâlükârda ortalama insanın kullandığı dildir.) Bilgi sahibi olmak üzere üniversiteye giden bir kimse, böyle bir zihnî tasavvurla gider. Üniversite öğrencisi, kısmen kendi başına araştırma projeleri yaparak dünyaya dair hali hazırdaki bilgiye bir katkıda bulunmak için şüphesiz ki deneysel metotları kullanmak isteyecektir. Ancak şu bir gerçektir ki oluşturduğu bilgi hazinesi deneysel metot yoluyla değil, kütüphane kaynakları ve sınıf dersleri yoluyla olacaktır. Bu geniş anlamıyla gündelik hayat bilgisi geneli itibariyle toplumsaldır; birey, topluma katılmak suretiyle bu bilginin kendisi için mümkün olan kısmını elde edebilir.

İslâm'da kendinden önceki ilahi dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi tarihin derinliklerine kök salmıştır. Merkezinde vahiy olan her din büyük ölçüde bir 'tarih'tir. Zira vahiy 'belli bir zaman dilimi' içinde vuku bulan bir olay veya olaylar örgüsüdür. Vahye konu olan hâdise ya da hâdiseler, onları kuşatan belli birtakım olaylarla beraber, kutsal nitelikli/karakterli özel bir tarih oluştururlar. İslâm'da en kutsal hâdise, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e 'nüzul'u ve onun, Kuran'ı çağdaşlarına tebliğ etmesidir. Onun her ayeti ve hatta her kelimesi bir anlamda- ki her biri kendi başına bir hâdisedir, meleğin sözünü ve onun ardından Peygamberin onu telaffuzunu temsil eder. Peygamberin söz ve amelleri de bizatihi ilahi ilhamın (vahiy) bir sonucu olmak bakımından kutsal hâdiseler olarak kabul görmek durumundadır. Vahiy süreci ile beraber, Peygamberin rehberliğinde İslâm ümmetinin oluşumunda ve onun ardından Hulefâ-i Râşidin'in (özellikle Hz.

Ebubekir ve Hz. Ömer) döneminde genişlemesinde gerçekleşen tüm hâdiseler kutsal İslâm tarihini oluşturur.

İslâm'ın geleneksel formuna tabi olan aklı başında her Müslüman, geçmişin insan bilgisinin haricinde tutulması önerisini nazarı itibara almayacaktır. İslâm geleneğinde ilim salt deneysel karakterde olmayıp, yukarıda zikrettiğimiz daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Eğitim görmüş geleneksel bir Müslüman, (bilgi konusunda) ortalama bir insanın bakış açısını esas alır: İlim gündelik dildeki (İngilizce) bilgi ile aynı anlama sahiptir. Bu bakış açısına göre, Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını bildiğimi iddia etmede her hakkım mahfuzdur, tıpkı her Müslümanın (veya bu konuda gayrimüslimin de) Hz. Muhammed'in bugüne ulaşan Kur'ân metnindeki tüm kelimelerin onun ağzından çıktığını bildiğini iddia etme hakkına sahip olması gibi... Bu noktadan sonra benim "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığını düşünüyorum." demem bir başkasının "Kuran'ın kelimeleri Hz. Muhammed tarafından bize ulaştığını düşünüyorum." demesinden daha fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Kutsal tarihe konu olan olaylar da dünya tarihine konu olan pek çok olay gibi her yaştan tüm bireylerin erişimine açık olan dünya bilgi mirasının bir parçasını oluştururlar.

Müslüman âlim ve teorisyenler tarihin büyük kısmının insan bilgisinin erişiminin ötesinde fakat daha da önemlisi tekrar ele geçmeyecek şekilde geçip gittiğinin kesin bilincindedirler. Onlar ayrıca bu tarih bilgisinin insanların hafızalarına veya yazılı kayıtlara uzanan kısmının ise çoğunlukla tartışmaya açık olduğunu da bilirler: Tecrübe alanımız dışında kalan bir olayın tam olarak nasıl vuku bulduğuna dair bilgi söz konusu olduğunda yapabileceğimiz en iyi şey zanda bulunmak olacaktır. Kutsal tarihin hatırı sayılır bir kısmı için de durum bundan farklı değildir. Örneğin Hz. Muhammed'e izafe edilen söz ve eylemlerin tamamı zannî bir karakter taşır. Peygamberin sahih hadis külliyatlarında kayıt altına alınmış söz ve fiilleri gibi, doğruluk ihtimalinin en yüksek olduğu durumlarda bile bu rivayetler 'bilgi' ifade etmezler. Bununla beraber geçmişi, zan kategorisinde değerlendirmek yoluyla, tümden bilgi dışı olarak görmek, Orta Çağlarda yaşayan bir Müslüman için kabul edilemez bir durumdur. Geçmişi bütünüyle izafi olarak telakki etmek, vahyi de izafi kılar ve bu son tahlilde vahyi tamamen inkara yol açar. Kelimenin tam anlamıyla bir vahiyden söz ediyorsak bu tarihsel bilginin de mevsuk bir çekirdeği olmak zorundadır. Peygamberin bazı söz ve fiilleri tartışmaya açık olabilir, ama İslâm vahyinin kurumsal ve kuramsal yapıları tartışmaya açık olmayan bir tarihsel kesinlik üzerine inşa edilmiş olmak zorundadır. Üzerine İslâm dininin inşa edildiği bu temelin belli başlı unsurları Hz. Muhammed'in varlığı, nebevi misyonu, nübüvvetinin delili olarak Allah'tan alıp insanlığa tebliğ ettiği vahiyler, peygamberlik sürecinin ve ümmetin ilk oluşum safhalarının ana hatlarıdır.

Varlık hakkında doğrudan tecrübeye dayanmayan bilgiyi mümkün gören her düşünce sistemi, şu aşikâr soruya cevap vermelidir: Bu bilginin temeli doğrudan tecrübe değilse nedir? İslâm geleneğinin bu soruya cevabı *tevâtür*

kavramıdır. Müteakip sayfalarda incelemeye ve izah etmeye çalışacağım kavram budur. *Tevâtür* kavramı özellikle usûl-i fıkıh kitaplarında karşımıza çıkar. Konuyla ilgili yazılmış müstakil pek çok eser de bulunmaktadır. Kavram usûl-i fıkıh literatüründe neredeyse hep aynı tarzda ele alındığından, bir eser, herhangi bir başka eser kadar amacımıza hizmet edecektir. Bunlar arasında benim Ebu Hamid el-Gazâlî'nın (ö. 1111) usûl-i fıkıh üzerine yazdığı *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*'ünü seçmemdeki sebep, alandaki diğer çoğu eserden farklı olarak, el-Gazâlî'nin *tevâtür* tartışmasını genel bir bilgi teorisi içinde sunmasıdır. Orta Çağ İslâm düşüncesinde bilgi teorilerinin tartışıldığı alan, geleneksel olarak Kelâm ilmidir. Gazâlî'nin bilgi doktrini de el-Îcî'nin *Mevâkif'ı*[1] gibi kelâm alanındaki temel eserlerde bulunan bu ana çizgiye dahildir. Gazâlî'nin konuya yaklaşımını eşsiz (bizim için ise elverişli) kılan husus, onun aynı eserin (*el-Mustasfa*) farklı bölümlerinde de[2] olsa *tevâtür*ü hem hukukun hem de kelâmın (bilgi teorisi) bir konusu olarak ele almış olmasıdır.

Tevâtür kelimesi literal anlamda art arda gelme demektir. Geleneksel İslâm ilimlerinde kendisine verilen ıstılahî anlam ise geçmiş olaylara dair haberlerin peş peşe gelmesidir. Gazâlî ve diğer usûl-i fıkıh yazarlarının teorisine göre bu türden haberlerin peş peşe gelmesi, işitenlerde duyduklarının doğru olduğuna dair bir bilgi oluşturur. "*et-Tevâtür yufîdu'l-ilm*" (*tevâtür bilgi ifade eder*) veciz ifadesi usûl-i fıkıh kitaplarında mükerreren geçmektedir. Geçmişte olmuş bir olaya dair aktarılan bir haberin doğru olduğu bilgisinin, olayın kendisine dair bilgiyle eşdeğer kabul edildiğini ayrıca belirtelim. Bu son derece makuldür zira ben "Başkan Kennedy'nin suikasta uğradığı" haberinin doğru olduğunu bildiğimi söyleyebiliyorsam, bizatihi olayın bilgisine dair bir bilgiye sahip olduğumu da söyleyebilirim. İngilizceyi anladığım ve kelimelerin anlamını bildiğim için, 22 Kasım, 1963'te Dallas'ta ne olduğuna dair de bir tür bilgiye sahibimdir. Bu tür bilgiler, olayın görgü şahitlerinin deneysel bilgileri ile aynı kategoride belki değerlendirilemez ama her hâlükârda bilgidir. Böyle olunca, tarihsel olayların bilgisi tartışmasında, bu olaylarla ilgili haberlerin epistemolojik değeri üzerine yoğunlaşmak gayet makul ve meşrudur. Zira haberin doğruluğu ispat edilince, olayın bilgisi de kaçınılmaz olarak ispatlanmış olur.

---

[1] Îcî'nin bilgi doktrini, Josef Van Ess'in *Die Erkenninislehredes 'Aḍudaddin al-İci* (Wiesbaden, 1966) eserinde etraflıca ele alınmıştır.

[2] Tevâtür meselesi Peygamber'in Sünneti bölüm başlığının altında ayrı bir alt bölüm olarak işlenmektedir. (I,132-140). Bu *usulü'l-fıkıh* eserlerinin geleneksel bölümlemesidir. Bilgi teorisi ise *el-Mustasfa*'nın mukaddimesinde bulunur. Gazâlî hiçbir yerde formel bir biçimde bilgi teorisini ele almaz. Eserin mukaddimesinin odak noktası mantıktır. Bununla beraber, bilgi teorisinin unsurları mukaddime bölümünde de barizdir. Bu bölüm, burhanî delilin (formel biçimin aksine) maddi yönünü yani geçerli (doğru sonuçlara bizi ulaştıracak olan) akıl yürütmelere dair nihai öncüllerin dayandığı temelleri ortaya koyar, (I, 43-49). Gazâlî bu öncüllerden *medâriku'l-ilm* (bilginin kaynakları) veya *medâriku'l-yakîn* (kesinliğin kaynakları) olarak bahseder. Bu makaledeki referanslar *el-Mustasfa*'nın Bulak nüshasını (Hicri 1322) temel almaktadır. Bu nüsha geçtiğimiz yıllarda Bağdat'ta Kasım Muhammed Recep tarafından tekrar neşredilmiştir. H. Laoust, (tevatür bölümü dahil) *el-Mustasfa*'nın muhtevasına dair, *La Politique de Ghazali* (Paris, 1970, s. 152-182) adlı eserinde bir özet vermektedir.

Öte yandan bu, geçmiş olaylara dair haberlerin tümümün doğru olduğu şeklinde bir genellemeye gidilebileceği anlamına gelmez. Görgü şahitlerinin bir olay hakkındaki bilgisinin, bu olayın doğruluğuna dair rivayetlerin sağladığı bilgiden daha kesin olduğu kuşkusuzdur. Bununla birlikte görgü şahitlerinin bu olay hakkındaki haberlerin sağladığı bilgiye de sahip olacaklarını unutmamak gerekir. Orta Çağ İslâm bilgi teorisini izah etmeye çalışırken burada yapmaya çalıştığımız şey, görgü şahidinin olaya dair edindiği sağlam bilginin, konuya dair yegâne mümkün bilgi türünü temsil etmediğini ortaya koymaktır. Olayın doğru olduğunu gösteren ve olay hakkındaki haberlerden elde edilen mutlak bilgi diyebileceğimiz başka geçerli bir bilgi türü daha vardır.

Şu ana kadar anlattıklarımız bizi, okuyucunun zihninde oluşacak şu hayati soruya götürecektir: Deneysel bir bilgi olmaksızın, geçmiş bir olaya dair haberlerin doğruluğunu tasdik etmek nasıl mümkün olur? Bir olayla ilgili haberin kaynağı zaten bu olay hakkındaki tecrübe değil midir? Nihayetinde bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün mü? Başka bir deyişle tecrübi doğrulama olmaksızın, geçmiş bir olaya dair bir haberin doğru olduğu nasıl anlaşılabilir?

"*et-Tevâtür yufîdu'l-ilm*" ifadesi tam olarak bu soruya bir cevap teşkil eder. Onun işaret ettiği teori, geçmiş olaylara dair bilginin deneysel olmayan yollarla da sağlanabileceğini bize göstermeye çalışır.

Aşikârdır ki, burada mevzu bahis olan teori modern deneyci metotla ile kesin bir tenakuz içindedir. Burada usulcülerin düşünme biçimiyle deneyci eğilimli modern tarihçileri mukayese etmek konumuz açısından öğreticidir. Her iki grup da tecrübemize konu olanın aslında geçmiş olayların kendisi değil, bu olaylara dair haberler olduğu konusunda müttefiktirler. Olay geçtikten sonra geriye onunla ilgili haber kalır ve bizimle olay arasında asılı durur. Bizden önce olan, doğrudan haberin kendisidir.

Ancak, usulcü *tevâtür* kavramı aracılığıyla bir haberden olayın direkt bilgisini edinirken, (daha önce de belirttiğimiz gibi, olayın yeni bir versiyonunu kurgulamaksızın doğruluğunu belirten bir bilgi seviyesine ulaşan haberle buna ulaşır); deneye dayalı bakış açısına sahip bir tarihçi ise olayın en iyi ihtimalle bağlama uygun veya muhtemel (veya gerçekliği doğrulanmamış olup doğru olduğu farz edilen) bir yeniden inşası ile yetinir; zira hiçbir zaman, deneye dayalı doğrulama yapamayacağından, bir haberin tartışmasız bir şekilde doğru olduğunu tasdik edemez.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, geçmiş olaylara dair haberlerin tekrarı, işitenlerin zihninde bu haberlerin doğru olduğu bilgisine yol açar. Bu bilgi deneye dayalı bir doğrulama olmaksızın ortaya çıkar. Fakat teorinin bu en genel ifadesi, göründüğü şekliyle düşünülmemelidir. Aranması gereken çok önemli birtakım nitelikler de vardır ve ancak bunlar bilindikten sonra teorinin gerçekten ne söylediğini anlamak mümkün olabilir. Bu nitelikler, *tevâtür* ve onunla ilişkili olarak *mütevâtir*in ne kadar teknik bir terim olduğunu bariz hale getirecektir. Bu

kelimelerin oldukça karmaşık ıstılahî anlamından dolayı, metinde onları "aralıklarla tekrar" ve "aralıklarla tekrar etme" ile tercüme etmek yerine, olduğu gibi bırakacağız.

Geçmişe dair bir haberin *mütevâtir* (lafzen aralıklarla tekrar etme) olması için, basit bir tekrardan fazlasını ifade etmesi gerekir. Bunun için de *şurûtu't-tevâtür* olarak bilinen önemli bazı şartları taşıması gereklidir. Burada Gazâlî'nin belirlediği (sıralaması kısmen değiştirilerek verilen) dört[3] şart şöyledir:

> 1- Haber, zanna değil bilgiye dayanmalıdır. (Muhtemelen geçmiş olaylara dair zannî bilgiler, başkalarının zihninde bu olayların sadece bir benzerini üreteceğini; dolayısıyla zannın hiçbir zaman bilgiye dönüşemeyeceğini söylüyor. Bu yüzden geçmiş olaylar hakkında zan ifade eden haberler ıstılahî anlamıyla *mütevâtir* olamaz.)
>
> 2- Bu bilgi zorunludur yani duyularla algılamaya dayanır.
>
> 3- Haberi veren kişi (veya haberin oluş) sayısının, *kâmil* (tam) olması gerekir. *Kâmil* burada "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıdan bırakacak sayıda anlamına gelen teknik bir terim olarak kullanılıyor. Biz "*kâmil*" yerine "*kâfi*" kelimesini kullanacağız. Bir haberin kifayet şartını haiz olması için defalarca (bir kişiden diğerine geçme yoluyla) tekrar edilmiş olması ve böylelikle "anlaşarak haber uydurma" ihtimalinin dışarıda bırakılması gerekir. Bu türden bir tekrarın hem öznel hem nesnel yönü olması gerektiği düşünülebilir. Şayet geçmişe dair bir haberin doğruluğunu bileceksem haberi kâfi derecede (kâfi sayıda farklı insandan) işitmiş olmam gerekir ki "anlaşarak haber uydurma" ihtimali söz konusu olmasın. Başka bir deyişle haberin tekrarı benim tecrübe sınırlarım içinde olmalıdır. Diğer yandan, haberin tekrar sayısı, benim tecrübe sınırlarımı aşmış, ben ise bu ifadelerin ancak bir kısmına muhatap olmuş olabilirim. Burada önemli olan, bana ulaşan haberlerin kâfi sayıda olmasıdır. Konuya dair haberlerin dünyada yeterli sayıda yayılacağı veya bu sayının çok üzerine çıkacağını söylemeye bile gerek yoktur.
>
> 4- Bir haber, olayın ilk elden şahitlerinden bir dizi ravi yoluyla aktarıldığında, yukarıda zikredilen üç şart, müteakip tabakalarda veya rivayet sürecinin her aşamasında gerçekleşmelidir.

Gazâlî başka bir pasajda dört yerine iki şarta değinir. Bu şartlardan, "*tevâtür* şartları" olarak değil, "bilginin oluşum (geçmiş olaylara ilişkin haberlerin doğruluğu) şartları" olarak bahseder ki aslında her iki kategorinin de aynı kümeye işaret ettiği aşikârdır. Zira *tevâtür* şartları, sadece *mütevâtir* terimini geçmiş olaylara dair hangi haberlere uygulayacağımızı belirtmek için değil, fakat aynı zamanda

[3] *el-Mustasfa*, I, 134.

bilginin oluşumu, geçmiş olaya dair bir haberin işitenin zihninde bilgi doğurma şartlarını da temsil eder. İlgili pasajı bütünüyle alıntılamak yararlı olacaktır:

> Kâfi sayıda insan tarihsel bir vakaya dair bir haber naklettiğinde, bu haber işitenin zihninde bir bilgi doğurmuyorsa söz konusu haberi veren kişilerin yalan söylediğine hükmedilemez. Zira bilginin tekrar şartlarından ancak ikisi yerine getirilmiştir: (1) Haberi aktaranların sayısı yeterlidir. (2) İfadeler yakîn (kesinlik) ve müşahedeye (ampirik gözlem) dayanmaktadır. Dolayısıyla, haber veren kişi sayısı yeterli olmasına rağmen, buradan haberin doğru olduğuna dair bir bilgiye ulaşamıyor oluşumuzun sebebi, ikinci şartın yerine gelmemesidir. Zira haber veren kişiler doğru söylemiş ve onların haberi yeterli sayıda kişi tarafından nakledilmişse bilgi, işiten kimsenin zihninde zorunlu olarak doğardı.[4]

Tevâtürün iki temel şartına, böylelikle ulaşmış olduk: (1) Geçmiş bir olaya dair haber, *yakîn* ve *müşahedeye* dayalı olmalı, başka bir deyişle ampirik temelli olma anlamında doğru olmalıdır. (2) Haberi aktaran ravilerin (ya da haberin tekrarı) yeterli sayıda olmalıdır. Gazâlî, çok açık bir biçimde burada, yukarıda tek şart olarak belirtilen dört şartın ikisini birleştiriyor. Daha doğrusu, dört şartın ilk ikisi zaten bağımsız şartlar olmayıp, ikinci şart, birinci şartta gerekli bulunan bilgiyi, duyu bilgisi ile sınırlandırmak için vardır. Yani, duyu verileri bilgi doğurduğundan dolayı, ikinci şart yerine getirildiğinde, birinci şart da kendiliğinden zaten sağlanmış olmaktadır. Dördüncü şart ise yine bağımsız olmayıp tabir caizse bir "geçerlik şartı" olarak düşünülebilir. Zira bu şart, diğer şartlara ilişkin bir bilgi vermektedir: Haber, bir raviden diğerine geçerken rivayet sürecinin her aşamasında bu şartların gerekliliğini bildirir.

Bu son şart, olayın ilk şahitlerinde değil de haberi onlardan işitenlerde aranır. Bugün dünya hakkında sahip olduğumuz bilgilerin büyük bir kısmı haberlerden, yani olayın şahitlerinden değil de ravilerden elde edilmektedir. Bilgi bir veya birden fazla aracı vasıtasıyla bize ulaşır. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde, bilginin intikalinde aracı rol oynayanlar yalnızca kişilerdi. Zira onun zamanında henüz medya olmadığı gibi yazılı basın da yoktu. Matbaadan değil de hata yapması mümkün müstensihlerin elinden çıkan yazılar her zaman şifahi rivayetten daha az güvenilir kabul edilirdi. Değindiğimiz "geçerlilik şartı" bir haberin intikal sürecinin her safhasında iki temel şartın yerine getirilmesi gerektiğini ifade eder. Zira ancak bu iki şart yerine getirildiğinde bir olayın bilgisi zamanın içinden geçip, nesilden nesle ulaşabilir. Dolayısıyla, olayın geçtiği tarihten bugüne kadar geçen zaman diliminin her bir noktasında kâfi sayıda insan, bir haberi yeterli miktarda işitenin tecrübesine aktarmalıdır. Aynı şekilde, olaya şahit olan kişi sayısında da bir kifayet şartı gözetilir. Haber rivayet zincirinde ilerledikçe, şahitlerin haberleri ravilerin haberi olarak akar, böylece bilginin akışı sağlanmış olur. Olaya şahit olan kişiler er

[4] *el-Mustasfa*, I, 138.

ya da geç öleceğinden ve bilginin bundan sonraki intikali tamamen ravilere bağlı olacağından, rivayet sürecinin her tabakasında, rivayet eden kişi sayısı aynı sayıda kalmalı veya bu sayının üzerinde olmalıdır. Üstelik bu intikal sürecinin her aşamasında söz konusu haber duyu bilgisine dayanmış olmalıdır. Gazâlî'nin bundan tam kastı açık değildir. Muhtemelen sadece duyduğunu işiten (tıpkı olayın şahitlerinin gördüğü ya da tecrübe ettiği gibi) ravilerin rivayetlerinin, bu sebepten dolayı duyu bilgisine dayandığını kast etmiş olabilir. Şunu da düşünmüş olabilir: Raviler her zaman olayın şahitlerinin tecrübesini aktardığından ve şahitlerin zaman içinde taşınan şehadeti duyu bilgisine dayandığından, haber de duyu bilgisine dayanır.

Geçmişteki herhangi bir olaya dair, intikal sürecinin her aşamasında, Gazâlî tarafından önerilen iki şartı yerine getiren bu haberi ifade etmek için kullanılan teknik terim, Gazâlî'nin teorisi çerçevesinde *mütevâtir*'dir. Bu türden bir haber, işitende onun doğru olduğuna dair bir bilgiye yol açar ki bu bilgi olayın şehadetine denk düşer.

Bu iki temel şartın yerine getirilmesinin, *mütevâtir* bir haberi işiten kimsenin zihninde bilgi oluşumunun zorunlu bir mukaddimesi olduğu düşünülmemelidir. İşiten kimse için bunlar birbirinden ayrı şeylerdir. Gazâlî'nin teorisi şunu teyit eder: Eğer geçmişe dönük bir haber deneysel olarak tasdik edildiyse ve "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak bir şekilde dolaşıma girdiyse haberi işiten şahıs, haberin doğru olduğunu hiçbir mantıksal işleme başvurmaksızın kabul eder.

İki şarttan hiçbiri kendi başına yeterli değildir. Doğru olan fakat yeterli sayıda işitilmemiş bir haber (özellikle haberi veren kişi güvenirliğiyle biliniyorsa) ikna edici olabilir; fakat bu bilgiye yol açmaz ve dolayısıyla teknik anlamda *tevâtür* kabul edilmez. İlginç bir şekilde, tekrarı yeterli görülen sayıya ulaşmış fakat kaynağı görgü şahitleri olmayan bir haber de doğru kabul edilmez. Gazâlî'nin bu türden haberleri, ne kadar yaygın olduğuna bakmaksızın *tevâtür* sınıfına dahil etmemesi tuhaf gözükebilir; fakat bu, *tevâtür* teriminin en temel özelliğini de bize gösterir: (*Tevâtür*) geçmişe dönük herhangi bir haberin değil, sadece doğruluğu ampirik olarak tasdik edilmiş bir haberin tekrarıdır.

Yanlış bir haberin, sayıları "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak kadar büyük bir grupta nasıl yaygınlık kazanabileceği sorusu akla gelebilir. Gazâlî şöyle cevap verir: Bu haber, "anlaşarak uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak sayıya ulaşmayan küçük bir gruptan çıkmış, diğer insanlara buradan yayılmış, aracı insanlar ise haberin yanlış olma ihtimalinden habersiz intikaline yardımcı olmuş olabilir. Bu ikinci grup bir hatanın bilinçsiz taşıyıcıları olur. Burada gözden kaçmaması gereken nokta, yanlışta ittifak eden küçük bir grubun ortak haberi, yanlışta ittifak etmeyecek kadar geniş başka bir grupta dolaşıma girebilir. Tarihte bunun pek çok örneği vardır. Gazâlî, Hz. Muhammed'in Ali'yi ilk halife olarak tayin ettiği iddiasının, Sünnî Müslümanlar tarafından açık bir hata olarak görüldüğünden bahseder. Öte yandan bu "hata"da ısrar eden Şiîlerin

sayısı "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak kadar çoktur.[5] Aynı şey, Yahudi ve Hristiyan heretik (batıl sayılmış) fırkalar için de söylenebilir.

Eğer hatalı bir bilginin "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak büyüklükte bir grupta yayılması mümkünse ikinci şart ile neden meşgul olalım? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Haberin mutlak doğruluğundan başka, sayıyla ilgili başka bir şartın daha yerine getirilmesi gerekir. Gazâlî doğruluk ihtimalini güçlendiren şeyin ravi sayısında olduğunu düşünmekte; sayıca fazla bir topluluğun haberinin, sayıca az olan topluluğun haberine göre ikincil bir etkiye sahip olduğunu ima etmektedir. Bu etkiyi, büyük bir grubun hatada ittifakının, küçük bir grubun hata ittifakına oranla daha düşük bir ihtimal olduğuna bağlamak mümkündür.

İki şartın varsayılması, şu türden bir mantık yürütmeye dayandırılmaktadır: Hepimiz zihnimizde, tarihsel veya günümüzde vuku bulan ve doğrudan şahit olmadığımız bazı olaylara ilişkin haberlerin doğru olduğu bilgisinin mevcut olduğunun farkındayız. Tüm diğer bilgiler gibi, bu bilgi de içe bakış yoluyla varılan öznel bir duruma işaret eder. Bu bilgi basit olarak bizde vardır. Diğer taraftan biz bu bilgiyi ne duyu algısına ne de rasyonel idrake atfedebiliriz. Dolayısıyla bu bilgiyi başka bir zeminde izah etmemiz gerekir. Bu türden bir bilgiyi doğuran şartları tahlil ederken bu bilginin takip ettiği seyri gözden kaçırmamalıyız: Bu bilgi ancak bir haber, sayıları çok olan bir topluluktan duyulduğunda zuhur eder. Bundan dolayı sayı, bilginin doğuşunun şartı olarak görülmüştür. Bir haber, sayıları az olan bir topluluktan duyulduğunda zihnimizde bir bilgi oluşturmaz; bilgi buna karşın haber sadece çok sayıda kişiden duyulduğunda oluşur. Fakat sayının çokluğu da durumu tek başına izah etmeye kâfi gelmez. Zira sayıca çok insandan duymamıza rağmen doğru olup olmadığını bilmediğimiz (hatta doğru olmadığını bildiğimiz) haberler de söz konusudur. Masallar, batıl inançlar, hayvanlarla ilgili hikâyeler bu kategoriye girer. Dolayısıyla sayının çokluğu şartına, haberin doğruluğu şartının ilave edilmesi gerekir.

Teknik anlamıyla "kâfi" diye çevirdiğimiz *kâmil*, "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak muayyen bir sayı, yani uydurma ihtimalini imkânsız kılan asgari sayı demektir. Bu sayıdan daha fazla olanına ise ziyade ya da *zâid* denir. Dolayısıyla ulaşıldığında veya üzerine çıkıldığında, "anlaşarak haber uydurma" ihtimalinin bertaraf edildiği daha az sayıda bir grup için ise uydurmanın söz konusu olduğu belli bir sayıdan söz edebiliriz.

Sayının en az kaç olması gerektiğini tayin etmek mümkün müdür? Gazâlî bazı usulcüler tarafından bu rakamın kırk veya yetmiş olarak tayin edilme teşebbüslerine itiraz eder. Zira bu sayının ancak Allah tarafından bilinebileceğini düşünür. Bu sayıyı hesaplama gibi bir şansımız yoktur. Zira bunun için, bir haberin doğruluğuna dair bilginin içimizde ortaya çıktığı anı tam olarak saptamak ve o ana

[5] *el-Mustasfa*, I, 138-139.

kadar haberin kaç kez işitildiğini saymak gerekir ki bu imkânsızdır. Bu, çocukluk sürecinin sona erip, yetişkinliğin başladığı anı tespit etmeye çalışmaya benzer.[6]

Bununla birlikte asgari sayının ne olduğunu bilip bilmememizin fazla bir önemi de yoktur. Geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğu bilgisini doğuran şartların, daha önce de söylediğimiz gibi, bilgiye muhatap olan kişinin zihninde bir karşılığı yoktur. Bir haberin doğru olup olmadığına karar vermek için, daha önce kaç kişi tarafından verildiğini bilme ihtiyacı duymayız. Hiç kimse bilginin doğruluğunu, tekrar sayısı veya sayının kâmil olup olmadığı üzerinden tartışmaz. Hatta tam tersi doğrudur. Örneğin, ben Hz. Muhammed'in gerçekten yaşamış biri olduğu bilgisine sahip isem buradan yola çıkarak, haberi kaç kişiden duyduğumu düşünür ve yeterli sayının ne olduğuna dair bir izlenime varmaya çalışırım. Zira yeterli sayıya ulaşılmasaydı, bilgi de ortaya çıkmazdı.[7]

Çok büyük rakamların "*zâid*" kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği aşikârdır. Örneğin, herkes takdir eder ki bir milyon insan bir araya gelip, sahte bilgi üretemez. Zira bu türden bir üretim, ortak bir amaç ve motivasyonun mevcudiyetini gerektirir ki yüksek sayılar söz konusu olduğunda bu ihtimal dâhilinde değildir. Öte yandan, bu rakam haberin doğruluğu bilgisinin oluşacağının teminatı olarak kabul edilmez. Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'yi ilk halife olarak tayin ettiği örneğinde, haberi veren kişi sayısı yeterli kabul ettiğimiz sınırın çok üstündedir. Eğer buna rağmen zihnimizde haberin doğruluğuna dair bir bilgi oluşmazsa buradan diğer şartın yerine gelmediği, yani haberin tecrübeye dayanmadığı dolayısıyla doğru olmadığı sonucuna varabiliriz.

Sonuç olarak, *mütevâtir* terimi, doğruluğunu "içimizde" bulduğumuz bir bilgiyle anladığımız geçmiş olaylara dair bir haber kategorisini ifade eder. Bu bilgi ampirik bir doğrulamanın sonucu olmadığı gibi, ona ihtiyaç da duymaz; böyle bir doğrulamadan bağımsız olarak mevcuttur. Ampirik doğrulamaya dayanan herhangi bir haberin sağladığı bilgi, duyu verilerinin sağladığı bilgiden ayırt edilemez. Geçmiş olaylara dair haberler için zaten böyle bir doğrulama söz konusu değildir. *Tevâtür* teorisi, *mütevâtir* haberlerin doğruluğu bilgisini, ampirik doğrulamaya gerek duymayacak bağımsız bir zeminde temellendirir. *Tevâtür* yoluyla duyu bilgisinden bağımsız, salt tarihsel bir bilgi türüne ulaşılır. Bu bilgi, tıpkı duyu bilgisi gibi, akıl yürütmenin bir sonucu olmayıp, içimizde kendiliğinden doğan bir bilgidir. Öte yandan, duyu bilgisinden farklı olarak bu bilgi, sadece düşüncede var olan kendine özgü bazı şartlara tabidir.

Tevâtür kavramının arkasında yatan teori ve *tevâtür*ün şartları, en açık ve veciz bir şekilde şöyle ifade edilebilir: *Geçmişe dair doğru haberlerin çok sayıda tekrarı, haberi işitenlerin zihninde haberin doğruluğu bilgisinin oluşmasına yol açar.* Buradaki

[6] *el-Mustasfa*, I, 137.

[7] لَكِنَّا بِحُصُولِالْعِلْمِالضَّرُور يِّتَتَبَيَّنُكَمَا لَاْلْعَدَدِ لَا أَنَّا بِكَمَا لِاْلْعَدَدِ نَسْتَدِلُّ عَلَى حُصُولِاْلْعِلْمِ

el-Mustasfa, I, 135.

"çok sayıda" ifadesi "anlaşarak haber uydurma ihtimalini dışarıda bırakacak sayı" olarak anlaşılmalıdır. Bu ifadeden yola çıkarak iki neticeye varabiliriz:

(1) Geçmiş olaylara dair doğru haberlerin yeterli sayıya ulaşmayan tekrarı, haberi işitenlerin zihninde haberin doğru olduğu bilgisine yol açmaz. Benzer şekilde;

(2) geçmiş olaylara dair yanlış haberlerin yeterli sayıya ulaşan tekrarı da haberi işitenlerin zihninde haberin doğru olduğu bilgisine yol açmaz.

Özellikle totoloji gibi gözüken ikinci maddeye dair şunu göz önünde bulundurmakta fayda var: Bir haberin doğru olduğuna dair bilgi, haberin doğruluğundan farklı bir şeydir. Bilgi zihinde ortaya çıkan öznel bir durum iken, zihindeki bilginin konusu olan haberin doğruluğu ise zihnin dışındaki nesnel bir gerçekliktir. Dolayısıyla bu zikredilen ikinci netice bize şunu söyler: Bilgi, her ne kadar öznel bir durum gibi görünüyorsa da nesnesinden bağımsız olarak var olamaz. Yani, bir haberin doğruluğunun bilgisi haber gerçekten doğru değilse ortaya çıkamaz. Haber yanlışsa, kişi onun doğru olduğu bilgisini edinemez.

Gazâlî'nin teorisi, tüm derinliğine rağmen, bazı problemleri çözmeden bırakır. Bu teori, ispat edilebilir nesnel bir destekten yoksun bir bilgi türünü önerir. Bu bilgi, kendiliğinden orada olan, kendi içimizde "buluverdiğimiz", nasıl ve nereden geldiği gösterilemeyen bir bilgidir. *Tevâtür şartları* bu sorunları açıklamakta yetersiz kalır. Dolayısıyla teori, sübjektif bir alanda kendini kilitlemiş gibidir. Bilgi, elbette kendi içimizde bulduğumuz öznel bir durumdur; lakin onu doğuran bazı nesnel destekler olmazsa o, bilgi olmaktan çıkar.

Bu öznelci eğilim, geçmiş olaylara dair haberlerin hakikati konusunda bir ihtilaf söz konusu olduğunda tebarüz eder. Bu türden ihtilaflar nasıl çözülür? Bahsi geçen ampirik doğrulama, tanım gereği konu dışıdır. Aynı şekilde akıl yürütme ve mantıksal çıkarım da söz konusu değildir. Geçmiş olaylara dair ifadelerin doğruluğu aksiyomatik olmadığı gibi aksiyomlardan türetilmiş de değildir. Eğer ihtilafları haberin tekrar sayısına bakarak çözmek mümkün olsaydı, nesnel bir destek bulabilirdik. Fakat bu da mümkün değildir. Muhalif taraflardan biri, diğerine şunu söyleyemez: "Daha fazla insandan haber duyana kadar bekle, haklı olduğumu göreceksin." Zira yanlış haberler, tıpkı doğru olanları gibi, hatta bazı durumlarda daha büyük bir hızla, yaygın bir dolaşım ağına girebilir. Bu yüzden, sayının kifayeti şartı, bize nesnel bir ölçüt sağlamaz. *Tevâtür*ün, diğer temel şartı olan haberin olgusal doğruluğu da tartışma için güçlü bir temel olmaktan ziyade, ihtilafın ortaya çıkmasına sebep olan bir sorundur.

el-Mustasfa'nın bilginin tanımı (*had*) ile ilgili bölümünde, Gazâlî bilginin inanç ile nasıl kolaylıkla karıştırılabileceğinden bahseder. Zira her ikisine de bir kesinlik hali eşlik eder. Yani bilgi iddiasında bulunan bir insanın yanılıyor olması durumunda, bilgi sanılan şeyin aslında salt inanç olduğu ortaya çıkabilir. Bilgi ile inanç arasındaki fark şudur: Bir bilgiye sahip olan kişi, karşıt ihtimalini düşünüp

devre bıraktıktan sonra bilgiye ulaşır. Bir inanca sahip olan kişi ise, ona muhalif olan üzerine düşünmeksizin, gözü kapalı bir şekilde bu inancı benimser. Bilgi açık, inanç ise kapalı bir zihni gerektirir. Bilgi, muhkem bir zeminde ve şüpheye karşı emniyette dururken; inanç için bu söylenemez.[8] Bu ayrıma uygun bir şekilde, geçmişe dair haberlerin doğruluğuna ilişkin muhalif iddialar söz konusu olduğunda, bir tarafın inancını bilgi farz ettiği ve dolayısıyla bir dogmanın savunuculuğunu yaptığı hükmünü çıkarabiliriz. Fakat bu bizi başladığımız noktaya geri götürür. Çünkü burada da söz konusu olan, muhalif taraflardan birinin (doğru bilgiye sahip olan taraf) son tahlilde diğerine galip gelmesi yönünde bir beklentidir. Bu galibiyetin ise, bilginin muhalif tezlerini de hesaba katan ve bu hesaba katma sonucu kesinliğe ulaşan- ki bu kesinlik henüz keşfedemediğimiz nesnel bir desteği varsayar- bir sürecin yönetilmesi ile elde edileceği düşünülür.

Gazâlî'nin teorisinde geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluk bilgisinin ne kadar belirleyici ve önemli olduğunu görmek için *el-Mustasfa'*nın mantıksal delil (*burhan*) ile ilgili bölümüne dönelim. Bu bölümü değerlendirirken geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluk bilgisinin, daha geniş bir bilgi kategorisi olan *tecrübe alanımız dışında kalan fenomenler bilgisi* kapsamında olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Bu fenomenler, tıpkı hiç gitmediğimiz şehirlerin varlığı gibi sadece geçmişte olanı değil, şimdiki zaman da olanı da kapsar. Makalenin başında kısaca değinmiştik; geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğuna ilişkin tartışma, aslında geniş anlamda ister geçmiş ister şimdiki zamanda olsun tecrübe alanımız dışında kalan varlık hakkındaki bilginin imkânı tartışmasıdır. Kendi bütünlüğü içinde bu bilgi türü, bütünüyle *tevâtür* teorilerinin ilgi alanındadır. Zira tecrübe alanımız dışında kalan şimdiki olayların bilgisi de geçmiş olayların bilgisi gibi bize yaygın haberler vasıtasıyla ulaşmaktadır.

"Geçmiş olaylara dair haberlerin ve tecrübe dışı mevcut fenomenlerin doğruluğunun bilgisi" veya "mükerrer haberden doğan bilgi" gibi ifadeleri sürekli kullanmak, dilimizi hantallaştırıp bizi meselenin özünden uzaklaştırabilir. Bundan sakınmak için, bu bilgi türünü müteakip paragraflarda "ikinci el bilgi"[9]olarak isimlendireceğiz. Bu isimlendirmenin herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemesi için şunun akılda tutulmasında fayda var:

Vasıtalı bilgi tabirini, söz konusu bilginin doğru olduğu, haberi verenin haberin konusuna şahit olduğu ve haberin onun yoluyla bize ulaştığı durumları işaret etmek üzere kullanıyoruz. Söz konusu bilginin, haberi ilk verenlerde şahitliğe dayandığı farz edilir, çünkü bu bilgiye konu olan haberler, haberin verenin şahitliğinden önce mevcut değildir.

[8] *el-Mustasfa*, I, 25-26.

[9] Makalenin orijinalinde "tevâtür bilgisi" yerine "second-hand knowledge (ikinci el bilgi)" tabiri kullanılmıştır. Haberin vasıtalı bilgi olduğu dikkate alınarak bu ifade, tercümede "vasıtalı bilgi" olarak çevrilmiştir.

Burada mesele, deneysel bir bilginin bir kişiden diğerine intikali değildir ki bu zaten (bilgi intikal ettikten sonra deneysel olma vasfını yitireceğinden dolayı) tanım gereği mümkün değildir. Sözü edilen bilgi deneysel yolla ortaya çıkmış, bilginin şahidi dışındaki muhataplarına ise *tevatür* yolu ile ulaşıp, doğruluğu böylelikle kabul edilmiş bilgidir.

Gazâlî'ye göre "vasıtalı" olarak isimlendirdiğimiz bu bilgi, zorunlu bilgi (*el-ilmu'd-darûri*) kategorisine dâhildir. Buradaki "zaruri" tabiri, kendiliğinden zihnimizi etki altına alan ve bu yüzden şüpheye konu olmayan bilgiye işaret eder. Yani bu bilgi, bilinçli bir akıl yürütmenin mahsulü değildir. Zira akıl yürütmenin sonuçları, mantıksal temelden uzaklaştığında şüpheye maruz kalır; şüpheden kurtulmak için ise mantıksal delile ihtiyaç duyar. Mantıksal delile bağlı bilgi, nazarî bilgi (*el-ilmu'n-nazari*) denilen ikinci bir kategoriye dâhildir. Zaruri bilgi, nazari bilginin kaynağıdır; çünkü tüm nazari bilgiler son tahlilde mantıksal akıl yürütme yoluyla türetilir. Zorunlu bilgi ile nazari bilgi arasındaki fark, diğer bilgilerin kendisinden doğduğu kaynak bilgiyle bu kaynak bilgiden üretilmiş bilgi arasındaki fark gibidir. Gazâlî'nin düşünme yolunu takip edersek zaruri bilgi için "kaynak bilgi", mantıksal bilgi için ise "türetilmiş bilgi" diyebiliriz. Bununla beraber, buradaki "kaynak" ve "türetilmiş" kelimelerinin salt epistemolojik anlamından ziyade, mantıksal bir bağlamda kullanıldığı vurgulanmalıdır. Tüm mantıksal akıl yürütmeler bir yerden başlamak durumundadır. Zaruri bilgi, başlangıç noktasıdır. Tümdengelimle bir akıl yürütmenin sonucu olarak elde edilen bilgi ise kaynağı öncüller olan bir bilgi türünü temsil eder. Öncüllerin kendisi de türetildiyse tüm mantıksal akıl yürütmelerin gerçek kaynağına ulaşana kadar ilk öncüllere gidilmelidir. Bu ilk öncüller, kendisine akıl yürütme ile ulaştığımız ilkeler olmayıp, akılda mevcut bulunan temel ilkelerdir.

Gazâlî zaruri bilgiyi, "bilginin ya da yakînî bilginin beş kaynağı" (*medârik el-ilm* veya *medârik el-yakîn*)[10] dediği beş gruba ya da alt kategoriye ayırır:

1. *Bedihî* hakikatler (*evveliyât*): "Ben varım.", "Bir şey hem ebedî hem mahlûk olamaz.", "Zıt iki önermeden biri doğruysa diğeri yanlıştır.", "İki birden büyüktür." vb.

[10] *el-Mustasfa*, I, 44-46. Gazâlî yakînîn (yani bilginin) ve kesin inancın yedi kaynağından söz eder. Fakat tartışmanın bu bölümünde bu kaynaklardan yalnızca beşinin, kesinliğin (*yakin, kat'i*) kaynağı olarak kabul edileceğini tasrih eder. *Usulcüler* için olduğu gibi, Gazâlî için de bilgi ve kesinliğin birbirine bağlı kavramlar olduğunu hatırlayalım. Bir şeyi bilmek, ondan emin olmaktır. Aslına bakılırsa Gazâlî, bu iki kavramı *medâriku'l-ulûmi'l-yakîniyye* (s. 46) ifadesinde birleştirir. Gazâlî'nin mantıksal delil üzerine yürüttüğü tartışmada, kesinlik kavramı, mantık konusuna hususi yakınlığından dolayı özellikle öne çıkar. Gazâlî'yi bu tartışmada en çok meşgul eden soru, "bilginin nihai kaynakları" değil, (her ne kadar onun bu soruya cevabı satır aralarından kolaylıkla yakalansa da) "mantıksal delillerimizin sonuçlarının doğruluğundan nasıl emin olabiliriz?" sorusudur. Sonucun kesinliği aşikâr bir biçimde, öncüllerin kesinliğine bağlıdır. Mantıksal muhakeme sürecinin kendisinden türetildiği ilk öncüller ise "kesinliğin kaynağı"dır. Fakat kesinlik bilginin bağımlı değişkeni olduğuna ve mantıksal delillerin sonuçları bilgiyi husule getirdiğine göre, bu ilk öncüller aynı zamanda "bilginin kaynakları" olarak kabul edilebilir ki mantık bağlamında türetilmiş bilginin kaynaklarıdır.

2. İç gözlemler (*el-müşahedâtu'l-bâtınıyye*): "Açım.", "Susadım.", "Korkuyorum.", "Mutluyum." vb.

3. Hâricî duyu algıları (*el-mahsusâtu'z-zahiriyye*): "Kar beyazdır.", "Ay yuvarlaktır.", "Güneş parlaktır." vs.

4. Tümevarımsal ifadeler (*et-tecribiyat*): "Ateş yakar.", "Ekmek doyurur.", "Taşlar düşer.", "Şarap sarhoş eder.", "Müshil bağırsakları boşaltır." vb.

5. Yaygın olarak bilinen gerçekler (*el-mütevâtirat*): "Mekke vardır.", "Şafii yaşamıştır.", "Farz olan namaz beş vakittir" vs.

Bilginin ikinci (içe-bakışsal gözlemler, başka bir ifade ile iç duyular) ve üçüncü kaynaklarını (Gazâlî'nin *Mi'yar el-İlm*'inde yaptığı gibi) dış duyusal algılarla birleştirecek olursak dördüncü bir zaruri bilginin dört temel türü karşımıza çıkar: 1- *a priori* bilgi, 2- duyusal bilgi, 3- *istikrâî* bilgi, 4- vasıtalı bilgi/tevâtür bilgisi.

Gazâlî'den önce gelen Müslüman teorisyenlerden bazıları, bu son iki bilgi türünü zaruri bilgi kategorisine dâhil etmede isteksiz davranmışlar, sadece mutlak anlamda bilgi denilince temel ve türetilmemiş bilgi olan ilk iki kategorinin, "zaruri bilgi" başlığı altında kategorize etmeye uygun olduğunu düşünmüşlerdir. *İstikrâî* bilgi ve vasıtalı bilgi, onlara göre, temel ve türetilmemiş değildir; zira her ikisi de akıl yürütme mahsulüdür. Akıl yürütme, normal tümdengelimde olduğu gibi "açık" (*zahir*) değil, "gizli" (*kâfi*)dir. Bu bilginin (*mütevâtir*) izini sürebiliriz, fakat zihnimizde ortaya çıktığında tam anlamıyla farkında olmayız; kendini bizden gizler. Bilginin oluşumu bir akıl yürütmeye dayalıdır ancak bu "gizli"dir ve biz onun farkında olmayız.

Gazâlî, *istikrâî* ve vasıtalı bilginin arka planında "gizli" bir akıl yürütmenin var olduğunu kabul etse de bu bilgi türlerini zaruri kategorisinde inceler zira onların temelini teşkil eden muhakeme gizlidir. Bilginin bilinçli olarak kendisine başvurulan, sınırları belli mantıksal bir temeli olmadığı durumlarda, kendisini zihne dayattığını iddia etmek son derece makuldür.[11]

"Gizli" akıl yürütme kavramında ima edilen kabul şudur: İstikrâî ve vasıtalı bilgi, *a priori* gerçekler ve duyu bilgisinde olduğu gibi mutlak anlamda bilgi denildiğinde anlaşılan temel bilgi olamaz. Temel bilgi değilse, türetilmiş olmalıdır; eğer türetme bilinçli bir süreç dâhilinde değilse gizli bir faaliyetin var olduğunu farz etmek gerekir.

Orta Çağ Müslüman düşünürleri; *a priori* bilgi ve duyu bilgisini, Batı felsefesindeki rasyonalistler ve deneyciler arasındaki kutuplaşmada olduğu gibi birbirine zıt kategoriler olarak görmemiştir. Daha ziyade bu düşünürler, akıl ve duyu verileri birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Epistemolojik anlamda onlar, bilginin nihai kaynağıdır ve bu iki bilgi kaynağı

[11]Gazâlî, *Mi'yaru'l-ilm*, tahk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l-Ma'arif, 1961, s. 187

mantıksal süreçle ilgili olduğunu söylediğimiz *istikrâî* ve vasıtalı bilgi kategorilerinden farklıdırlar.

Gazâlî'nin tartışma zemini üzerinde ilerlerken kişi kendini iki yerine üç bilgi kategorisini kabul etmekten alıkoyamaz:

(1) tüm bilgilerin nihai kaynağı olan temel bilgi,

(2) gizli bir akıl yürütmeye dayalı olarak türetilmiş bilgi,

(3) mantıksal çıkarımla ulaşılmış bilgi.

Ancak bu tasnif Orta Çağ İslâm literatürünün hiçbir yerinde bulunmaz. Literatürün aşina olduğu kategoriler, "zaruri" ve "istidlali" bilgidir ki; bu sebepten dolayı gizli türetilmiş bilginin meseleye dahli, bir problem olarak ortaya çıkar.

Gazâlî, belli ki "gizli" akıl yürütmeyi tamamen değerlendirme dışı görmez; buna mukabil onun, (mütevâtirin muhatabı) kuramcı tarafından tekrar inşa edilebilirliğini ifade ediyor görünmektedir. O, akıl yürütmeyi içeren genellemeyi şu şekilde yeniden inşa eder: "Eğer havaya atılan taşlar her zaman düşmeseydi bu konudaki tecrübemiz de farklı olurdu: Taşlar bırakıldığında bazen uçar, bazen bir tarafa gider, bazen yerinde dururdu."[12] (Havaya atılan) taşların her zaman düştüğü şeklindeki tecrübemiz, düşmenin taşların tabiatında olduğunun kesin bir göstergesidir.

Vasıtalı bilginin zeminini teşkil eden akıl yürütme, Gazâlî'ye göre iki öncülü beraberinde getirir:

(1) (Şu veya bu haberi veren) sayıca çok kimselerin, sahip oldukları farklı şart ve motivasyonlardan dolayı hatada birleşmeleri (birleşseler bile bunu sürdürmeleri) mümkün olmadığından, ancak hakikatte birleşebilirler.

(2) Onların hepsi, olgusal bir vakıaya dair bir haberi vermektedirler. (Yani haberi verenler bir tahmin ya da düşünceden değil; belli bir zaman ve mekânda olmuş, duyularla algılanabilen bir vakıaya dair bilgi vermektedirler.)[13]

Bu öncüllerden yola çıkan biri söz konusu önermenin doğru olduğu sonucuna ulaşır. Bu iki öncül, *tevâtür*ün daha önce sözünü ettiğimiz iki şartı ile irtibatlı gözükür. Bu iki şart, nasıl olduğunu netleştiremediğimiz bir şekilde -ki bu şartların mantıksal öncüller olmadığını daha önce beyan etmiştik, "gizli" akıl yürütme sürecine dâhil olur. "Gizli" akıl yürütmeyi gerektiren bu mantık en iyi ihtimalle belirsizdir ve Gazâlî de konu hakkında daha fazla bir yorum yapmaz. "Gizli" kavramı bir incelemeye tabi tutulduğunda dahi tamamen aydınlanmaz, bir gizem olarak kalır.

[12] Önermenin bu şekilde ifadesi bana aittir. Geniş bilgi için bk. *el-Mustasfa,* I, 46.

[13] *el-Mustasfa,* I, 132. Gazâlî bu sayfada zihnin bu öncüllerden haberdar olduğunu, fakat bunun farkında olmadığını, başka bir deyişle farkındalığının bilincinde olmadığını söyler gözüküyor. Bu merak uyandırıcı bir ifade, fakat bana kalırsa gizli akıl yürütmenin temelde bilinçaltı olduğu tezi ile çelişmez.

Gazâlî için *istikrâî* ve vasıtalı bilgi arasında, her ikisinin de gizli olarak türetilmiş oldukları gerçeğinden başka kesin bir benzerlik mevcuttur. *İstikrâî* bilgi, tecrübelerin tekrarının sonucudur. Örneğin, bir kişi ağrıyan bölgesine bir merhemi sürer ve her sürüşte ağrının azaldığını tecrübe ederse bu tecrübe eninde sonunda bu merhemin ağrılara iyi geldiği yönünde bir bilgiye dönüşecektir. Benzer şekilde, vasıtalı bilgi de mükerrer tecrübelerin, geçmişteki bir olaya dair ifadenin mükerreren işitilmesinin bir sonucudur

Bunun da ötesinde *istikraî* ve vasıtalı bilginin her ikisi de bir fikrin tedrici olarak gelişiminin sonucunda oluşur. Merhemi sürünce ağrının azaldığını belirli bir sayı adedince tecrübe ettikten sonra merhemin ağrıyı geçirdiğine dair bir fikrin teşekkülüne şahit oluruz. Merhem ağrıyı geçirmeye devam ederse bu fikir, giderek bilgiye dönüşür. Aynı şey geçmiş olaylar ve tecrübemiz dışında kalan mevcut durumlar için de geçerlidir. Biz, Şafii'nin bir zamanlar yaşadığına dair haberi duyar duymaz, haberin doğru olduğuna kanaat getirmeyiz. Bu haber karşısındaki ilk tepkimiz, haberin muhtemelen doğru olduğu yönündedir; ancak sonraları kanaat güçlenip haberin doğruluğuna dair bir bilgiye dönüşür. Her iki durumda da bilginin doğduğu eşiği tam olarak tespit edemeyiz. Bu bizi aşar.[14]

Tüm bu benzerliklere karşın, *istikrâî* bilgi ile vasıtalı bilgi arasında, Gazâlî tarafından doğrudan ifade edilmese de ima edilen, önemli bir fark vardır. *İstikraî* bilgi belli tecrübelerden çıkarılan bir genelleme iken, vasıtalı bilgi böyle değildir. Şafii'nin bir zamanlar yaşadığını belirten haberin doğruluğu bilgisi, bu haberi işitme tecrübesinin genelleştirilmesi ile ulaşılan bir bilgi değildir. Bu haberin doğruluğunun tasdiki, fiziki varlık hakkındaki genel bir hakikatin tasdiki de değildir. Bu tasdik, taşlar düşer, alev yükselir, şarap sarhoş eder türünden bir tasdik de değildir. Daha önce de kaydettiğimiz gibi, vasıtalı bilgi, gayb bilgisi olduğu için, bizi duyularımızın erişebildiği alanın ötesine taşır. Vasıtalı bilgi, her ne kadar olayın şahitlerinin tecrübesine bağlı ise de *istikrâî* bilgimizin aksine bizim tecrübemize bağlı olarak ortaya çıkmış bir bilgi olmadığı kuşkusuzdur.

Özetleyecek olursak Gazâlî, Hz. Muhammed'in bir zamanlar yaşadığı ve nübüvvetine daveti bilgisi gibi geçmiş olaylara dair bir bilgi türünün mevcudiyetinden emindir. Deneysel bir temelden yoksun olduğu için bu bilgi, geçmiş olaylara dair ifadelerin doğruluğu bilgisine indirgenebilir. Bu bilgi, bilinçli bir şekilde mantıksal öncüllere başvurmaksızın yani, geçmiş olaylar hakkında "anlaşarak haber uydurma" ihtimalini dışarıda bırakacak sayıda kişiden (deneysel temelli) doğru bir haber işitildiğinde spontane olarak doğar. Aynı sayıda kişi, yanlış bir haberde ittifak ettiğinde veya az sayıda kişi doğru bir haberde ittifak ettiğinde bilgi doğmaz. Bu bilgi, bilinçli olarak kendisine başvurulan mantıksal

[14] Henri Laoust, Gazâlî'nin, yeni bir mühtedinin *tevatür* yoluyla ulaşan bilgileri inkâr etmesinin mazur görülebileceğini düşündüğünü ifade eder. Aşikârdır ki yeni bir mühtedinin İslam camiasında tekrar ile doğruluğu bilinen haberleri, kâfi derecede işitip, söz konusu bilginin (yani tevâtür bilgisinin) kesinliğine dair bir kanaate henüz ulaşmadığı varsayılmaktadır. Laoust, *age*. s. 354.

öncüller söz konusu olmadığından dolayı, zaruri bilgi sınıfına dâhil edilmelidir. Öte yandan bu bilgi türü, *a priori* mantıksal doğrular ve duyu bilgisinde olduğu gibi ani bir şekilde oluşmaz. Ancak "gizli" veya bilinç dışı bir akıl yürütmeye dayalı olduğu varsayılır. Zaruri olup, aynı "gizli" akıl yürütmeye dayalı *istikrâî* bilgiden farklı olarak bu bilgi, belli tecrübelerin genelleştirilmesi de değildir.

Her ne kadar Gazâlî'nin geçmiş olaylara dair haberlerin doğruluğu hakkındaki teorisi, çözülmemiş birtakım sorunlar içerse de bu türden bir bilginin varlığı kabul edilecekse konuyla ilgili görmezlikten gelemeyeceğimiz bir bakış açısı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Gazâlî, *Mi'yaru'l-ilm*, tahk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l-Ma'arif 1961.
- _____, *el-Mustasfa*, Bulak: el-Matbaatu'l-Emiriyye1322.
- Henri Laoust, *La Politique de Ghazali, Paris* 1970.
- Josef Van Ess, *Die Erkenninislehredes 'Adudaddin al-İcī, Wiesbaden* 1966.

علم التراث: نظرية التواتر عند الغزالي*

أ.د. برنارد ويس

ترجمه إلى التركية:

أ.د. حسين هانسو
جامعة إسطنبول – كلية الإلهيات
قسم العلوم الإسلامية؛ فرع الحديث
hhansuistanbul@edu.tr

الباحثة زينب منتهى كوت
جامعة إسطنبول – كلية الإلهيات
قسم تاريخ الفلسفة
zeynep.kottan@istanbul.edu.tr

ترجمه إلى العربية: د. عدنان آلكول
جامعة غازي عنتاب – كلية الإلهيات؛ قسم الفقه الإسلامي: adnanalgul47@hotmail.com

نص المقالة:

على الرغم من التركيز الهائل للعلوم الحديثة على البحوث التجريبية، إلا أنه من الصحيحِ القولُ: إن جزءاً كبيراً مما يَعُدّه الإنسان العادي من معرفته بالعالم لا ينبع مباشرة من تجربته الخاصة. على سبيل المثال، يمكن لأحد سكان نبراسكا حتى لو لم يكن قد خرج إلى خارج وطنه أن يقول دون تفكير: إنه يعرف أن العالم مستدير. ويمكن للشخص نفسه أن يقول دون تردد: إن شيكاغو تقع على شاطئ البحيرة، ويحكم روسيا النظام الشيوعي، وقد هُزم اتحاد دول الجنوب في الحرب الأهلية الأمريكية، أو اغتيل كينيدي. ومن غير المعقول أن نتوقع منه بناء الجمل التالية: «أعتقد أن الرئيس كينيدي قد اغتيل» أو «إنني أسمع أخبار اغتيال كينيدي لكن لا يمكنني القول ما إذا كان قد تم اغتياله بالفعل أم لا». في مثل هذه الحالات، يعتقد المرء أنه من حقه أن يقول: «أعرف أن الرئيس كينيدي قد اغتيل».

يتكون التاريخ من أحداث خارجة عن تجربة الإنسان نفسه. هذا يعني: إذا كانت معرفة الأحداث الماضية هي معلومات تنبّئيّة مبنية على عالم من المعرفة، فيجب أن يقبل بأن هذه المعلومات ليست معلومات تجريبية. (إنني أستخدم مصطلح «معلومات حول العالم» بخلاف الحقائق الرياضية والمنطقية وكذلك بخلاف المعرفة الدينية والصوفية. وأما مصطلح «العالم» فأستخدمه بمعنى أن ينظر إليه ضمن حدود الزمان والمكان في الماضي والآن). إذا كنتُ أُصر على معرفتي باغتيال الرئيس كينيدي بطريقة لا تستند إلى دليل – دون النظر لما رأيته أو سمعته من وسائل الإعلام – فإنني حينئذ أدعي معلومات لا تستند إلى تجربتي الخاصة.

سوف يجد المؤرخ الذي يتبنى وجهة نظر تجريبية صارمة صعوبةً في إنكار معرفية الحالات التاريخية. ويقتصر نوع المعلومات الوحيد الذي يمكنه المطالبة به على الموارد والبيانات الحالية. وهذه البيانات هي في المقام الأول التعبيرات اللفظية عن الأحداث الماضية. ومن ناحية أخرى، تعدّ البيانات غير اللفظية، كالآثار

* Knowledge of the Past: The Theory of "Tawâtur" According to مقالة مترجمة من اللغة الإنجليزية بعنوان: Ghazâlî, Studia Islamica, 61 (1985), 81-105.

من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٣٥٧-٣٧٤.

التاريخية وما شابهها مفتوحة لاستخدام المؤرخين. فإن التجربة المباشرة للمؤرخ ليست هي الحالة التاريخية نفسها، بل هي بيانات هذه الحالات أو سردها. ومن خلال هذه المعرفة والروايات (في الحقيقة هذه هي الحالات الحقيقية للمؤرخ) يحاول المؤرخ أن يخلق تاريخًا للأحداث الماضية في خياله. فالمصدر المكتوب الذي يصف فيه المؤرخ الحدث هو انعكاس لهذه الفكرة. ويتم الحكم على هذا السجل والوصف للحدث التاريخي – مع الإشارة إلى البيانات المتوفرة – بأنه «معقول» أو «محتمل» في الغالب. ويجب أن تكون البيانات قد تأكدت من خلال المبادئ والقواعد المتفق عليها بالفعل، بحيث يمكن للمؤرخ اختيار البيانات الأكثر ثقة والاعتماد عليها. ومن المفترض أن بعض الأخبار عن الحالات التاريخية أكثر دقة من غيرها، أو أن بعضها صحيح وبعضها الآخر غير صحيح. ومع ذلك، لا توجد طريقة تجريبية لتحديد هذه الدقة أو الخطأ؛ لأن المؤرخ ليس لديه فرصة لتجربة الحدث نفسه. لذلك، فإنه من الصعب العثور على معيار منهجي لتقييم فائدة البيانات التي توفر أنسب صورة أو تفسير للأحداث التاريخية (أو يمكننا القول: يصعب التوصل لدرجة الدقة – خلافاً لعملية التحقق التجريبي – من الأخبار المتعلقة بالأحداث الماضية والمنسوبة للماضي).

مثل هذا النهج التجريبي الصارم يقدم تناقضاً واضحاً مع وجهة نظر الشخص العادي؛ لأن الشخص العادي يدرك أن معرفته – سواء كانت عن الماضي أم الحاضر – لا تقوم على تجربته الشخصية، وإنما تقوم على الكُتب ووسائل الإعلام والقصص والتعليم وما إلى ذلك. وفي اللغة اليومية، يكون المجال المشار إليه بواسطة كلمة "المعلومات" كبيراً إلى حد يكفي لاحتواء كل هذه المعاني. (على أي حال، فإن اللغة اليومية هي دائماً اللغة المستخدمة من قبل الشخص العادي). فأيُّ شخص يذهب إلى الجامعة للحصول على المعرفة إنما يذهب مع مثل هذا الخيال العقلي. لا شك أن الطالب الجامعي يريد أن يستخدم أساليب تجريبية للإسهام جزئياً في المعرفة الحالية للعالم من خلال إجراء مشاريع بحثية. ومع ذلك، فإن ثروة المعلومات التي يخلقها الطالب في الحقيقة ليست من خلال الطريقة التجريبية، بل من خلال موارد المكتبة ودروس الفصل الدراسي. وبهذا المعنى الواسع، الحياة اليومية اجتماعية بشكل عام. ويمكن للفرد من خلال المشاركة في المجتمع، الحصول على جزء من هذه المعلومات الممكنة له.

الإسلام له جذوره في أعماق التاريخ مثل الأديان السماوية قبله كاليهودية والمسيحية. فكل دين قائم على الوحي هو تاريخ إلى حدٍّ كبيرٍ؛ لأن الوحي هو عبارة عن الأحداث التي تحدث في فترة زمنية معينة. الأحداث التي تخضع للوحي – إلى جانب أحداث معينة تحيط بها – تشكل تاريخاً مقدساً خاصاً. الظاهرة الأكثر تقديساً في الإسلام هي نزول القرآن الكريم على محمد ﷺ وتبليغه القرآن لمعاصريه. فكل آية منه، أو حتى كل كلمة منه هي في مقام تمثيل كلمة المَلَك ثم نُطْق النبي. ويجب قبول كلمات النبي وأفعاله – من حيث كونها نتيجة للوحي الإلهي – كأحداث مقدسة. ومن خلال عملية الوحي، فإن جميع الأحداث التي جرت في تكوين الأمة الإسلامية تحت إشراف النبي، ومن بعده في فترة الخلفاء الراشدين (وخاصة في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما) يتشكل منها التاريخ الإسلامي المقدس.

فكل مسلم عاقل يخضع للشكل التقليدي للإسلام لن يؤيد الاقتراح القائل بضرورة استبعاد الماضي من المعرفة الإنسانية، فالعلم في التقاليد الإسلامية ليس شخصية تجريبية بحتة، بل له معنى أوسع بالمعنى الذي ذكرنا أعلاه. ويستند المسلم المتعلم التقليدي على وجهة نظر الشخص العادي (حول المعرفة)، والعلم له نفس المعنى المعرفي في اللغة اليومية (الإنجليزية). ومن وجهة النظر هذه، لديَّ كل الحق في الادعاء بأنني أعرف أن الرئيس كينيدي قد اغتيل، تماماً مثل كل مسلم (أو غير مسلم في هذا الصدد) حيث يحق له أن يدعي أن كل الكلمات في نص القرآن التي وصلت إلى اليوم معروفةٌ بخروجها من فم محمد ﷺ... بعد هذه النقطة، قولي: إنني أعتقد أن الرئيس كينيدي قد اغتيل، لن يعني أي شيء أكثر من قول شخص أخر: إنني أعتقد أن كلمات القرآن جاءت إلينا من محمد ﷺ. الأحداث التي تخضع للتاريخ المقدس – مثل العديد من الأحداث في تاريخ العالم – هي جزء من تراث المعرفة في العالم، وهي مفتوحة للوصول لجميع الأفراد من جميع الأعمار.

يدرك العلماء والمثقفون المسلمون أن معظم التاريخ بعيد عن متناول المعرفة الإنسانية، ولكن الأهم من ذلك أنهم يدركون تمامًا أنه لا يتم استرداده مرة أخرى. كما أنهم يعرفون أن الجزء من هذا التاريخ – الذي يمتد إلى ذكريات الناس أو السجلات المكتوبة – غالبًا ما يكون مفتوحًا للنقاش. أفضل شيء يمكننا القيام به عندما يتعلق الأمر بالمعلومات حول كيفية وقوع حدث خارج نطاق خبرتنا، هو الظن. ولا يختلف الوضع عن هذا بالنسبة للجزء الكبير من التاريخ المقدس. على سبيل المثال: كل الكلمات والأفعال المنسوبة إلى محمد عليه السلام هي ظنية نوعًا ما، فلا تفيد هذه الروايات العلم اليقين حتى في الحالات التي يكون فيها احتمال الصدق أكثر، مثل كلمات الرسول وأفعاله المسجلة في المجاميع الصحاح. ومع ذلك، فإن رؤية الماضي – من خلال تقييمه ضمن التصنيف الظني – على أنه بعيد وخارج عن نطاق المعرفة، أمرٌ غير مقبول بالنسبة لمسلم يعيش في العصور الوسطى. إن النظر إلى الماضي كنظير نسبي بحت يجعل الوحي أيضاً نسبياً، وفي هذا التحليل النهائي سيؤدي هذا إلى إنكار الوحي تمامًا. وإذا كنا نتحدث حرفياً عن الوحي، فيجب أن يكون نواة آمنة للمعرفة التاريخية. فقد تكون بعض كلمات الرسول وأفعاله مفتوحة للنقاش، لكن الهياكل المؤسسية والنظرية للوحي الإسلامي يجب أن تُبنى على يقين تاريخي غير مفتوح للنقاش. إن العناصر الرئيسة في هذا الأساس الذي بني عليه دين الإسلام، هي: وجود محمد عليه السلام، وبعثته النبوية، وتبليغه الوحي الدال على نبوته للناس، والخطوط الرئيسة للعملية النبوية، ومراحل التشكيل الأولي للأمة.

أي نظام فكري يرى معرفية المعلومات التي لا تستند مباشرةً إلى الخبرة حول الوجود، يجب عليه أن يجيب عن السؤال الواضح التالي: ما هو أساس هذه المعرفة إن لم يكن تجربة مباشرة؟ إجابة التقليد الإسلامي عن هذا السؤال هي مفهوم «التواتر». هذا هو المفهوم الذي سأحاول فحصه وشرحه في الصفحات التالية. يظهر مفهوم التواتر خاصة في كتب أصول الفقه الإسلامي. وهناك أيضاً العديد من الأعمال المستقلة مكتوبة حول هذا الموضوع. وبما أن المفهوم يتم التعامل معه تقريباً بنفس الأسلوب في كتب أصول الفقه، فسنكتفي في بحثنا هذا بكتاب واحد منها، ألا وهو كتاب: «المستصفى من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي. وإن السبب

الذي جعلني أختار هذا الكتاب من بين الكتب الأخرى في الأصول هو أنه – بخلافها – يشرح مفهوم التواتر ضمن نظرية المعرفة العامة. ونرى أن المجال الذي نوقشت فيه نظريات المعلومات في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى هو علم الكلام التقليدي. إن عقيدة الغزالي للمعرفة مدرجة أيضًا في هذا الخط الرئيس للكتب الرئيسة المكتوبة في مجال الكلام مثل كتاب «المواقف» للإيجي[1]. إن ما يجعل منهج الغزالي فريدًا، هو أنه يعدّ التواتر موضوعًا لكل من الأصول والكلام (نظرية المعرفة)، ويرسخ ذلك في أجزاء مختلفة من الكتاب نفسه[2]. (المستصفى).

التواتر في اللغة: التوالي والتتابع. والمعنى الاصطلاحي له في العلوم الإسلامية التقليدية هو تعاقب الأخبار حول الأحداث الماضية. ووفقًا لنظرية الغزالي وغيره من الذين ألّفوا في أصول الفقه، فإن تتابع هذا النوع من الأخبار يخلق معرفة لدى السامعين بأن ما سمعوه صحيح. وتتكرر جملة «التواتر يفيد العلم» كثيرًا في كتب أصول الفقه. دعنا نذكر أيضًا أن معرفة صحة خبر عن حدث سابق تُعدّ معادِلة للمعلومات حول الحدث نفسه. وهذا معقول للغاية؛ لأنه إذا استطعت أن أقول إنني أعرف أن خبر «قد تم اغتيال الرئيس كينيدي» صحيح، يمكنني القول إن لديّ معرفةً حول الحدث نفسه. وبما أنني أفهم اللغة الإنجليزية وأعرف معنى الكلمات، فلدي معلومات حول ما حدث في دالاس في ٢٢ نوفمبر ١٩٦٣. ولا يمكن تقييم هذا النوع من المعلومات في نفس التصنيف للمعلومات التجريبية لشهود الحادث، ولكن على أية حال فهو معرفة. وهكذا، في مناقشة معرفة الأحداث التاريخية، فمن المعقول والشرعي أن نركز على القيمة المعرفية للأخبار حول هذه الأحداث. لأنه عندما يتم إثبات حقيقة الخبر، تثبت لا محالة معرفة الحدث أيضًا.

من ناحية أخرى، هذا لا يعني أن أخبار الأحداث الماضية صحيحة بشكل عام. ولا شك أن معرفة شهود العيان بحدث ما هي أكثر دقة من المعلومات التي توفرها الروايات حول هذا الحادث. ومع ذلك، يجب أن لا ننسى أن شهود العيان سيكون لديهم أيضًا المعلومات التي توفرها الأخبار حول هذا الحدث. وما نحاول القيام به هنا أثناء محاولة شرح نظرية المعرفة الإسلامية في العصور الوسطى هو إظهار أن المعلومات الصحيحة عن الحادث التي حصل عليها الشاهد لا تمثل النوع الوحيد الممكن من المعلومات حول هذا الموضوع. وهناك

(١) وقد تمت مناقشة عقيدة الإيجي للمعرفة بدقة في كتاب Josef Van Ess'in Die Erkenninislehredes 'Adudaddin al-İci (Wiesbaden, 1966).

(٢) تعدّ مسألة التواتر قسمًا فرعيًا منفصلًا، وتُدْرَج كـ«فصل» من السنة النبوية. (المجلد ١، الصفحة ١٣٢–١٤٠). هذا هو التقسيم التقليدي لكتب أصول الفقه. توجد نظرية المعرفة في مقدمة المستصفى. ولا يدرس الغزالي نظرية المعرفة في أي مكان بشكل منظم. النقطة المحورية لمقدمة كتابه هي المنطق. ومع ذلك، فإن عناصر نظرية المعرفة واضحة أيضًا في فصل المقدمة. ويقدم هذا الفصل (المجلد ١، الصفحة ٤٣–٤٩) أسس الأدلة البرهانية (على عكس الشكل الرسمي) في الاتجاه المادي، أي الأسس التي تستند إليها المقدمات النهائية للتفكير (التي ستقودنا إلى النتائج الصحيحة). يتحدث الغزالي عن هذه المقدمات بمدارك العلم أو مدارك اليقين. تستند المراجع في هذه المقالة على نسخة بولاك من المستصفى (١٣٢٢ الهجري). في السنوات الماضية، أعيد نشر هذه النسخة من قبل قاسم محمد رجب في بغداد. يعطي H. Laoust ملخصًا عن محتوى المستصفى (بما في ذلك قسم التواتر) في كتابه: La Politique de Ghazali (Paris, 1970, s. 152-182).

نوع آخر من المعلومات التي تدل على أن الحدث صحيح؛ وهي التي يمكن أن نطلق عليها: معلومات مطلقة مستمدة من الأخبار حول الحدث.

ما قلناه حتى الآن سيقودنا إلى هذا السؤال الحيوي الذي سيحدث في ذهن القارئ: كيف يمكن التأكد من صحة الأخبار عن حدث وقع في الماضي دون معرفة تجريبية؟ أليس مصدر الأخبار حول حدث ما بالفعل هو التجربة حول هذا الحدث؟ وهل من الممكن فصل بعضهما عن بعض؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن للأخبار حول حدث سابق أن تكون صحيحة دون التحقق التجريبي؟

يشكل تعبير «التواتر يفيد العلم» إجابة عن هذا السؤال بالضبط. النظرية التي يشير إليها تحاول أن تبين لنا أن معرفة أحداث الماضي يمكن أن توفرها أيضًا وسائل غير تجريبية.

ومن الواضح أن النظرية، التي نتحدث عنها هنا، هي في تناقض واضح مع الطريقة التجريبية الحديثة. وهنا؛ من المفيد أن نقارن بين المؤرخين المعاصرين الذين يميلون إلى التجريبية وبين طريقة تفكير الأصوليين. كلا الفريقين متفقان على أن موضوع تجربتنا ليس الأحداث الماضية في حد ذاتها، بل الإخبار عن هذه الأحداث. فبعد وقوع الحادث لا تزال الأخبار عنه قائمة ومعلقة بيننا وبين الحادث. وما حدث قبلنا هو الأخبار نفسها مباشرة.

ومع ذلك، في حين حصول الأصولي من الأخبار على معرفة مباشرة للحادث عن طريق مفهوم التواتر، (كما سبق أن ذكرنا، فإنه يصل إلى مستوى من المعرفة عن طريق الأخبار التي تشير إلى دقتها وصحتها)؛ فإن المؤرخ صاحب المنظور التجريبي يكتفي بإعادة بناء الحدث المناسب للسياق أو الممكن في أحسن الأحوال (أو يفترض أنه صحيح مع أنه غير صحيح)؛ بما أنه لا يستطيع أبدًا إجراء عمليةِ تحققٍ تستند إلى التجربة، فلا يمكنه أن يصدق أن الأخبار صحيحة بشكل لا يقبل الجدل.

كما ذكرنا أعلاه، فإن تكرار أخبار الأحداث الماضية يؤدي إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان السامعين. وهذه المعرفة تحدث دون التحقق التجريبي. لكن هذا التعبير الأكثر عمومية عن النظرية لا ينبغي اعتباره كما يبدو. إذ هناك بعض الصفات المهمة التي يجب البحث عنها، ومن الممكن فهم ما تقوله النظرية بالفعل بعد أن تكون معروفة. وهذه الصفات سوف توضح كم أن «التواتر» مصطلحٌ تقني. وبسبب المعنى الاصطلاحي المعقد للغاية لهذه الكلمات، سنتركها في النص كما هي بدلاً من ترجمتها إلى «التكرار على فترات» أو «التكرار في فواصل زمنية».

لكي تكون أخبار الماضي متواترة (اللفظ المتكرر في فترات)، يجب أن تكون أكثر من مجرد تكرار بسيط. لهذا، فمن الضروري أن تحمل بعض الشروط المهمة المعروفة بشروط التواتر. الشروط الأربعة[٣] التي حددها الغزالي (التي تم تعديل ترتيبها جزئيًا هنا)، وهي كما يلي:

(٣) المستصفى، المجلد ١، الصفحة ١٣٤.

١. أن يخبروا عن علم لا عن ظن. (ربما يقول الغزالي: المعلومات الظنية حول الأحداث السابقة، إنما تنتج في أذهان الآخرين ما يشابه هذه الأحداث فقط ولا يمكن أبدًا أن يتحول الظن إلى العلم. لذلك، لا يمكن أن تكون الأخبار الظنية عن الأحداث الماضية متواترة).

٢. أن يكون علمهم ضروريًا مستندًا إلى محسوس.

٣. أن يكون هناك كمال في عدد الأشخاص الذين ينقلون الخبر (أو كمال في عدد الأخبار). يستخدم «الكمال» هنا كمصطلح فني، وهو ما يعني عددًا كبيرًا لا يمكن تواطؤهم على الكذب. فنحن سوف نستخدم كلمة «الكافي» بدلاً من كلمة «الكامل». ولكي تكون الأخبار صحيحة، يجب تكرارها عدة مرات (بالانتقال من شخص إلى آخر) حتى يتم استبعاد إمكانية التواطؤ على الكذب. ينبغي اعتبار هذا النوع من التكرار ذاتيًا وموضوعيًا. فإذا كنتُ سأعرف حقيقة الخبر عن الماضي، فيجب عليَّ أن أسمع الأخبار بشكل جيد (من عدد من الأشخاص المختلفين)، حتى لا يبقى هناك احتمالٌ للتواطؤ على الكذب. وبعبارة أخرى: يجب أن يكون تكرار الخبر صحيحاً في حدود تجربتي. ومن ناحية أخرى، ربما تجاوز عدد مرات تكرار الأخبار حدود تجربتي، وأنا قد وُجِّهت إلي بعض هذه العبارات فقط. المهم هنا هو أن تكون الأخبار التي وصلت إليَّ كافية. وليس هناك حاجة لأن يقال: إن الأخبار حول القضية ستنتشر في العالم بما فيه الكفاية أو تفوق هذا العدد.

٤. عندما تنتقل الأنباء من خلال سلسلة من الشهود المباشرين للحادث، يجب أن تحدث الشروط الثلاثة المذكورة أعلاه في كل من الطبقات التالية أو في كل مرحلة من مراحل عملية الرواية.

ففي فقرة أخرى، يشير الغزالي إلى شرطين بدلاً من أربعة. ويذكر هذه الشروط ليس كـ«شروط التواتر» ولكن كـ«شروط تكوين المعرفة (دقة الأخبار حول الأحداث الماضية)». في الواقع، من الواضح أن كلا الفئتين تشير إلى نفس المجموعة؛ لأن شروط التواتر – ليست فقط لتحديد مصطلح التواتر في تعيين الأخبار حول الأحداث الماضية – بل يمثل في نفس الوقت تكوين المعرفة، وشروط ولادة المعرفة حول الحدث الماضي في ذهن السامع.

سيكون من المفيد ذكر الفقرة جميعها هنا: «العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم؛ لأنه لا يشترط في حصول العلم إلا شرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يخبروا عن يقين ومشاهدة، فإذا كان العدد كاملاً كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني، فنعلم أنهم بجملتهم كذبوا أو كذب بعضهم في قوله إني شاهدت ذلك، بل بناه على توهم وظن أو كَذَبَ متعمداً؛ لأنهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة»[٤].

وهكذا لقد وصلنا إلى شرطين أساسين للتواتر: الأول: يجب أن تستند أخبار حدث سابق إلى اليقين والملاحظة، وبعبارة أخرى يجب أن تكون صحيحةً. الثاني: أن يكون هناك عدد كاف من الرواة (أو تكرار الخبر). ويجمع الغزالي هنا بوضوح بين اثنين من الشروط الأربعة المذكورة أعلاه على أنها الشرط الوحيد.

(٤) المستصفى، المجلد ١، الصفحة ١٣٨.

وبتعبير أدق، أول شرطين من الشروط الأربعة ليست شروط مستقلة بالفعل، إذ الشرط الثاني موجود لتحديد المعلومات المطلوبة في الشرط الأول بالمعلومات الحسية. وبما أن البيانات الحسية هي التي تنشئ المعلومات، فعندما يتحقق الشرط الثاني يتم بالفعل توفر الشرط الأول من تلقاء نفسه. والشرط الرابع أيضًا ليس مستقلاً، ويمكن عدّه «شرط صحة»؛ إذ هذا الشرط يعطي معلومات حول الشروط الأخرى، حيث يعلن ضرورة هذه الشروط في كل مرحلة من مراحل عملية الرواية عندما ينتقل الخبر من راوٍ إلى آخر.

وهذا الشرط الأخير ليس مطلوباً في الشهود الأوائل لهذا الحدث، بل في أولئك الذين يسمعون الأخبار منهم. ومعظم المعلومات التي لدينا اليوم عن العالم ليست مستمدة من شهود الأخبار، بل من الرواة. وتصل إلينا المعلومات من خلال وسيلة واحدة أو أكثر. ففي الفترة التي كان يعيش فيها الغزالي، كان الأفراد فقط هم الوسطاء في نقل المعرفة؛ لأنه في وقته لم يكن هناك لا وسائل إعلام ولا صحافة مطبوعة. ويمكن دائماً عدّ المقالات – التي تصدر لا من المطبعة بل من يد الناسخين الذين يمكن أن يخطئوا – أنها أقل موثوقية من التراث الشفوي. إن شرط الصحة الذي تطرقنا إليه يعني أنه يجب استيفاء الشرطين الأساسين في كل مرحلة من مراحل عملية نقل الأخبار. إذ عندما يتحقق هذان الشرطان، يمكن أن تمر معرفة الحدث بمرور الوقت وتصل من جيل إلى جيل. لذلك، يجب على عدد كاف من الناس – في كل نقطة من الفترة الزمنية منذ تاريخ الحادث حتى هذا اليوم – نقل الخبر إلى تجربة كمية كافية من السامعين. وبنفس الطريقة، يتطلب وجود عدد كاف من شهود الحادث. ومع تقدم الأخبار في سلسلة الرواية، تتدفق أخبار الشهود على أنها أخبار الرواة، وبالتالي يتم ضمان تدفق المعلومات. وبما أن شهود الحدث سيموتون عاجلاً أم آجلاً – والخطوة التالية من المعلومات ستعتمد كلياً على الرواة – فيجب أن يظل عدد الرواة في كل طبقة من عملية الرواية هو نفس العدد أو أعلى من ذلك الرقم. علاوة على ذلك، يجب أن تستند الأخبار المعنية إلى المعلومات الحسية في كل مرحلة من مراحل العملية. ليس من الواضح ما الذي يعنيه الغزالي من هذا بالضبط. ربما كان يعني أن روايات الرواة الذين سمعوا (فقط) ما سمعوه (مثلما رأى شهود الحادث أو كانوا قد اختبروها) كانت مستندة إلى المعلومات الحسية. وربما كان قد فكر هذا أيضًا: إن الخبر يستند إلى المعرفة الحسية؛ لأن الرواة دائمًا ينقلون تجربة شهود الحادث ويستند استشهاد الشهود مع مرور الوقت على المعرفة الحسية.

المصطلح الفني المستخدم لأي حدث في الماضي – الذي يستوفي الشرطين اللذين اقترحهما الغزالي في كل مرحلة من مراحل عملية النقل – هو «المتواتر» في إطار نظرية الغزالي. وهذا النوع من الأخبار يؤدي في ذهن السامع إلى معرفة أنه صحيح، وهذه المعلومات تتوافق مع شهادة الحادث.

إن تحقيق هذين الشرطين الأساسين لا ينبغي عدّه تذكرًا ضروريًا لتكوين المعرفة في ذهن أي شخص يسمع أخبارًا متواترة. هذه الأشياء منفصلة عن بعضها بعضاً فيما يتعلق بالسامع. وتؤكد نظرية الغزالي ما يلي: إذا تمت المصادقة على الأخبار بأثر رجعي وتعميمها بطريقة تستبعد احتمال "التواطؤ على الكذب"، فإن الشخص الذي سمع الخبر يقبل صحة الأخبار دون اللجوء إلى أية معالجة منطقية.

لا شيء من هذين الشرطين يكفي بحد ذاته، فالأخبار التي تكون صحيحة ولكن غير مسموعة (خاصة إذا كان الشخص الذي يعطي الخبر معروفًا بالموثوقية) يمكن أن تكون مقنعةً؛ ولكن هذا لا يؤدي إلى المعرفة، ومن ثَمّ لا يعدّ تواترًا من الناحية الفنية. ومن المثير للاهتمام أن الأخبار التي وصلت إلى عدد كافٍ ولكن مصدرها ليس شهود عيان لا تعدّ صحيحةً. وقد يبدو غريباً أن الغزالي لا يدرج مثل هذه الأخبار ضمن التواتر، بغض النظر عن مدى انتشاره؛ ولكن هذا يبين لنا أيضًا الميزة الأساسية لمصطلح التواتر: إنه تكرار لتقرير موثق تجريبياً، وليس مجرد أي خبر سابق فقط.

قد تتبادر إلى الذهن مسألة كيفية انتشار الأخبار الخاطئة في مجموعة كبيرة، حيث يستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب. ويجيب الغزالي عن هذا: قد يكون هذا الخبر من مجموعة صغيرة لم تصل إلى العدد الذي يستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب في ذلك، وانتشر إلى أشخاص آخرين من هنا، وربما قد ساعد الأشخاص الذين يتوسطون في نقل الأخبار غير مدركين لاحتمال الخطأ. وهذه المجموعة الثانية تصبح ناقلة للخطأ دون وعي. والنقطة التي لا ينبغي إغفالها هنا هي أن الأخبار الشائعة لمجموعة صغيرة متحالفة مع الخطأ قد يتم تداولها في مجموعة أخرى أكبر، حيث يستبعد أن تتحالف مع الخطأ. وهناك العديد من الأمثلة على ذلك في التاريخ. ويذكر الغزالي: أن المسلمين السنة ينظرون إلى ادعاء تعيين محمد ﷺ لعليٍّ كرم الله وجهه كأول خليفة على أنه خطأ واضح. ومن ناحية أخرى، فإن عدد الشيعة الذين يصرون على هذا الخطأ كثير جدًا بحيث يستبعد احتمال تواطؤهم على الكذب[٥]. ويمكن قول الشيء نفسه عن الهرطقات اليهودية والمسيحية.

إذا كان من الممكن أن تنتشر المعلومات غير الصحيحة في مجموعة كبيرة بحيث تستبعد إمكانية تواطؤهم على الكذب، فلماذا نكون مشغولين بالشرط الثاني إذن؟ ويمكن الإجابة عن هذا السؤال على النحو التالي: بصرف النظر عن الصحة المطلقة للأخبار، يجب استيفاء شرط آخر يتعلق بالعدد. يعتقد الغزالي أن الشيء الذي يعزز احتمال الصدق هو العدد الكافي من الرواة. وهذا يعني أن أخبار عدد كبير من الناس لها تأثير أكثر بالنسبة إلى أخبار المجتمعات القليلة. ويمكن أن يعزى هذا التأثير إلى حقيقة أن تحالف مجموعة كبيرة على الخطأ أقل احتمالًا من تحالف مجموعة صغيرة على الخطأ.

ويستند افتراض الشرطين على المنطق التالي: نحن ندرك جميعًا أنه في عقولنا معلومات تفيد أن بعض الأخبار حول أحداث تاريخية معينة أو أحداث حاضرة اليوم لم نشهدها بشكل مباشر صحيحة. ومثل جميع المعلومات الأخرى، تشير هذه المعلومات أيضًا إلى شعور ذاتي مستقر من خلال التأمل الذاتي. لدينا هذه المعلومات ببساطة. ومن ناحية أخرى، لا يمكننا أن ننسب هذه المعرفة إلى الإدراك الحسي أو الإدراك العقلاني. لذلك، نحن بحاجة إلى شرح هذه المعلومات على أساس آخر. فأثناء تحليل الظروف التي تؤدي إلى مثل هذه المعلومات، يجب ألا نغفل عن مسار هذه المعلومات: وهو ظهور هذه المعلومات فقط عندما يتم سماع الخبر من مجموعة كبيرة من الأشخاص. ولذلك، ينظر إلى العدد كشرط لظهور المعرفة. ولا تخلق الأخبار معلومات

(٥) المستصفى، المجلد ١، الصفحة ١٣٨-١٣٩.

في أذهاننا عندما يتم سماعها من مجموعة صغيرة؛ ومع ذلك، تحدث المعلومات عند سماع الأخبار فقط من عدد كبير من الأشخاص. لكن كثرة العدد وحدها لا تكفي لشرح الوضع. فعلى الرغم من أننا نسمع عن الكثير من الناس، فهناك أخبار لا نعرف ما إذا كانت صحيحة أم لا (حتى إننا نعلم أحياناً أنها غير صحيحة). أمثال الحكايات والخرافات والقصص عن الحيوانات. لذلك يجب أن يضاف شرط صحة الأخبار إلى شرط كثرة العدد.

بالمعنى الفني للكمال الذي ترجمناه إلى «الكافي»، هو عدد معين يستبعد احتمال التواطؤ على الكذب فيه، أي الحد الأدنى الذي يجعل احتمال التواطؤ على الكذب مستحيلًا. ويسمى الأكثر من هذا العدد بالزيادة أو الزائد. لذلك، يمكننا التحدث عن إمكانية صدور أخبار كاذبة عن مجموعة دون عدد التواتر.

هل من الممكن تحديد أقل عدد يحصل به العلم الضروري؟ يعترض الغزالي على محاولات بعض الأصوليين تعيين هذا العدد كأربعين أو سبعين ويقول: إن ما ذهب إليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذًا من الجمعة وقوم إلى التخصيص بالسبعين أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥] وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه، ويكفي تعارضُ أقوالهم دليلاً على فسادها. إذن لا سبيل لنا إلى حصر عدده، لكنا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافق أصحابه على الإخبار. ويعتقد الغزالي أن هذا العدد أي أقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته. لهذا، من الضروري تحديد اللحظة الدقيقة التي ظهرت فيها معلومات حول صحة الأخبار فينا، وحساب عدد المرات التي تم فيها سماع الأخبار حتى الآن، وهذا أمر مستحيل. وهذا مماثل لمحاولة التعرف على اللحظة التي تنتهي فيها مرحلة الطفولة وتبدأ مرحلة البلوغ[٦].

ومع ذلك، ليس من المهم أن نعرف ما هو الحد الأدنى للعدد. إن الظروف التي أدت إلى معرفة حقيقة الأحداث الماضية، كما قلنا من قبل، ليس لها ما يعادلها في ذهن الشخص الذي هو على اتصال مع المعلومات. ولا نحتاج إلى معرفة عدد الأشخاص الذين تم نقل الأخبار من قبلهم، لتحديد ما إذا كانت الأخبار صحيحة أم لا. ولا أحد يناقش دقة المعلومات حول عدد التكرارات أو حول ما إذا كان العدد كافيًا أم لا. في الواقع، العكس هو الصحيح. فعلى سبيل المثال، أنا إذا كنت أعرف أن محمدًا ﷺ كان قد عاش حقاً، فإنني أفكر بناء على هذا، في عدد الأشخاص الذين سمعت بهم وأحاول أن أحصل على انطباع عن العدد الكافي؛ لأنه إذا لم يتم الوصول إلى العدد الكافي، فلن يظهر العلم[٧].

فمن الواضح أنه ينبغي تقييم الأعداد الكبيرة جداً في فئة «الزائد». على سبيل المثال، يقدِّر جميع الناس أنه لا يمكن لمليون شخص أن يجتمعوا وينتجوا معلومات كاذبة. ويتطلب هذا النوع من الإنتاج وجود غرض

(٦) المستصفى، المجلد ١، الصفحة ١٣٧.

(٧) لكنا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، وليس بكمال العدد نستدل على حصول العلم. (المستصفى، المجلد ١، الصفحة ١٣٥.

ودافع مشتركين، وهذا غير محتمل في حالة وجود أعداد كبيرة. ومن ناحية أخرى، لا يعدّ هذا العدد ضمانًا لصحة الأخبار. ففي مثال تعيين محمد ﷺ عليًا كرم الله وجهه الخليفة الأول كان عدد الأشخاص الذين أعطوا الأخبار أعلى بكثير من الحد الذي عددناه كافيًا. ومع ذلك، إذا لم تكن هناك معلومات حول دقة الأخبار في أذهاننا فيمكننا أن نستنتج أن الشرط الآخر لم يتم الوفاء به، أي إن الأخبار لا تستند إلى التجربة، وعليه فهي غير صحيحة.

ونتيجة لذلك، يشير مصطلح التواتر إلى فئة من الأخبار حول الأحداث الماضية التي نفهمها بالعلم الذي نجده في داخلنا. وهذا العلم كما أنه ليس نتيجة تأكيد تجريبي، فهو لا يحتاج إليه أيضًا. فهو متاح بغض النظر عن هذا التحقق. ولا يمكن تمييز المعلومات التي توفرها أي أخبار استنادًا إلى التحقق التجريبي من المعلومات التي توفرها البيانات الحسية، ولا يوجد مثل هذا التأكيد للأحداث الماضية. تُثبِت نظريةُ التواتر معرفةَ حقيقة الأخبار المتواترة على أساس مستقل لا يتطلب التحقق التجريبي. ومن خلال التواتر يتم الوصول إلى نوع تاريخي من المعلومات المستقلة عن المعلومات الحسية. وهذه المعلومات، مثل المعلومات الحسية، ليست نتيجة للاستدلال بل هي معرفة تلقائية داخلنا. ومن ناحية أخرى، على عكس المعلومات الحسية، تخضع هذه المعلومات لظروف محددة معينة موجودة فقط في الفكر.

يمكن التعبير عن النظرية وراء مفهوم التواتر وشروط التواتر بالطريقة الأكثر وضوحًا وبإيجاز على النحو التالي: يؤدي العديد من تكرار الأخبار الدقيقة عن الماضي إلى تحقق معرفة صحة الأخبار في عقول السامعين. يجب الفهم من عبارة «العديد» هنا على أنه «العدد الذي يستبعد معه احتمال التواطؤ على الكذب». وبناءً على هذا البيان، يمكننا التوصل إلى استنتاجين:

١. لا يؤدي تكرار الأخبار الدقيقة حول الأحداث الماضية بأعداد كافية إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان السامعين. وعلى نحو مماثل:

٢. لا يؤدي تكرار الأخبار الكاذبة عن الأحداث الماضية بأعداد كافية إلى معرفة أن الأخبار صحيحة في أذهان الذين يسمعونها.

على وجه الخصوص فيما يتعلق بالبند الثاني الذي يبدو أنه حشو، من المهم أن نأخذ في الاعتبار: أن المعلومات التي تفيد بأن الأخبار صحيحة، تختلف عن صحة الأخبار. في حين أن المعرفة هي حالة ذاتية تظهر في العقل، فإن دقة الأخبار التي هي موضوع المعرفة في العقل هي حقيقة موضوعية خارج العقل. وهكذا، فإن النتيجة الثانية المذكورة آنفا تخبرنا أن: المعلومات – على الرغم من أنها تبدو كحالة ذاتية – لا يمكن أن توجد بشكل مستقل. أي إن معرفة دقة الأخبار لا يمكن الكشف عنها إذا لم تكن الأخبار صحيحة في الحقيقة. وإذا كانت الأخبار غير صحيحة، فلا يمكن للشخص أن يعرف أنها صحيحة.

إن نظرية الغزالي – على الرغم من عمقها – تترك بعض المشكلات دون حل. فتقترح هذه النظرية نوعًا

من المعلومات التي تفتقر إلى دعم موضوعي واضح. وهذه المعلومات هي معلومات موجودة بشكل عفوي، حيث نجدها داخل أنفسنا، ولا يمكن أن يظهر كيف ومن أين أتت. وشروط التواتر غير كافية لشرح هذه المشكلات. وهكذا، يبدو أن النظرية قد أقفلت نفسها في مجال ذاتي. المعرفة هي بالطبع حالة ذاتية نجدها في أنفسنا. ولكن إذا لم يكن هناك بعض من الدعم الموضوعي المسبب لها، فلا تعد من المعرفة في شيء.

هذا الاتجاه الموضوعي واضح عندما يكون هناك نزاع حول حقيقة أخبار الأحداث الماضية. فكيف تحل النزاعات من هذا النوع؟ وبحكم التعريف فإن التحقق التجريبي خارج الموضوع، وكذا المنطق والاستدلال المنطقي، ودقة البيانات حول الأحداث الماضية ليست بديهية، ولا هي مستمدة من البديهيات. فلو كان من الممكن حل النزاعات من خلال النظر في عدد مرات تكرار الأخبار لوجدنا دعمًا موضوعيًا. لكن هذا غير ممكن، ولا يمكن لأحد المعارضين أن يقول للآخر: «انتظر حتى تسمع الخبر من مزيد من الناس، فسترى حينئذ أنني على صواب»، إذ يمكن أن تدخل الأخبار الكاذبة – كما الأخبار الصحيحة، بل ربما تكون أسرع منها – إلى شبكة التناقل المشترك. ولذلك، فإن اشتراط العدد الكافي لا يعطينا معيارًا موضوعيًا. والشرط الأساس الآخر للتواتر – وهو الدقة الفعلية للأخبار زيادة على أن تكون أساسًا قويًا للمناقشة – هي مشكلة تُسَبِّبُ ظهور الاختلاف.

في الفصل حول تعريف المستصفى للعلم، يتحدث الغزالي عن كيفية الخلط بسهولة بين العلم والاعتقاد؛ لأنه يرافق اليقين كلا منهما. بمعنى آخر، إذا كان الشخص الذي يدعي العلم خاطئًا، فإنه في الواقع قد يكون الشيءُ الذي يُظن أنه علمٌ اعتقادًا خالصًا. الفرق بين العلم والاعتقاد هو: أن الشخص الذي لديه علم، يصل إلى العلم بعد التفكير في إمكانية العكس وتعطيله. في حين أن الشخص الذي لديه اعتقاد يعتنق هذا الاعتقاد بطريقة معصوبة العينين، مع عدم التفكير في العكس. العلم يحتاج إلى عقل مفتوح، في حين أن الاعتقاد يحتاج إلى عقل مغلق. ويبقى العلم على أرضية صلبة وآمنًا من الشبهات. ولا يمكن أن يقال هذا عن الاعتقاد[٨]. ووفقا لهذا التمييز، في حالة الادعاءات المعارِضة المتعلقة بصحة الأخبار الماضية، يمكننا أن نستنتج أن طرفًا يفترض معرفة اعتقاده وعليه فهو يدافع عن عقيدة. ولكن هذا يعيدنا إلى حيث بدأنا؛ لأنه من المتوقع أن يسود أحد الأطراف المتعارضة (الطرف الذي لديه المعلومات الصحيحة) في التحليل النهائي. ويُعتقد أن هذا الانتصار يتحقق من خلال إدارة عملية تأخذ في الاعتبار أطروحات المعرفة المعارضة وتصل في النتيجة إلى اليقين الذي يفترض دعمًا موضوعيًا لا يمكننا اكتشافه بعد.

دعونا نعود إلى القسم المتعلق بالأدلة المنطقية (البرهان) في المستصفى لنرى مدى دقة وأهمية حقيقة أحداث الماضي في نظرية الغزالي. وعند تقييم هذا القسم، يجب أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أن دقة الأخبار من الأحداث الماضية تقع في نطاق المعرفة بالظواهر الخارجة عن مجال تجربتنا، التي هي فئة أوسع من المعرفة. وهذه

(٨) المستصفى، المجلد ١، الصفحة ٢٥-٢٦.

الظواهر لا تشمل ما حدث في الماضي فحسب، بل تشمل الحاضر أيضاً، كوجود المدن التي لم نزرها أبدًا. وقد ذكرنا بإيجاز في بداية المقالة أن مناقشة دقة أخبار الأحداث الماضية في الواقع هي مناقشة حول إمكانية الحصول على معلومات حول الكيان خارج نطاق التجربة، سواء في الماضي أم في الوقت الحاضر. وهذا النوع من المعرفة في مجمله هو من مصلحة جميع نظريات التواتر؛ لأن معرفة الأحداث الجارية خارج مجال معرفتنا؛ مثل معرفة الأحداث الماضية، تصل إلينا من خلال أخبار واسعة الانتشار.

إن الاستخدام المستمر لمثل هذه التعبيرات مثل «المعرفة عن الأحداث الماضية ودقة الظواهر الحالية غير المجربة» أو «معلومات من تكرار الأخبار» قد يجعل لغتنا مرهقة ويصرفنا عن جوهر المسألة. ولتجنب هذا سوف نطلق على هذا النوع من المعلومات في الفقرات التالية: «المعرفة من جهة ثانية»[٩]. ولكيلا تسبب هذه التسمية أي سوء فهم تجدر الإشارة إلى ما يلي:

نحن نستخدم مصطلح «المعلومات غير المباشرة» للإشارة إلى أن المعلومات المعنية صحيحة، وأن الشخص الذي نقل الخبر قد شهد موضوع الخبر، وإلى أن المواقف وصلت إلينا أخبارُها من خلاله. ومن المفترض أن المعلومات المعنية تستند إلى شهادة في المصدر الأصلي؛ لأن الأخبار التي هي موضوع هذه المعلومات غير متوفرة قبل شهادة المُخبر.

النقطة هنا ليست نقل المعرفة التجريبية من شخص إلى آخر، وهذا غير ممكن بحكم التعريف (إذ تفقد المعلومات طابعها التجريبي بعد نقلها). لقد ظهرت هذه المعلومات تجريبيًا، ووصلت إلى الآخرين غير الشاهد عن طريق التواتر. وعليه فقد تم قبول دقة تلك المعلومات.

ووفقاً للغزالي، فإن هذه المعلومات التي نطلق عليها اسم «المعلومات غير المباشرة»، يتم تضمينها في فئة «العلم الضروري». ومصطلح «الضروري» هنا يشير إلى المعلومات التي تكون تلقائية تحت تأثير أذهاننا، وعليه فهي غير قابلة للشك. إذن هذه المعلومات ليست نتاج تفكير واعٍ؛ لأن نتائج الاستدلال تخضع للشك خارج نطاق الأساس المنطقي. ولتجنب الشكوك، تحتاج إلى أدلة منطقية. ويتم تضمين المعلومات المتعلقة بالأدلة المنطقية في فئة ثانية تسمى العلم النظري. والعلم الضروري هو مصدر للعلم النظري؛ لأن جميع المعلومات النظرية مستمدة في التحليل النهائي من خلال التفكير المنطقي. إن الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري يشبه الفرق بين مصدر المعلومات الذي تولدت منه المعلومات الأخرى وبين المعلومات الناتجة عن ذلك المصدر. إذا اتبعنا طريقة تفكير الغزالي فيمكننا أن نقول للعلم الضروري «معلومات المصدر»، وللمعلومات المنطقية «المعلومات المستنبطة». ومع ذلك، ينبغي التأكيد على أن الكلمتين «المصدر» و«المستنبط» تستخدمان في سياق منطقي بدلاً من مجرد المعنى المعرفي. والتفكير المنطقي كله يجب أن يبدأ من مكان ما،

(٩) في الأصل من المقالة، بدلاً من استخدام «معلومة التواتر»، فهو يستخدم «second-hand knowledge/ المعرفة المستهلكة». ومع الأخذ في الاعتبار أن الخبر هو معلومة بواسطة فإنه تتم ترجمة هذا التعبير بـ«معلومات غير مباشرة».

والعلم الضروري هو نقطة البداية. ويمثل المنطق الاستنتاجي الحاصل من الاستدلال الاستنباطي نوعًا من المعرفة التي يكون مصدرها هو المقدمات. وإذا تم استنباط المقدمات أيضًا، فيجب أن يُذهب إلى المقدمات الأولى حتى يتم الوصول إلى المصدر الحقيقي للتفكير المنطقي بأسره. وهذه المقدمات الأولى ليست هي المبادئ التي تَوَصَّلنا إليها مع الاستدلال، ولكنها المبادئ الأساسية في العقل.

يقسم الغزالي العلم الضروري إلى خمسة أقسام ويسميها "مدارك العلم أو مدارك اليقين»[١٠]:

١. الحقائق البديهية (الأوليات): مثل علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره.
٢. المشاهدات الباطنة: وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه.
٣. المحسوسات الظاهرة: كقولك: الثلج أبيض والقمر مستدير والشمس مضيئة.
٤. التجريبيات: وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو إلى أسفل والنار صاعدة إلى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل.
٥. المتواترات. كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعدد الصلوات الخمس.

إذا جمعنا بين المصدر الثاني (الحواس الداخلية) والمصدر الثالث للمعرفة (كما هو الحال في معيار العلوم للإمام الغزالي) مع الإدراك الحسي الخارجي، فإننا نرى أربعة أنواع أساسية لنوع رابع من العلم الضروري: ١ – معلومات بديهية، ٢ – معلومات حسية، ٣ – معلومات استقرائية، ٤ – المعلومات غير المباشرة/ المعلومات المتواترة.

بعض المنظرين المسلمين الذين جاؤوا قبل الغزالي كانوا مترددين في إدراج هذين النوعين الأخيرين من المعلومات في فئة العلم الضروري. وبالمعنى المطلق للعلم فقط ظنوا أن الفئتين الأوليين – كمعلومات أساسية وغير مستنبطة – مؤهلتان لتصنيفهما تحت عنوان «العلم الضروري». إن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة – في نظرهم – ليست أساسية، فهي مستنبطة؛ لأن كليهما من محاصيل الاستدلال. والاستدلال ليس ظاهرًا كما هو الحال في الاستنتاج العادي، بل هو خفي. ويمكننا تتبع هذا المتواتر، لكننا لا نكون على علم

(١٠) المستصفى، المجلد ١، الصفحة ٤٤-٤٦. يتحدث الغزالي عن المصادر السبعة لليقين (أي العلم) والاعتقاد الراسخ. ولكن في هذا الجزء من المناقشة، يصرح بأن خمسة فقط من هذه المصادر مقبولة كمصادر لليقين القطعي. ويجب علينا أن نتذكر أن العلم واليقين هما مفهومان مترابطان عند الغزالي كما عند الأصوليين. معرفة شيء ما هو التأكد من ذلك الشيء. في الواقع، يجمع الغزالي هذين المفهومين في تعبير مدارك العلوم اليقينية (الصفحة: ٤٦). في نقاش الغزالي للأدلة المنطقية يظهر مفهوم اليقين في المقدمة، وخاصة بسبب ارتباطه الخاص بالمنطق. إن السؤال الأكثر إشغالاً للغزالي في هذا النقاش ليس هو المصدر النهائي للعلم، (على الرغم من أن إجابته عن هذا السؤال يمكن التقاطها بسهولة من فحوى كلامه)، ولكن السؤال القائم: هو كيف يمكننا التأكد من دقة نتائج أدلتنا المنطقية؟ ويعتمد التأكد من النتيجة بشكل واضح على اليقين في المقدمات. والمقدمات الأولى التي تتبعها عملية الاستدلال المنطقي هي المصدر لليقين. ولكن بما أن اليقين هو المتغير التابع للعلم ونتائج الأدلة المنطقية تنتج العلم فيمكن عدّ هذه المقدمات مصادر للعلم، وهي مصادر المعلومات المستنبطة في سياق المنطق.

تام في الوقت الذي يظهر فيه في أذهاننا؛ لأنه يخفى عنا. ويستند تكوين المعرفة إلى الاستدلال، ولكن هو مخفي عنا ونحن لسنا على علم به.

على الرغم من أن الغزالي يعترف أن هناك تفكيرًا خفياً في خلفية المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة، فإنه يبحث هذه الأنواع من المعلومات في فئة العلم الضروري؛ لأن المنطق الذي يشكل أساسها مخفي. ومن المعقول للغاية الادعاء بأن المعرفة تُفرض على العقل في الحالات التي يتم فيها اللجوء إلى المعلومات بوعي، حيث الحدود ليس لها أساس منطقي[١١].

الافتراض الضمني في مفهوم المنطق الخفي هو: أن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة لا يمكن أن تُفهم من كلمة «العلم» بإطلاقها، فهي تطلق على المعلومات الأساسية، كالمعلومات البديهية والمعلومات الحسية. وإذا لم تكن هي المعلومات الأساسية، فينبغي أن تكون مستنبطة؛ وإذا لم يكن الاستنباط ضمن عملية واعية، فمن الضروري افتراض وجود نشاط خفي.

لم ير المفكرون المسلمون في العصور الوسطى المعلومات البديهية والمعلومات الحسية كفئات متباينة، كما هو الحال في الاستقطاب بين العقلانيين والمجرّبين في الفلسفة الغربية. بدلاً من ذلك، نظر هؤلاء المفكرون في العقل والبيانات الحسية كمصدرين مكملين للمعلومات. وبالمعنى المعرفي: هما المصدران النهائيان للمعرفة، وهذان المصدران للمعلومات يختلفان عن المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة اللتان نقول إنهما ترتبطان بالعملية المنطقية.

بينما نتحرك على أرضية النقاش للغزالي، لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من قبول ثلاث فئات من المعرفة بدلاً من اثنتين:

١. المعلومات الأساسية، التي هي المصدر النهائي لجميع المعلومات.
٢. المعلومات المستنبطة من المنطق الخفي.
٣. المعلومات التي تم التوصل إليها عن طريق الاستدلال المنطقي.

ومع ذلك لا يوجد هذا التصنيف في أي مكان في الأدب الإسلامي في العصور الوسطى. فالفئات المألوفة من الأدب الإسلامي هي معلومات «ضرورية» و«استدلالية»؛ ولذلك، فإن إدراج المعلومات المستقاة الخفية في القضية ينشأ كمشكلة.

من الواضح أن الغزالي لا يعدّ المنطق الخفي خارجًا تمامًا عن التقييم. في المقابل، يبدو أنه يعبر عن إعادة تشكيله من قبل المُنظِّر. ويعيد بناء التعميم الذي ينطوي على المنطق على النحو التالي: إذا كانت الحجارة التي ألقيتها في الهواء لم تسقط دائماً، فإن تجربتنا ستكون مختلفة كالتالي: عندما يتم إطلاق الحجارة، فإنها تطير في

(١١) الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١، الصفحة: ١٨٧.

بعض الأحيان، وأحيانا تذهب إلى جنب، وأحيانا تقف في مكانها[١٢]. إن خبرتنا بأن الحجارة (التي تُلقى في الهواء) تسقط دائمًا هي إشارة واضحة على أن السقوط في طبيعة الحجارة.

التفكير الذي يشكل أساس المعلومات غير المباشرة يجلب مقدمتين حسب الغزالي:

١. بما أن الكثير من الناس (الذين ينقلون الأخبار) لا يستطيعون الاندماج في الخطأ بسبب ظروفهم ودوافعهم المختلفة، فلا يمكنهم إلا الاتحاد مع الحقيقة (وحتى إذا اتحدوا مع الخطأ فإنهم غير قادرين على الحفاظ عليه).
٢. كل منهم يقدم خبرًا حول قضية واقعية. (بمعنى أنهم يعطون معلومات لا عن تخمين أو فكرة بل عن حالة كانت في وقت ومكان معينين، ويمكن فهمها بواسطة الحواس)[١٣].

فإن الذي يأتي بهذه المقدمات يخلص إلى أن الاقتراح صحيح. ويبدو أن هاتين المقدمتين مرتبطتان بشرطَي التواتر اللذين ذكرناهما سابقًا. وهذان الشرطان – بكيفية لا نستطيع توضيحها سبق أن أعلنا أنهما ليسا مقدمتين منطقيتين – مدرجان في عملية الاستدلال الخفي. وهذا المنطق الذي يتطلب التفكير الخفي – في أحسن الأحوال – غير واضح، والغزالي لا يدلي بأية تعليقات أخرى حول هذه القضية. ويظل مفهوم «الخفي» سرًا، غير مضاء بالكامل، حتى عند إخضاعه للبحث.

هناك تشابه مطلق بين المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة عند الغزالي، بغض النظر عن حقيقة أن كلتيهما مستنبطتان بشكل خفي. والمعلومات الاستقرائية هي نتيجة لتكرار التجارب؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان الشخص يأخذ مرهمًا إلى المنطقة المؤلمة وشهد انخفاض الألم في كل مرة، فإن هذه التجربة ستصبح في النهاية معرفة: بأن هذا المرهم جيد للألم. وبالمثل، فإن المعلومات غير المباشرة هي نتيجة لتجارب متكررة، ولسماع تكرار التعبير عن حدث سابق.

وأبعد من ذلك، فكل من المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة هي نتيجة التطور التدريجي لفكرة ما. فبعد تجربة عدد معين من المرات لانخفاض الألم عند تطبيق المرهم، نشهد تشكيل فكرة أن المرهم يخفف الألم. فإذا كان المرهم لا يزال يخفف من الألم تصبح هذه الفكرة بشكل تدريجي علمًا. وينطبق الشيء نفسه على الحالات الموجودة المتبقية ماعدا الأحداث والتجارب الماضية. فلا نعتقد أن الخبر صحيحاً فور سماعنا أن الشافعي قد عاش في زمن ما. ورد فعلنا الأول على هذا الخبر هو: أن الخبر ربما يكون صحيحًا؛ ولكن في وقت لاحق تصبح القناعة قوية وتصبح علمًا حول دقة الخبر. وفي كلتا الحالتين، لا يمكننا تحديد اللحظة التي يتولد بها العلم بشكل دقيق، فهذا خارج قوتنا[١٤].

(١٢) هذا المثال المعروض لي. ولمزيد من المعلومات انظر: المستصفى، المجلد ١، الصفحة ٤٦.
(١٣) المستصفى، المجلد ١، الصفحة ١٣٢. يبدو أن الغزالي يقول: إن العقل مدرك لهذه المقدمات العقلية، لكن ليس على علم بها. وبعبارة أخرى: يبدو أنه يقول: إنه ليس على علم واعٍ. وهذا بيان مثير للاهتمام، لكنه لا يتعارض مع النظرية القائلة: إن الاستدلال الخفي هو في الأساس العقل الباطن.
(١٤) يقول هنري لاوست: إن الغزالي يعتقد أن إنكار معتنقِ الإسلام الجديد للمعلومات التي وصلت إلينا بالتواتر قد يكون له ما يبرره. ومن الواضح أنه يفترض أن المعتنق الجديد لم يصل بعد إلى قناعة بشأن يقين الأخبار المتواترة التي علمت صحتها في المجتمع الإسلامي، ولم يسمعها بشكل كافٍ. (لاوست، المصدر السابق، الصفحة ٣٥٤.

على الرغم من كل هذه التشابهات فهناك فرق كبير بين المعلومات الاستقرائية والمعلومات غير المباشرة، حتى لو لم يعبر عنها الغزالي بشكل مباشر. في حين أن المعلومات الاستقرائية هي تعميم مستمد من تجارب معينة، إلا أن المعلومات غير المباشرة ليست كذلك. فمعرفة دقة خبر أن الشافعي عاش في زمن ما، لم يتم الوصول إليها عن طريق تعميم تجربة الاستماع. وتأكيد دقة هذا الخبر ليس تأكيدًا لحقيقة عامة حول الوجود المادي. وهذا التصديق ليس نوعاً من هذه الأنواع: الحجارة تسقط واللهب يرتفع والخمر يُسكر. وكما سجلنا من قبل، فإن المعلومات غير المباشرة – بما أنها معرفة بالمغيبات – تحملنا إلى أبعد من متناول حواسنا. على الرغم من أن المعلومات غير المباشرة تعتمد على تجربة شهود الحادث، فلا شك في أنها لم تظهر بسبب تجربتنا، على العكس من معلوماتنا الاستقرائية.

وخلاصة القول: إن الغزالي متأكد من وجود نوع من المعلومات حول الأحداث الماضية، مثل أن عيش محمد ﷺ ودعوته الناس إلى التصديق بنبوته كان في زمن ما. وبما أنها تفتقر إلى أساس تجريبي فيمكن حصر حصول العلم ومعرفة دقة البيانات بالأحداث الماضية. ويتولد هذا العلم بشكل عفوي – دون اللجوء إلى المقدمات المنطقية – عندما يتم سماع أخبار من عدد من الأشخاص (على أساس تجريبي) ممن يستبعد احتمال تواطئهم على الكذب بشأن الأحداث الماضية. ولا يحدث العلم عندما يكون نفس العدد من الأشخاص متحالفين مع الأخبار الخاطئة، أو عندما يكون عدد قليل منهم متحالفين مع الأخبار الصحيحة. وينبغي إدراج هذه المعلومات في فئة العلم الضروري، حيث لا توجد مقدمات منطقية يتم الرجوع إليها بوعي. ومن ناحية أخرى، فلا يحدث هذا النوع من المعرفة فجأة كما هو الحال في حقائق منطقية بديهية ومعلومات حسية. ولكن من المفترض أن يقوم على أساس التفكير الخفي أو غير الواعي. وهذه المعلومات ضرورية وليست تعميماً لتجارب معينة، على خلاف المعلومات الاستقرائية التي تعتمد على التفكير الخفي.

على الرغم من أن نظرية الغزالي حول دقة أخبار الأحداث الماضية تحتوي على عدد من القضايا التي لم تُحَل بعد، فإنها تقدم منظوراً لا يمكننا تجاهله إذا تم قبول هذا النوع من المعلومات.

المراجع العربية:

- الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١.
- الغزالي، المستصفى، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢.

المراجع الأجنبية:

- Henri Laoust, La Politique de Ghazali, Paris 1970.
- Josef Van Ess, Die Erkenninislehredes ʻAdudaddin al-İcī, Wiesbaden 1966.