



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

V



HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 8

ŞANLIURFA - 1999

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HABER-İ SÂDİK

Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Anabilim Dalı Öğr. üyesi

Antikçağdan beri filozofları meşgul eden bilgi konusu, Yeniçağ'da felsefenin önemli bir disiplini ve tam bir sistem olarak ortaya çıkmış, "*bilgi teorisi* (epitemooloji)" adı altında hakkında çok şeyler söylenmiş ve yazılmıştır¹.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran önemli faktör² ve imanla ilişkisi olması³ itibâriyle bilgi ve bununla ilgili terminolojiyi Kur'an-ı Kerim sıkça dile getirmiştir⁴. Hadis kitaplarına baktığımız zaman hemen hemen hepsinde bilgiye âit bablar veya fasıllar görmemek mümkün değildir. Bundan dolayı İslâm düşünür ve kelâmcıları, bilgi problemi üzerine eğilmişler, kitaplarının baş kısımlarında bilginin (ilmin) tanımına, imkânına, hangi yollarla elde edildiğine, geçerli olup olmadığına ve kısımlarına yer vermişlerdir⁵.

1 Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırması Amiri ve Felsefesi*, M.Ü.İ.F.Y., Yıldızlar Matbaası, İstanbul 1992, s. 166; Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.y, Yıldızlar Matbaası, İstanbul 1993, s.9.

2 Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları Umut Matbaacılık, İstanbul 1997, s. 19.

3 Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 11.

4 Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 19; Yüksel, Emrullah, a.g.e., a.y.

5 Örnek olarak bkz. Bâkîllânî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, Tah. İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1404/1993, s. 25 vd.; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, s. 4 vd.; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, Tah. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdülhamid, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1369/1950, s. 3 vd.; Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Tah. Claude Selâme, Dimaşk 1990, I, 4 vd.

Bütün bu yapılan çalışmalardan ve sarfedilen çabalardan hedeflenen şey, Allah'tan gelen ve evrensel olan dinin gerçek karakterini ortaya koymak, ifade ettiği mânâyı açıklığa kavuşturmak ve o din içerisinde yer alan inanç sistemini taklit, şüphe, zan ve yanlışlardan arındırıp delillerle ispatlanmış sağlam ve kesin bilgi temellerine oturtmaktır. Kısacası din ve inançla ilgili doğru bilgileri öğretip yanlışları düzeltmektir.

Hedefleri bu olan İslâm düşünür ve kelâmcıları, sadece dinî bilgiyle değil, genel bilgiyle de meşgul olmak suretiyle İslâm düşünce tarihinde yeni bir gelenek oluşturmuş⁶ ve kendilerinden sonra gelen âlimler de bilgi konusunu öncelikle ele almışlardır⁷.

Biz bu makalemizde "*bilgi teorisi*" veya epistemolojiyi bütün yönleriyle ele alacak değiliz. Ancak bir makale çerçevesi içerisinde ele almayı düşündüğümüz bilgi kaynaklarından biri olan "*doğru haber*"i daha net bir biçimde ortaya koyabilmek için çok detaylı olmasa da bilginin tanımına, genel olarak bilgi çeşitlerine ve diğer bilgi kaynaklarına kısaca değineceğiz.

I. BİLGİNİN TANIMI

Arapçası "*ilim*" olan *bilgi* sözlükte cehâletin zıddıdır. hissetme, itkan, anlama, öğrenme, tanıma, yakın ve tecrübe sonucu bir şeyi kavrama demektir⁸. Dilciler, bilginin (ilmin) ma'rifetle eş anlamlı olduğunu kabul ederler⁹. Fakat daha sonra izah edileceği üzere terim anlamları itibâriyle bu iki kelimeyi eş anlamlı saymak beraberinde bazı problemleri de getirir.

Bilginin, çok kapsamlı bir kavram olan "*ilim*"in ihtivâ ettiği mânâyı içermesi mümkün değildir. Ancak biz, epistemolojik açıdan ele aldığımız için "*bilen* (özne, suje) ile *bilinen* (nesne, obje) arasındaki ilişkinin ürünü"¹⁰ olarak tanımlanan ilmin yerine "*bilgi*" kelimesini kullanacağız¹¹.

6 Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 23; Yeşilyurt Temel, Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Belli Başlı Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1998, s. 65.

7 İmam Mâtürîdî'yi bu geleneğin öncüsü olarak görmekteyiz. Bkz. Kitâbü't-Tevhid, s. 3-6, 7-11, 24, 26-27, 32, 80-81, 102, 112, 113, 115, 116, 135, 153, 175, 183, 222-224, 287, 380, 382. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî'nin bu husustaki öncülüğü, bilgiyi bir teori olarak ele alması ve kitabına bilgiyi konu alan bir girişle başlamasından, daha doğrusu bağımsız bir başlık altında bu konuyu işlemesindendir. Yoksa ondan önce de Ca'd b. Dirhem, Câhız, Bısr b. Mu'temir, Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi zatlar da bilgidен bahsetmişlerdir. (Geniş bilgi için bkz. Hanifi Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, s. 23 vd.).

8 İbn Seyde, el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam fi'l-Lûğa, II, 124-125.

9 Bkz. Feyyûmî, el-Mısbâhu'l-Münir fî Ğaribi's-Şerhi'l-Kebir li'r-Râfî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, II, 427.

10 Mengüşoğlu, Takıyettin, Felsefî Antropoloji, Edb. Fak. Yay., İstanbul 1971, s. 65.

11 Özcan Hanifi, a.g.e., s. 31.

Bilginin terim anlamına gelince, kelâmcıların bu konuda farklı görüşler ileri sürdükleri görülür. Bunlardan Fahrüddin er-Râzî (544/1150-606/1210)'ye göre bilgi tam olarak tanımlanamaz ve tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü o, bedihî yani apaçıktır, zorunludur, kesbî değildir. Başkası ancak onunla bilinir. Bu da bilginin başkasından daha bilinir olduğunu ifade eder. Dolayısıyla başkasının onu tanımlaması imkânsızdır ve bu devri gerektirir¹².

Cüveynî (419/1028-478/1085) ve Gazâlî (450/1058-505/1111)'ye göre bilgi nazarî yani kesbîdir. Tanımı mümkündür fakat zordur. Misal ile veya bölümlere ayırmak suretiyle tanımlanabilir¹³.

Bir kısım kelâmcılar da bilginin kesbî olup tanımlanabileceğini söylemişler ve bazı tanımlar ileri sürmüşlerdir. Bunları Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, filozofların ve mutasavvıfların tanımları olarak dört katagoride ele almak mümkündür.

A. Mu'tezile'ye Göre Bilginin Tanımı

Mu'tezile kelâmcılarından Ebu'l-Kâsım el-Kerhî el-Kâbî (v. 319/931) bilgiyi "*bir şeye olduğu gibi inanmaktır*" şeklinde tanımlar¹⁴. Bu tanım, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları tarafından reddedilir. Çünkü tanımın şartlarından olan efrâdını câmi (fertlerini içinde toplayan) ve ağıârını mâni (fertlerinden olmayanları dışarda bırakan) olma özelliği, bu tanımda yer almamaktadır. Burada göze çarpan ilk yanlışlık, bilginin inanç (itikad) olarak düşünülmesidir. Eğer bilgi inanç olsaydı, her bilen (âlim) inanan (mutekid) olurdu. Halbuki Allah mutekid değil, âlimdir. O halde bilginin itikad olarak düşünülmesi doğru değildir¹⁵.

Başka bir yanlış, bu tanımın, varlığı imkânsız olan ma'duma (yoka) âit bilgiyi ihtivâ etmemesidir. Meselâ zıtların bir araya gelmesi ve Allah'ın şerikinin olması varlığı muhal yani imkânsız olan yoklardandır. Tanım içinde yer alan "şey" in yokları içine almamasından dolayı tanım eksiktir. Gerçi yok'a şey denemez ancak bilginin ona taallûk ettiği ve yok'un da mâlûm olduğu bir gerçektir¹⁶.

12 Râzî, el-Mebâhisü'l-Mesrûkyye, Tah. Muhammed el-Mu'tasimbillâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1410/1990, I, 450-453; el-Muhassal, Tah. Prof. Dr. Hüseyin Atay, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 1411/1991, s. 81 vd.; Meâlimü Usûli'd-Din, Tak. Dr. Semih Duğaym, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, s. 20.

13 Gazâlî, el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Dâru's-Sâdır, Mısır, 1322, I, 25; İcî, el-Mevâkıf, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, s. 9.

14 Bkz. Bağdâdî, a.g.e., s. 5; Ebu'l-Muin en-Nesefî, a.g.e., I, 4.

15 Bağdâdî, a.g.e., s. 5-6.

16 Bağdâdî, a.g.e., s. 5; Cüveynî, a.g.e., s. 13; Âmidî, Ebkâru'l-Efkâr, vr. 1b-2a; Gazâlî,

Tanımın bir başka eksikliği ise, bilgiden sayılmayan ve “*bir şeye olduğu gibi inanma*”yı ifade eden taklidi içine almasıdır. Kaldı ki bu tanımı sadece Ehl-i Sünnet kelâmcıları değil, Mu'tezile kelâmcıları da kabul etmemişlerdir. Bu nedenle gerek Ebu Ali el-Cübbâî (235/850-303/916) gerekse oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî (277/890-321/933), mezkûr tanıma ilâvelerde bulunmak sûretiyle bu sıkıntıdan kurtulmak istemişlerdir. Ebu Ali tanımın sonuna “*zaruret ve delille*”, Ebu Hâşim ise “*uunefsin kararlılığı ile beraber*” gibi ilâveler getirmişlerdir. Ancak bu ilâveler tanımların eksikliğini gidermediği gibi eleştirilerden kurtulmalarına da yetmemiştir. Yukarda zikrettiğimiz gibi hem kendi mezheplerine mensup kelâmcılar hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından tenkit görmüşlerdir¹⁷.

B. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Bilginin Tanımı

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (260/874-324/936)'nin kendi eserlerinde bilgiyle ilgili herhangi bir tanıma rastlamadım. Fakat bazı kelâm kitaplarında Eş'arî'ye nisbet edilen “*bilginin anlamı ve hakikati, kendisiyle âlimin (bilenin) mâlûmu (bilineni) bildiği şeydir*”¹⁸ veya “*bilgi, mahallinin âlim (bilen) olmasını gerektiren şeydir*”¹⁹ veya “*bilgi, bilinenin olduğu gibi idrak edilmesidir*”²⁰ şeklinde tanımlar yer almaktadır. Bu her üç tanım da eksik ve müphemdir. Tanımlarda bulunması gereken açık-seçiklik burada yer almamaktadır²¹. Meselâ birinci ve ikinci tanımda bilginin bilenle, bilenin de bilgiyle tanımlandığı görülür ki, burada apaçık bir devir (kısır döngü) söz konusudur²². Üçüncü tanımda bilgiden mecaz olarak kullanılan “*idrak*” kelimesi yer almıştır. Halbuki tanımlarda mecazın kullanılması doğru değildir. Çünkü bu husus -yukarda olduğu gibi- kısır döngü haline gelir. Ayrıca tanımın sonunda yer alan “*olduğu gibi*” kaydı gereksizdir. Zira bunun tanıma kazandırdığı hiç bir şey yoktur²³.

Bâkılânî (v.403/1013) bilgiyi “*bilineni olduğu gibi bilmek*” şeklinde tanımlar. Kendisi bu tanımın efrâdını câmi ve ağıârğnı mâni bir tanım

a.g.e., a.y.

17 Bkz. Bağdâdî a.g.e., s. 5-6; Cüveynî, a.g.e., a.y.; Ebu'l-Muin en-Neseî, a.g.e., I, 4 vd.; Kâdî Abdülcebâr, el-Usûlû'l-Hamse, Tah. Dr. Abdülkerim Osman, Neşr. Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1408/1988, s. 46. Abdülcebâr burada ma'rifet, dirâyet ve ilmin (bilginin) benzer şeyler olduklarını; nefsin kararlılığı, gönlün ferahlığı ve kalbin oturaklığı gibi anlamlara geldiklerini ve bilginin itikaddan farklı olduğunu ifade eder.

18 Bkz. İbn Fûrek, Mürredü'l-Makalât, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 10.

19 Bkz. Cüveynî, a.g.e., s. 12; Ebu'l-Muin en-Neseî, a.g.e., s. 8; İcî, a.g.e., s. 10.

20 Bkz. Neseî, a.g.e., a.y.; İcî, a.g.e., a.y.

21 Bkz. Cüveynî, a.g.e., a.y.

22 İcî, a.g.e., a.y.

23 İcî, a.g.e., a.y.

olduğunu söyler ve bunu delillendirmeye çalışır²⁴. Her ne kadar Pezdevî (421/493-1027/1099)²⁵ ve Cüveynî²⁶ bu tanımı benimsemiş olsalar da, tanımda kullanılan “*ma’rife*” kelimesinden dolayı diğer Sünnî kelâmcılar tarafından kabul görmez. Gerekçe olarak hâdis bilgi için kullanılan *ma’rif*enin Allah’a sıfat olamayacağı, O’na “*âlim*” dendiği halde “*ârif*” denemeyeceği ileri sürülür²⁷.

Ebu’l-Muin en-Neseî (v. 508/1114), Tabsıra’da yukarda geçen ve daha başka tanımları zikrettikten ve eleştirilerini yaptıktan sonra son olarak - bir konuşma esnasında Mâtürîdî (v. 333/944) tarafından şifahi olarak yapıldığı kabul edilen- bir tanıma yer verir. Bu tanıma göre “*bilgi, âit olduğu kimseye söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin (mez-kûrun) tecelli etmesini (açığa çıkmasını) temin eden bir sıfattır*”²⁸.

Bu tanım Neseî’de düzgün bir cümleyle ifade edilememiştir. Bazı kaynaklarda küçük değişikliklerle ve düzgün ifadelerle yer almaktadır²⁹.

Neseî’ye göre bu tanım efrâdını câmi ve âğyârını mânidir³⁰. Taftâzânî (722/1322-792/1390), bu tanımı benimser ancak bunun Mâtürîdî’ye âit olduğunu söylemez. Mevcudu ve *ma’dumu* kapsamı için “*şey*” yerine “*mez-kûr*”un kullanıldığını; kısır döngüden (devrden) kaçınmak için de “*ilim*” kökünden gelen “*mâlûm*” kelimesine yer verilmediğini ifade eder³¹. Cürcânî (v. 816/1413) de bu tanımdan övgüyle bahseder ve bunun bilginin mâhiyetini ortaya koyma hususunda yapılan en iyi tanım olduğunu dile getirir. Ona göre bu tanım, itiraz edilmeyecek şekilde mevcudu, *ma’dumu* (yoku), mümkün ve müstahili (imkânsız) içine aldığı gibi, müfredi, mürekkebi, küllîyi ve cüz’îyi de içine alır³². Tanımda geçen “*tecelli*”, apaçıklığı ifade eder. Böylece zan,

24 Bâkılânî, et-Temhid, s. 25.

25 Pezdevî, Ehl-İ Sünnet Akaidi, Çev. Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1988, s. 14.

26 Cüveynî, a.g.e., a.y.

27 Bkz. Neseî, a.g.e., I, 7-8; Bahrû’l-Kelâm fî Akaidi’l-İslâm, Matbaatü Meşrûkî’l-İrfân, Konya, 1327/1329, s. 3; İcî, a.g.e., s. 10.

28 Neseî, a.g.e., I, 11.

29 Bkz. Taftâzânî, Şerhu’l-Akaidi’n-Neseîyye, Tah. Muhammed Adnan Derviş, s. 60; Şerhu’l-Makâsîd, Tah. Abdurrahman Umeyra, Alemü’l-Kütüb, Beyrut 1409/1989, I, 195; Beyâdî, İşârâtü’l-Merâm an İbârâtü’l-İmam, Tah. Yusuf Abdürrezâk, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1368/1949, s. 39.

30 Ebu’l-Muin en-Neseî, a.g.e., a.y.

31 Taftâzânî, a.g.e., I, 195.

32 Tanımın bütün bu sayılanları içine alması -Taftâzânî’nin de söylediği gibi-, tanımda zikredilen “*mez-kûr*” kelimesinden kaynaklanmaktadır. O halde bu tanım, duyuları ve aklı kapsamaktadır. Oysa bu tanımdan hemen sonra Taftâzânî’nin zikretmiş olduğu “*zıddına ihtimal vermeyecek şekilde mânâları birbirinden ayıdetmeyi gerektiren bir sıfattır*” şeklindeki tanım, sadece aklı kapsamakta ve duyuları dışlamaktadır. (Taftâzânî, a.g.e., a.y.).

cehl-i mürekkep ve doğru taklidî inanç tanımının dışında kalmış olur. Çünkü böyle bir inanç kalpte bir düğüm olup onda ne bir apaçıklık ne de kendidüğümün çözüldüğü bir mutluluk söz konusu değildir.³³

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bilgi tanımı, buraya kadar zikrettiklerimizden ibâret değildir. Ancak konuyu daha fazla uzatmamak için bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Görüldüğü gibi kelâmcılar -özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları -çünkü Mu'tezilenin Allah'ın zâtıyla kaim ilim sıfatı gibi bir düşüncesi yok- bilginin tanımı hususunda hayli zorlanmışlardır. Zira onlar, yapmış oldukları tanım içerisinde hem Allah'ın hem de beşerin bilgisinin yer alması amacını gütmüşlerdir. Tanımların efrâdını câmi ve ağıyârını mâni, devr ve teselsülden uzak olması için çaba sarfetmişlerdir. Bunlardan bir kısmı kabul görürken bir kısmı da eleştirilere mâruz kalmıştır.

Kelâmcıların bilgiye ilişkin tanımlarından sonra bakalım filozoflar bilgiyi nasıl tanımlamışlar onu görelim.

C. Filozoflara Göre Bilginin Tanımı

Daha önce belirttiğimiz gibi Filozoflar, Antik çağdan beri bilgi konusuyla meşgul olmuşlar ancak belli bir döneme kadar bilginin tam tanımını yapmamışlar, bilgi ve bilgi kaynaklarıyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Meselâ milât'tan önce VI. yüzyılda ilk bilgi problemini ele alan Parmenides (M.Ö. 540-450), rasyonalist bir filozof olması hasebiyle bilginin salt düşünmeyle elde edilebileceğini dile getirmiş³⁴ fakat bilginin tam tanımını yapmamıştır. Daha sonraki Helenizm ve Roma Felsefesi dönemlerinde de filozofların bilgi problemini sistemleştirme yolunda hayli mesafe kat etmelerine karşın, o dönemlerde de bilginin tam tanımına ratlanmamaktadır³⁵. Bununla birlikte başta İslâm filozofları olmak üzere müslüman olduklarını iddiâ ettikleri halde felsefeyi şeriatın önünde gören ve bu nedenle filozoflar içinde kendilerine yer verilen İhvânü's-Safa'nın bilgiyi tanımladıkları görülür.

İslâm filozoflarından Kindî (v. 252/866), "*bilgi, eşyanın hakikatlarıyla kavranmasıdır*" der³⁶.

33 Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1325/1907, I, 85-86.

34 Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, Evrim Matbaacılık, İstanbul 1980, s. 29.

35 Adı geçen dönemlerde bilgi problemleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Gökberk, Macit, a.g.e.; Ferruh, Omar, Tarihu'l-Fikri'l-Arabî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1983; Birand, Kâmiran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, A.Ü. İ.F.Y., Ankara 1987; Yılmaz, Faruk, İlkçağ Düşünce Tarihi, Bileşik Yayıncılık, Umut Matbaacılık, İstanbul, Tsz.

36 Kindî, Resâil, I, 169 (Dr. Hüsam Muhyiddin el-Alûsî, Felsefetü'l-Kindî ve Arâül-Kudemâ ve'l-Muhdesine fih, Dâru't-Talia, Beyrut 1985, s. 26'dan naklen).

İhvânü's-Safâ³⁷ bilgiyi, “*bilenin zihninde bilinenin formunun oluşmasıdır*” şeklinde tanımlar. Bilginin zıddının cehl olduğunu ve bunun, adı geçen formun zihinde oluşmaması anlamına geldiğini ifade eder³⁸.

Îcî (v. 756/1355) ve Cürçânî, filozoflara âit iki tanım zikrederler. Her iki tanım da bazı lâfız farklarının dışında yukardaki tanımla aynı anlamı ifade ederler³⁹. Ancak tanımlarda geçen “*formun oluşması*” ve “*algılananın mâhiyetinin temessülü*” gibi deyimler, zihnî varlıklar üzerine bina edildiği için, bu tanımlar kabul görmezler⁴⁰. Îcî kelâmcıların bunu iki yönden reddettiklerini söyler. *Birincisi*: Eğer bilgi (taakkul), bilinenin (mâkulün, objenin) mâhiyetinin oluşması veya temessülü olsaydı, o takdirde siyah ve beyazı bilen kimsenin zihninde siyahlık ve beyazlık oluşurdu. *İkincisi*: Dağın ve semânın mâhiyetlerinin zihnimizde oluşmasının imkânsızlığı bilinen bir gerçektir⁴¹.

Îcî ve Cürçânî, kelâmcıların tenkitlerini yetersiz ve belki de yanlış bulmuş olmaları ki, bu her iki tenkide de cevap verme ihtiyacı duyarlar ve derler ki: Zihnin siyah ve beyaz olması, siyahlık ve beyazlığın zihnî vücut diye adlandırılan zillî vücutla var olan mâhiyetlerinin değil, hâricî vücut denilen aynı vücutla var olan hüviyetlerinin yani mâhiyetlerinin zihinde oluşmasıyla gerçekleşmiş olur. Çünkü hâricîte vücudu olmamakla nitelenen aklî (zihnî, maddesinden soyutlanmış) formlar olmaksızın mâhiyetin bir anlamı yoktur. Ayrıca aklî formlar, hâricîte var olana âit hususlarda gerçek vücut diye nitelenen hâricî hüviyetlerden farklıdır. Cevabın ikinci şikkına gelince,

37 Milâdî X. asrın ikinci yarısında (373/983) görülen İsmâîlî temayüllü, insanları taassuptan kurtarmak, toplumu ıslah edecek bir aydınlar ahlâkı ortaya koymak ve tabiat ilimlerinden yola çıkarak bir felsefe kurmak iddiasıyla oluşturulmuş siyasi, dinî bir birliktir. Saf ve temiz kardeşler anlamına gelen İhvânü's-Safâ'nın merkezi Basra'dır. Düşüncelerini yaymak için “Resâilü İhvânî's-Safâ” adıyla bilinen bir ansiklopedi hazırlamışlardır. Tahrir heyetinde el-Mukaddesî diye bilinen Ebu Süleyman Muhammed b. Müşir el-Bustî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hârun el-Zencânî, Muhammed b. Ahmed el-Nahracûrî, el-Avfî, Zeyd b. Rifâa gibi müelliflerin adı geçmektedir. İhvânü's-Safâ'nın felsefî temayülleri, Eski Yunan, İran ve Hind felsefesinin eski mütercim iktitafçılarındaki felsefî temayülleriyle birdir. Birçok Yunan filozofunun adı geçmekte, Aristo ise daha muteber sayılmaktadır. Risâlelerin muhtevâsı tamamen eklektik olup, esas noktasını, dünyanın ilâhî menşei ve ruhun Tanrı'ya rücu'u akidesi oluşturmaktadır. Tekrarlarla dolu olan elli iki risâlenin bütünü, bir ilimler ansiklopedisine benzemektedir. Riyâziyye, mantık mebdâdisi, tabii ilimler, ilm-i nefis, metafizik, tasavvuf, ilm-i nücum, sihir, birliğin mâhiyeti ve teşkilâtından bahseder. (Bkz. T. J. de Boer, *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul Basımevi, İstanbul 1979, V/2, 946; Taylan, Necip, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, Şâmil Yayınevi, İstanbul 1991, III, 115-116).

38 İhvânü's-Safâ, *er-Resâil*, Dâru Sâdir-Dâru Beyrut, Beyrut 1957, I, 262, 399; III, 385.

39 İcî, a.g.e., s. 10; Cürçânî, a.g.e., I, 76; et-Ta'rifât, s. 155.

40 İcî, a.g.e., a.y.; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 76.

41 İcî, a.g.e., s. 141.

imkânsız olan, zihnimizde dağın ve semânın hüviyetlerinin oluşmasıdır. Çünkü bu hüviyet, zihinde oluşmaya engel en, boy ve yükseklik gibi niteliklere sahiptir. Dağ ve semânın aklî mâhiyetlerinin zihinde oluşması için herhangi bir engel söz konusu değildir. Bu iki şüpheyile ilgili olarak kelâmcıların zikretmiş oldukları husus, lâfız müşterekliğinden kaynaklanan bir yanıştır. Zira mâhiyet lâfzı, zihinde var olan mâhiyetten ibaret olan mâkul ve mâkula mutabık olan şeye denir. Bu da hâriçte var olan şeydir. Böylece bu iki şey bir tek şey zannedildi ve bütün hükümlerde müşterek olarak ele alındılar. Belki de filozoflar bilgiyi ademî bir şey olarak kabul ettiler ve onu bilen ve bilinenin maddeden mücerred olması şeklinde ifade ettiler⁴².

Tanımların reddedilişlerinin başka bir nedeni de zan, cehl-i mürekkep ve taklidi ve hatta şek ve vehmi içine almasıdır⁴³.

Tûsî (597/1201-672/1274), filozofların bilginin hakikatıyla ilgili olarak çok şey söylediklerini ve büyük ihtilâflara düştüklerini belirttikten sonra İbn Sina'nın bile bilginin hakikatının ne olduğu hususunda şaşkınlık içinde olduğunu ifade eder. Onun bir yerde bilgiyi "*maddeden tecerrüd*"le yorumladığını, başka bir yerde onu zâtla ilgili keyfiyet, arazla ilgili izafet kategorisinden saydığını, başka bir yerde bilinenin mâhiyetine uygun, âkil (bilen) cevherde oluşan formdan, bir yerde de mücerred izafetten ibaret olduğunu kabul ettiğini söyler⁴⁴.

Tûsî'ye göre bilginin "*maddeden tecerrüd*"le yorumlanması son derece yanıştır. Çünkü bu, bilginin ademî bir şey olduğu anlamına gelir. Bilginin zâtla ilgili keyfiyet ve arazla ilgili izafet kategorisinden sayılması ise, onun izâfetli hakiki bir sıfat olduğunu gösterir⁴⁵.

Bilginin hakikatıyla alâkalı olarak yukarıda zikredilen ibâreler, ister İbn Sina'nın şaşkınlık içinde ifade ettiği, isterse başkalarının bu konudaki ihtilâflarını açıklama sadedinde dile getirmiş oldukları ibâreler olsun, bütün bunlar, filozofların söylediklerinin sağlam bir temele oturmadığının, aksine çoğunun zan ve tahmine dayandığının delilidir⁴⁶.

Çağdaş felsefede "*bilgi, insan zihninin eşya ve hâdiselere yönelik kavrama faaliyetinin ürünü*"⁴⁷ veya "*suje (bilen) ile obje (bilinen) arasındaki*

42 İcî, a.g.e., a.y.; Cürcânî, a.g.e., VI, 8-9.

43 İcî, a.g.e., s. 10; Cürcânî, a.g.e., I, 76.

44 Tûsî, Alâüddin, Tehâfütü'l-Felâsife, Tah. Dr. Rıza Saâde, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut 1990, s. 226.

45 Tûsî, a.g.e., a.y.

46 Tûsî, a.g.e., s. 227.

47 Yılmaz, İrfan – İhsanoğlu, İ. Hakkı – Aydın, Selim – Bozer, Fuat – Bayhan; Nevzat – İnal, İhsan, Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul 1998, I, 94.

*ilişkinin ürünü*⁴⁸ olarak tanımlanır. Bu tanımlardan özellikle ikincisiyle Cürcânî'nin filozoflara nisbet ettiği “*akleden (bilen, özne, suje) ile akledilen (bilinen, nesne, obje) arasındaki özel ilişki*” şeklindeki tanım arasında herhangi bir fark görülmemektedir. Hatta Tehânevî, benzer bir yaklaşımın çoğu kelâmcılarda da görüldüğünü, bilenle bilinen arasındaki ilişkiye “*taalluk*” adını verdiklerini ve bu taallukla bilgiyi kasdettiklerini zikreder⁴⁹. Filozof Rıza Tevfik de “*bilgi, bilenle bilinen arasında gerçekleşen bir ilişkidir*” tanımının muteber ve doğru bir tanım olduğunu ifade ettikten sonra, “*binâenaleyh ‘bilgi ilişkiden ibarettir’ diye hükmediliyor, ve hakikaten bugün her feylesof teslim eder ki bilgi ilişkinin ta kendisidir*” demek suretiyle bu sonuncu tanımı benimser⁵⁰.

D. Mutasavvıflara Göre Bilginin Tanımı

İslâm filozoflarına gelinceye kadar gerek Antik çağda gerekse Helenizm ve Roma felsefesi dönemlerinde filozofların bilginin tam tanımını yapmadıklarını zikretmiştik. Mutasavvıfların da aynı şekilde bilginin tam tanımını yapmadıkları ancak onun hakkında bilgi verdikleri görülür. Verilen bu bilgiler, sistematik bir çerçeve içerisinde ve epistemolojik açıdan ele alınmış bilgiler olmayıp daha çok Allah'ı bilmek veya tanımak anlamını ifade eden “*ma'rifet*” veya “*el-ma'rifetü billâh*” konuları içerisinde ele alınır. Bu da onların kesbî bilgiye karşın ledünnî bilgiyi esas almalarından kaynaklanmaktadır. Meselâ Kuşeyrî (376/987-465/1073) “*bilginlere göre bilgi (ma'rifet) ‘ilim’dir. Her ilim ma'rifet, her ma'rifet de ilimdir. Her Allah'ı bilen (âlim) ârif; her ârif de âlimdir*” dedikten sonra mutasavvıfların geniş anlamıyla ma'rifetle neyi kasdettiklerini şöyle dile getirir:

“Ma'rifet (bilgi), Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıyan, sonra Allah'la olan muâmelesinde sadakat üzere olan, sonra kötü huylardan ve bu huylara âit âfetlerden temizlenen, sonra Hakk'ın kapısında uzun uzadıya bekleyen ve O'na olan kalbî bağlılığını devam ettiren, sonuçta Allah tarafından güzel bir teveccühe nâil olan, bütün davranışlarında Allah'a olan sadakatını ortaya koyan, nefsinin telkinlerinden alâkasını kesen, kendisini Allah'tan başkasına çağıran hiç bir şeye kulak vermeyen kimsenin sıfatıdır. Böylece kul; halka yabancı, nefsinin âfetlerinden uzak, davranış ve düşüncelerinde temiz olur. Gizli olarak Allah'a yakarışı devam eder. İlâhî kudretin tasarruflarının ne

48 Mengüşoğlu, Takiyettin, a.g.e., s. 65; Felsefeye Giriş, Evrim Matbaacılık, İstanbul 1983, s. 51, 57.

49 Thânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn, Kalkûta, 1862/ İstanbul 1404/1984, “ilm” maddesi. Krş. Karadaş, Cağfer, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 36.

50 Tevfik, Rıza, Felsefe Dersleri, Kader Matbaası, İstanbul, 1330, s. 417.

şekilde cereyan ettiğine dair olan sırları Allah'ın bildirmesi ve öğretmesiyle olur. İşte o zaman böyle kimseye "ârif", onun bu haline de "ma'rifet" denir⁵¹.

Muhyiddin İbn Arabî (v. 638/1241)'ye göre bilgi (ilim), ister ma'duister mevcut olsun kalbin herhangi bir şeyi olduğu gibi (nasılsa öyle) elde etmesidir. Dolayısıyla bilgi, kalp tarafından elde edilen bir sıfattır. Bilen kalp, bilinen ise elde edilen özdür⁵².

II. BİLGİNİN ÇEŞİTLERİ

İslâm kelâmcıları önce bilgiyi kadim ve hâdis olmak üzere ikiye ayırırlar. Kadim bilgi Allah'ın bilgisi, hâdis bilgi ise yaratıkların bilgisidir⁵³. Konumuz itibariyle bizi ilgilendiren bilgi, hâdis olan yaratıkların bilgisi içerisinde yer alan insanların bilgisidir. Bu da zarurî (zorunlu) ve kesbî (kazanılmış) olmak üzere ikiye ayrılır.

A. Zarurî (Aksiyomatik) Bilgi

Zarurî (aksiyomatik) bilgi, hiçbir fikrî çaba, faaliyet ve gayret göstermeden, delile başvurmada, insanın irade ve kudretinin dışında, kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak meydana gelen bilgidir⁵⁴.

Zarurî bilgi; bedihiyyât veya evveliyât, fitriyyât, müşâhedât (müşâhedeler), mücerrebât (tecrübeler), mütevâtirât (mütevâtirler), hâdisiyât (hâdisler) gibi kısımlara ayrılır. Birinciye küllün cüz'ünden büyük olması, ikinciye dört sayısının çift olması, üçüncüye ateşin yakıcılığı, açlık, susuzluk, elem, lezzet..., dördüncüye dayanın ağrı vericiliği, beşinciye görmediğimiz bir şehrin varlığının defalarca işitmek suretiyle kabul edilmesi, altıncıya ise ayın aydınlığının güneşten olması örnek olarak verilebilir⁵⁵.

Cürcânî zarurî bilgiyi Vîcdâniyyât, hissiyyât ve Bedihiyyât olmak üzere üçe ayırır.

1. Vîcdâniyyât: İnsanın kendi içinde var olan veya bâtinî (esoterik)

51 Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tah. Dr. Abdülhalim Mahmud - Mahmud İbnü's-Şerif, *Dâru'l-Kütübü'l-Hadise*, Matbaatü's-Saâde, Mısır, II, 601.

52 İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, I, 91. Mutasavvıflara göre bilgiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

53 Bkz. Bâkılânî, a.g.e., s. 26; Bağdâdî, a.g.e., s. 8; Cüveynî, a.g.e., s. 13; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 155.

54 Bkz. Bâkılânî, a.g.e., a.y.; Bağdâdî, a.g.e., s. 8-9; Cüveynî, a.g.e., s. 13-14. Krş. Topaloğlu, Bekir, *Kelâma Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1996, s. 70; Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 86.

55 Bkz. Taftâzânî, a.g.e., I, 210 vd. Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, a.g.e., s. 70-71.

duyguları aracılığı ile ortaya çıkan bilgilerdir. İnsanın kendi varlığını, korkusunu, öfkesini, acısını, açlığını ve tokluğunu bilmesi gibi.

2. Hissiyyât: Bununla Duyu idrakleriyle elde edilen bilgiler kasedilmektedir. Bu bilgiler; dış duyular aracılığıyla mükerrer duyumların doğurduğu tecrübeler, defalarca işittiğimiz haberlerden ibaret olan mütevâtirler, dış duyularla elde edilen müşâhedeler ve tecrübenin çokça tekrarı veya zihnin mukaddimelerden neticelere sür'atle intikalinden ibaret olan hadsler gibi kısımlara ayrılır.

3. Bedihiyyât: Bunlara evveliyyât da denir. Meydana gelmesi düşünme ve çabaya bağlı olmayan ve ilk nazarda hemen meydana gelen bilgilerden olan bedihiyyât, kıyasları beraberlerinde bulunan fitriyyâtı da içine alır⁵⁶.

B. Kesbî Bilgi

Kesbî bilgi, *"insanın sebeplerine yapışmak suretiyle iradesi ve gayreti yoluyla Allah'ın onda meydana getirdiği bilgidir"*⁵⁷. Bu bilgi; delil getirme, akıl yürütme ve delillere dayanarak bir şeyden sonuç çıkarma gibi anlamları ifade eden istidlâlî veya nazarî bilgiyi de içerir⁵⁸. Buna göre kesbî bilgi istidlâlî bilgidir daha umumîdir. Yani her istidlâlî bilgi kesbî bilgidir fakat her kesbî bilgi istidlâlî bilgi değildir⁵⁹. Bunun anlamı şudur: Kesbî diye adlandırdığımız iradeye bağlı olarak kazanılan bilgi, nazarsız yani akıl yürütme olmaksızın da meydana gelebilir⁶⁰. Buna dinlemek ve bakmak suretiyle elde edilen bilgiyi örnek olarak verebiliriz. Ancak genel görüş, kesbî bilginin akıl yürütmeyle elde edilebileceği yönündedir⁶¹.

Günümüz felsefesinde bilgi; âdi (basit), ilmî (bilimsel) ve felsefî bilgi olmak üzere üçe ayrılır.

Âdi bilgi, cüz'î olaylara âit olup şahsî tecrübelerle, haberle ve müşâhedeyle elde edilen bilgidir. Bu bilgi eşyayı tanımaktan ibarettir. Halkın olayları olduğu gibi kabul etmesidir. Meselâ taşın düştüğünü görür de bunun keyfiyet ve nedenini bilmez ve araştırmaz⁶².

56 Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 123-124. Krş. Topaloğlu, Bekir, a.g.e., a.y.; Keskin, Halife, a.g.e., s. 120-121.

57 Sâbü'nî, Nureddin Ahmedb. Mahmud, el-Bidâye fi Usûli'd-Din, 5. Bakı, D.İ.B.Y., Ankara 1995, s. 17 (Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun "Mâtürîdiyye Akaidi" adıyla yapmış olduğu tercümeyle birlikte); Taftâzânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Neşefiyye, s. 71.

58 Bağdâdî, a.g.e., s. 9; Taftâzânî, a.g.e., s. 65, 70-71.

59 Taftâzânî, a.g.e., s. 71.

60 Cüveynî, a.g.e., s. 14.

61 Bilginin türleri ve bu konudaki izahlar için bkz. Yüksel, Emrullah, a.g.e., s. 84 vd.; Özcan, Hanifi. A.g.e., s. 78 vd.; Keskin, Halife, a.g.e., s. 105 vd.

62 Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 142;

İlmî (bilimsel) bilgi; varlıklar arasındaki ilişkileri, kanunları bilmektir. Bu bilgi türünde, sonucu sebebe, olayları kanuna bağlama söz konusudur. Âdi bilgide olduğu gibi sadece eşyayı ve olayları tanımaktan ibaret değildir⁶³.

Felsefî bilgi, sentetik (terkibî) ve yüce bir bilgidir. Bilimsel bilginin de sınırlarını aşarak birbirinden farklı şeylerde cârî kanunlar arasındaki ilişkileri ele alır. Bütün kâinatı birden izah etmek ister. Bunlarla da yetinmeyip metafizik konulara da yönelir. İşte bu nedenle bu bilgi türüne âli (yüce) bilgi adı verilmiştir⁶⁴.

III. BİLGİNİN KAYNAĞI PROBLEMİ

Kelâmcıların bilginin sebepleri (esbâbu'l-ulûm) veya bilgi elde etme yolları (medâriku'l-ulûm, sübûlü'l-ilm); çağdaş kelâmcıların da genellikle "masâdiru'l-ulûm" dedikleri bilginin kaynağı ne demektir?

Daha önce belirttiğimiz gibi bilgi problemi Antik çağdan beri filozofları hayli meşgul etmiş; özellikle Demokritos'la (M.Ö. 460-370) birlikte bilginin kaynağı problemi; epistemolojinin temel problemlerinden biri olmuştur. Ta o dönemde filozoflar, bilgiyi hangi yollarla, neler vâsıtasıyla ve nasıl elde edebiliriz? gibi soruların cevabını bulmaya çalışmışlardır⁶⁵.

Genellikle bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişkinin ürünü olarak tanımlanan bilgide bilenle bilinen iki önemli unsurlardır. Filozoflardan bir kısmı bu unsurlardan özneyi; bir kısmı da nesneyi ağırlıklı olarak ele almış, sonuçta farklı bilgi teorileri ortaya çıkmıştır. Bunlardan özneye ağırlık verenlere idealistler⁶⁶, nesneye ağırlık verenlere ise realistler⁶⁷ adı verilir. Bir de Yeni çağdan itibaren bilgi elde etmede duyuları esas alarak akli devre dışı bırakan veya bunun zıttı bir görüş ileri sürerek bilginin sadece akılla elde edilebileceği tezini savunan iki önemli okul daha göze çarpmaktadır ki bunlardan birincisine "empirizm", ikincisine de "rasyonalizm"

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkâr Mümkün mü?, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 45-46.

63 İzmirli, a.g.e., s. 148-149; Şehbenderzâde, a.g.e., a.y.

64 İzmirli, a.g.e., s. 149; Şehbenderzâde, a.g.e., s. 46 vd.

65 Bkz. Yüksel, Emrullah, a.g.e., s. 59; Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 57.

66 İdealistlerin özne (obje)yeye ağırlık vermesi demek, özneyi müstakil yani kendi başına bir varlık kabul etmeleri, nesne (obje)yi ise öznenin müstakil bir varlık olarak kabul etmemeleri demektir. Bunlara göre nesenin varlığı özneye bağlıdır, onsuz var olamaz. (Bkz. Küçük, Hasan, Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefeleri'nde Sistematik Problemler, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1974, s. 98).

67 Realistler idealistlerin tam tersine nesne (obje)yi müstakil yani kendi başına bir varlık olarak görürler. Sujeye objeden hareket edilerek varılır. Bu görüşün temeli materyalizme dayanır. (Bkz. Küçük, Hasan, a.g.e., s. 99).

denilmektedir⁶⁸.

Şüphesiz bilginin kaynağıyla ilgili ekoller empirizm ve rasyonalizmden ibaret değildir. Birbirinin alternatifi veya karşıtı olan bu iki ekolden başka ekoller de vardır. Ancak bu iki ekol ana eksen oluşturur. Diğerleri ise bu ikisini uzlaştırarak ve eklemeler yaparak kurulmuş ekollerdir.

İslâm düşünür ve kelâmcıları, eşyanın bilinmesinde sadece duyuları, deneyi veya sadece akli esas almamışlar, hem duyuları, hem akli ve hem de bunlara ilâve olarak sadık haberi bilgi kaynağı olarak ele almışlardır. Her ne kadar ilham, sezgi, keşif ve rüya gibi hususları bilgi edinme yollarından addedenler olmuşsa da, özellikle İslâm kelâmcıları test edilebilir ve doğrulanabilir üç temel unsuru bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Bunlar, duyular, akıl ve doğru haberdur.

1. Duyular (havass-i Selime)

İnsanda psikolojinin konusu olan⁶⁹ ve İslâm kelâmcılarının “el-havâssü’s-selime” (sağlam duyular) dedikleri duyular vardır. Bunlar, görme, işitme, dokunma, tatma ve koku alma duyularıdır⁷⁰. Bu duyularla insan cisimleri, renkleri ve biçimleri görür, cisimlerin sertliğini, yumuşaklığını, sıcaklığını ve soğukluğunu algılar, kokuları hisseder, sesleri işitir, acı, tatlı ve ekşiyi tadar. Böylece eşya hakkında bilgi edinir. Kelâmcılara göre duyularla elde edilen bu bilgi zarurî (aksiyomatik) bilgi olup kesinlik ifade eder ve inkârı mümkün değildir⁷¹. Bunun ilk şartı da duyuların sağlam ve kusursuz

68 Empiristler ve rasyonalistlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed el-Behiy, el-Fikru'l-İslâmî el-Hadis ve Sılatuhu bi'l-İsti'mârî'l-Garbî, 1395/1975, s. 261; Keklik, Nihat, Felsefenin İlkeleri, Ünal Matbaası, İstanbul 1982, s. 165-166; Ülken, Hilmi Ziya, Genel Felsefe Dersleri, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1972, s. 36; Birand, Kâmiran, a.g.e., s. 27-29; Fahri, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 38-39, 98, 331; Yılmaz, Faruk, a.g.e., s. 182; Janet, Paul – Seailles, Gabriel, Metâlib ve Mezâhib, Fr. Çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, Haznedar Ofset Matbaası, İstanbul 1978, s. 16-18; Tevfik, Rıza, a.g.e., s. 111, 112, 237; Sarp, Hâtemi Seni, Felsefe Tarihi Sözlüğü, Ataç Kitabevi Yayınları, Ekin Basımevi, İstanbul 1960, s. 47; Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 19; Saliba, Cemil, el-Mu'cemü'l-Felsefî, Dârü'l-Kitabî'l-Lübnânî, Beyrut 1982, s. 90; Hıfînî, Abdülmün'im, el-Mu'cemü'l-Felsefî, ed-Dârü's-Şarkıyye, Kahire 1410/1990, s. 53; Küçük, Hasan, a.g.e., s. 135 vd.; Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 16-17; Ferruh, Omar, a.g.e., s. 74.

69 İzmirli, a.g.e., s. 34.

70 Nesefî, a.g.e., I, 15; Sâbûnî, a.g.e., s. 17; Taftâzânî, a.g.e., s. 60.

71 Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, Kitabü't-Tevhid, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 7; Bağdâdî, a.g.e., s. 9-10; Bâkullânî, a.g.e., s. 28-29; Taftâzânî, a.g.e., s. 62-63. Krs. Tunç, Cihad, Kelâm (Sistematik), Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1994, s. 20-21.

olmasıdır⁷².

Kur'an-ı Kerim'de, duyularla elde edilen bilginin kesinliğini kabul eden kelâmcıların bu iddiâlarına delil teşkil eden âyetler vardır. Bu âyetlerden bazıları şunlardır:

"... Onların azabı kat kat olacaktır. Çünkü onlar, gerçekleri işitmeye tahammül edemiyorlar ve hakikati de göremiyorlardı"⁷³.

"Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı, şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi"⁷⁴.

"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin arkasına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi yaptığından sorumludur"⁷⁵.

"O sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne de az şükrediyorsunuz!"⁷⁶.

"... Kendilerine kulaklar, gözler ve kalbler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalbleri kendilerine bir fayda sağlamadı"⁷⁷.

Görüldüğü gibi bu âyetlerde önce işitme ve görme duyularına ve bu duyuların organları olan kulak ve gözlerle yer verilmiş ve duyuların bilgi vermesi öne çıkarılmıştır. Arkasından kalbin⁷⁸ zikredilmesiyle hadsî bilgiye dikkat çekilmiştir. Bunlardan önce "*hiçbir şey bilmezken*" ifadesinin yer alması da, adı geçen duyuların bilgi kaynağı olduğunu gösterir⁷⁹. Ayrıca gerek duyularla elde edilen bilginin gerekse hadsî bilginin âyetlerde bir arada ifade edilmesiyle, inanmanın esas ve inkârın imkânsız olduğu gerçeği ortaya konulmuştur⁸⁰.

2. Akıl

Daha önce belirttiğimiz gibi empirist fillozoflara göre yegâne bilgi kaynağı duyular; idealist veya rasyonalist filozoflara göre ise akıldır. İslâm kelâmcılarına göre ise akıl, tek başına bilgi kaynağı olmayıp üç bilgi

72 Duyuların bizi yanılttığını ileri süren şüpheli filozoflar vardır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 30 vd.

73 Hüd, 20.

74 Nahl, 78.

75 İsrâ, 36.

76 Mü'minun, 78; Secde, 9; Mülk, 23.

77 Ahkâf, 26.

78 Mâtürîdî, "kalb" in genellikle "akıl" dan kinaye olarak kullanıldığını dile getirir. (Te'vilâtü'l-Kur'an, Topkapı Sarayı Müzesi Ktb., Medine Bölümü, Yazma no: 180, vr. 656a).

79 Mâtürîdî, a.g.e., vr. 344a, 728a.

80 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Keskin, Halife, a.g.e., s. 67 vd.

kaynağından sadece bir tanesidir⁸¹.

O halde akıl nedir?

İhvanü's-Safâ aklın iki anlama gelen müşterek bir isiolduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi -filozofların ifadesiyle- Allah'ın ilk yaratmış olduğu varlık olup ruhânî bir şekilde bütün eşyayı kuşatan ruhânî bir cevherdir. İkinci anlamı ise -bütün insanların bildiği gibi- eylemi, düşünmek, tefekkür etmek, konuşmak, ayırdetmek ve buna benzer şeyler olan insanî nefsin kuvvelerinden biridir⁸².

Kindî'ye göre akıl "*eşyayı hakikatlarıyla algılayan basit bir cevher*"⁸³, Cürçânî'nin Ta'rifât'ında ise "*zâtında maddeden mücerred, fi'linde maddeyle birlikte olan bir cevher*" ve "*hak ve bâtılı bilen kalpteki bir nur*"⁸⁴ olarak tanımlanır. Aklın bunlardan başka tanımları da vardır. Tanımlar ne kadar çok ve farklı olursa olsun sonuçta aklın bilgi kaynaklarından biri olduğu bir gerçektir. Mahiyeti ve bilgi kaynağı olup olmaması hususundaki bazı ihtilâflar⁸⁵ bu gerçeği değiştirmez.

İslâm kelâmcıları nezdinde aklın önemli bir yeri vardır. O, duyular vasıtasıyla elde edilen bilgileri süzgeçten geçirmek suretiyle güvenilir bilgiler haline getirir. Bazı kelâmcıların akıl yerine "*nazar*" veya "*aklın nazarı*" terimlerini kullanmaları bilinçli bir kullanıştır. Çünkü burada bilgi kaynağı olarak ele alınan akıl, kullanılan ve kendisinden faydalanılan, düşünen ve araştıran, analiz ve sentez yapan akıldır⁸⁶.

Kısaca akıl, duyular ve -daha sonra ele alacağımız- haberin verilerini süzgeçten geçiren, onların kontrolünü yapan ve güvenilir hale getiren bir bilgi kaynağıdır⁸⁷. Metafizik âlem de onunla kavranılır⁸⁸.

IV. HABER-İ SÂDİK (DOĞRU HABER)

Yukarıda belirttiğimiz gibi İslâm düşünür ve kelâmcıları filozoflarda görüldüğü gibi sadece duyuları ve akli değil, bunlarla birlikte haberi de

81 Aslında genel sıralamaya göre akıl haberden sonra yer alması gerekirdi. Ancak biz, konumuzun esasını teşkil etmesi nedeniyle haberi sona bıraktık.

82 İhvanü's-Safâ, a.g.e., III, 232.

83 Kindî, Resâil, I, 165 vd. (Dr. Hüsam Muhyiddin el-Alûsî, . a.g.e., s. 34'ten naklen).

84 Cürçânî, a.g.e., s. 151

85 Meselâ Sümenîler, mülhidler, Müşebbihe'den bir grup ve bazı filozoflar, aklın bilgi kaynaklarından oluşunu inkâr ederler. (Bkz. Ebu'l-Muin en-Nesefî, a.g.e., I, 15; Taftâzânî, a.g.e., s. 69).

86 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, et-Tevhid, s. 7 vd., 135 vd.; Nesefî, a.g.e., s. 17 vd.

87 Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 74.

88 Tunç, Cihad, a.g.e., s. 23.

vazgeçilmesi imkânsız bilgi kaynağı olarak ele almışlar ve bu hususta hemen hemen hepsi ittifak etmişlerdir.

Haber konusunu kronolojik bir tertip içinde ele aldığımızda, bazı kaynakların naklettiğine göre bu konuya epistemolojik açıdan ilk değinen kelâm âlimi, Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ'dır (80/699-131/748). O, haberi doğruluk ve yanlışlık bakımından incelemiş ve bununla ilgili yöntemlerden söz etmiştir⁸⁹. Başlangıçta Mu'tezile'nin önde gelen kelâmcılarından olduğu halde sonra zındıklaşan ve daha sonra da irtidat edip küfürle meşhur olan İbnü'r-Râvendî (v. 298/910)⁹⁰, İbrahim en-Nazzâm'ın (v. 231/845) yazmış olduğu "*Faziletü'l-Mu'tezile*" adlı eserini tenkit sadedinde te'lif ettiği "*Fadîhatü'l-Mu'tezile*"de Nazzâm'la birlikte bütün Mu'tezile'nin haberi inkâr ettiğini iddiâ eder. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin bu iddiâ ve ithamını ağır bir dille reddeder ve bu görüşün ne Nazzâm'la ne de mu'tezile'yle hiç bir alâkasının olmadığını söyler⁹¹. Kaldı ki, daha sonra gelen Ebu Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin mütevâtir haberle gelen bilginin zarurî mi yoksa nazarî mi olduğu hususunda görüş beyan etmeleri onların temelde haberin bilgi kaynaklarından biri olduğunu kabul etmelerinin bir göstergesidir⁹².

Mâtürîdî'ye göre haber, tıpkı duyular ve akıl gibi bilgi kaynağıdır ve bunu inkâr etmek mümkün değildir. Çünkü haberi inkâr eden kişi, inkârını başkasına haber vermiş olacağından kendi inkârını inkâr etmiş olur. Ayrıca insanın hayatının devam etmesi, helâk olmaktan kurtulması, akıl ve duyuların sınırlarını aşan konularda bilgi sahibi olabilmesi tamamen habere bağlıdır. Haberi yok saydığı anda kendisi için faydalı veya zararlı gıdaları öğrenebilmesi için onları tek tek denemesi veya akıl yürütmesi gerekir ki bu da insanın helâkine yol açar. Kişi, adını, soyunu, kimliğini... ancak haberle öğrenebilir⁹³.

Nesefî'ye göre Sofistler⁹⁴, Sümenîler ve Brahmanlar haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr ederler. Onlara göre haber hem doğru hem de yalan olabilir. Dolayısıyla kendi içinde farklılık arzettiğinden ve yalanı doğrudan

89 Askerî, Ebu Hilâl hasan b. Abdullah, el-Evâil, Beyrut 1407/1987, s. 255. Krş. Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 347.

90 Zirikî, Hayruddin, el-A'lâm, Kahire 1954-1959, I, 252.

91 Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdürrahim b. Muhammed, el-İntisâr ve'r-Raddü alâ İbnî'r-Râvendî el-Mülhid, Tak. Muhammed Hicâzî, Neşr. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, s. 94-95.

92 Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, Kitabü'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh, Neşr. Muhammed Hamidullah, Beyrut, 1384/1965, I, 552 vd.

93 Mâtürîdî, et-Tevhid, s. 7-8.

94 Sofistler sadece haberi değil, haberle birlikte akıl ve duyular gibi diğer bilgi kaynaklarını da inkâr ederler. (Bkz. Nesefî, a.g.e., I, 15).

ayırדתme imkânı olmadığından bu yolla bilgi gerçekleşmez⁹⁵.

Sofistlerin, Sümenîlerin ve Brahmanların bu gerekçeleri, haberin bilgi kaynağı olmasını inkâr etmek için yeterli ve geçerli gerekçeler değildir. Çünkü İslâm kelâmcıları da haberin doğru ve yalan olabileceğini, fakat bilgi kaynağı olabilmesi için “doğru haber” olması şartını ileri sürerler.

Haberi inkâr etmenin imkânsızlığını ısrarla vurgulayan Mâtürîdî, yalan bulunma gerekçesiyle onu inkâr eden kimseye kabul edinceye kadar şiddet kullanılmasını, canını yakacak ve acı verecek şekilde dövülmesini önerir⁹⁶. Ancak bu sözlerden onun şiddeti, kaba kuvveti ve zorbalığı esas aldığı anlamı çıkarılmamalıdır. Aslında onun vermek istediği mesaj, haberin, kesinlikle kendisinden vazgeçilemeyecek bir bilgi kaynağı olduğudur. İnsanlar dış dünya ile bilgileri onunla sağlar, fizik ötesi şeyleri onunla öğrenir⁹⁷. Bu kadar hayafî önem arzeden haberi inkâr etmekte ısrar eden kişi, akıl ve mantıktan son derece uzak demektir ki, artık onu ikna etmek, inkâr ettiği şeyi kabul ettirmek veya en azından diliyle söyletmek için eziyet vermek gerekir. Yediği dayanın acısı, ister istemez onu “şuram acıdı- buram acıdı” gibi ifadelerle zorlayacaktır ki, bu onun acısını haber vermesidir. Dolayısıyla inkâr ettiği şeyi ikrar edecektir⁹⁸.

İslâm kelâmcılarına göre haberin bilgi kaynağı olabilmesi için doğru haber olması gerekir. Bu da bizi doğru haberin ne olduğu hususunu açıklamaya sevketmektedir. Ancak biz, doğru haberi (haber-i sâdık) açıklamadan önce genel anlamda haberin sözlük ve terim anlamı nedir, kaç kısma ayrılır, bilgi ifade eder mi gibi sorulara cevap aramaya çalışacağız.

A. Haberin Sözlük Anlamı

H.B.R. kökünden gelen haber kelimesi, sözlükte bilmek, birşeyin hakikatına vakıf olmak, bir şey veya konu hakkında aktarılan bilgi, mesaj, rapor, söylenti ve dedikodu gibi anlamlara gelir. Çoğulu “ahbâr” ve “ehâbir”dir⁹⁹. Aynı kökten gelen ve “Bir şeyin künhüne vakıf olan, iç yüzünden haberdar olan” anlamını ifade eden “el-Habir” Allah’ın güzel

95 Nesefî, a.g.e., a.y.

96 Mâtürîdî, a.g.e., s. 27.

97 Mâtürîdî, a.g.e., s. 7.

98 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 68-69.

99 Cevherî, İsmail b. Hammâd, es-Sihâh, Tah. Ahmed Abdülğafur Attâr, Kahire 1402/1982, II, 641; İsfahânî, er-Râğib, Mu’cemü Müfredâtı Elfâzı’l-Kur’an, Tah. Nedim Mar’aşlı, Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, Matbaatü’t-Tekaddümi’l-Arabî, 1392/1972, s. 142; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, el-Misbâhu’l-Münir, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, I, 162. Krş. Mutçalı, Serdar, el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadis Türkçe – Arapça Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1985, s. 213.

isimlerinden olduğu gibi, kula da nisbet edilir. Ancak kul bu sıfatı deneme, sınama ve tecrübeyle elde ederken Allah için böyle bir şey söz konusu değildir¹⁰⁰. Ayrıca Allah Taâlâ bu sıfatla olmuş ve olacak her şeyi bilir¹⁰¹.

Âmidî (551/1156-631/1233), haberin hakiki anlamının dışında mecâzî anlamlara da geldiğini ifade eder ve buna bazı mecâzî sözler ve şiirlerle işarette bulunur. Buna örnek olarak “Gözlerin bana şu şekilde haber veriyor” sözü ile Ebu’t-Tayyib el-Mütenebbî’nin “benim yanımda gece karanlığının nice elleri vardır ki, Manevîlerin¹⁰² yalan söylediğini haber verir”¹⁰³ şiirini zikreder¹⁰⁴.

Kur’an-ı Kerim’de haber kelimesi tekil olarak iki yerde¹⁰⁵ çoğul olarak da üç yerde geçmektedir¹⁰⁶. Çoğulu “*enbâ*” olan “*nebe*” kelimesi de hem dilcilere göre¹⁰⁷ hem de Kur’an-ı Kerim’de “*haber*” anlamında kullanılmıştır. Bunlardan bazıları tekil¹⁰⁸, bazıları ise çoğul olarak geçmektedir¹⁰⁹.

İsfahânî’ye (v. 500/1107) göre her haber “*nebe*” değildir. Haberin “*nebe*” olabilmesi için çok önemli ve büyük yarar ifade eden haber olması, kesin bilgi (ilim) veya galip zan ifade etmesi gerekir. Eğer bu üç şey haberde mevcut değil ise buna “*nebe*” denilemez. Yine İsfahânî’ye göre kendisine “*nebe*” denilebilecek gerçek haber; tevâtür yoluyla gelen, Allah’ın ve Peygamber’in (s.a.s.) haberi gibi yalandan uzak olan haberdır¹¹⁰.

B. Haberin Terim Anlamı

Daha önce bilginin terim anlamı konusunda görüldüğü gibi haberin

100 Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna ve's-Sıfât*, Tak. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire, 1396/1976, s. 248.

101 İbn Manzur Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, IV, 226.

102 Mânevîler, Nur ve Zulmet ilâhî gibi iki ilâh (Seneviyye) inancını ortaya atan Mâni b. Fâtik'in izinden gidenlerdir. (Hıfni, Abdülmün'im, a.g.e., 299).

103 Bu şiir Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin Kâfur el-İhşidî'yi övdüğü kasidesinden alınmıştır. (Bkz. Maarîf, Ebu'l-Mürşid Süleyman b. Ali, *Tefsiru Ebyâtü'l-Meânî min şî'ri Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, Tah. Mücahid Muhammed es-Savvâf – Muhsin Gayyâd Acil, Neşr. Külliyyetü's-Şeria ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Mekke el-Mükerrreme, Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, Dımaşk/Beyrut, 1399/1979, s. 49).

104 Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımaşk/Beyrut 1402, II, 3-4.

105 Neml, 7; Kasas, 29.

106 Tevbe, 94; Muhammed, 31; Zelzele, 4.

107 Cevherî, a.g.e., I, 74; Feyyûmî, a.g.e., II, 591.

108 Mâide, 28; En'âm, 34, 67; A'râf, 175; Tevbe, 70; Yunus, 71; İbrahim, 9; Şuarâ, 69; Neml, 22; Kasas, 3; Sâd, 21, 67, 88; Hucurât, 6; Teğâbün, 5; Nebe', 2; Kehf, 13.

109 Al-İmran, 44; En'âm, 5; A'râf, 101; Hüd, 49, 100, 120; Yusuf, 102; Tâhâ, 99; Şuarâ, 6; Kasas, 66; Kamer, 4; Ahzâb, 20.

110 İsfahânî, a.g.e., s. 500.

terim anlamı hususunda da İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazısı, tasavvuru zarurî olduğu için haberin tanımlanamayacağı görüşündedir. Buna gerekçe olarak hangi durumda haberin ve hangi durumda emrin uygun olacağını herkesin zarurî olarak bilebileceğini ve bu ikisinin arasını ayırdedebileceğini gösterir. Ancak bu gerekçe reddedilir. Çünkü bu iki şey arasını ayırdetmeyi zarurî olarak bilmek, bunları tanıdıktan yani tanımlarını yaptıktan sonra mümkündür. Bunu yapmadan önce anılan ayırdetmeyi zarurî olarak bilmenin kabul edilmesi söz konusu değildir¹¹¹. Buradan anlaşıldığına göre çoğunlukla mantıkçılar, usulcüler ve kelâmcılar haberin tanımının yapılabileceğini benimsemektedirler.

Mantıkçılara göre haber, *“doğru ve yalana ihtimali olan şeydir”*¹¹². Kelâmcılar ve usulcülerin de haberi aynı veya buna benzer ifadelerle tanımladıkları görülür. Meselâ *“Doğru veya yalan karışabilen şey”*¹¹³ *“doğru ve yalan karışabilen şey”*¹¹⁴ veya *“doğru ve yalan karışabilen söz”*¹¹⁵ olarak tanımlandığı gibi *“tasdik ve tezkibe ihtimali olan şey”*¹¹⁶ veya *“tasdik veya tezkibe ihtimali olan şey”*¹¹⁷ şeklinde de tanımları yapılmıştır.

Mâlîkî usulcülerinden Ebu'l-Velid el-Bâcî (403/1013-474/1081), haberi *“vasf”*¹¹⁸ olarak tanımlar, bunun muttarid¹¹⁹ ve mün'akis¹²⁰ olan doğru bir tanım olduğunu ve Kâdî Ebu Ca'fer es-Semnânî'nin de bu görüşü benimsediğini söyler¹²¹. Haberi *“doğruluk veya yalanla tavsif edilen (nitelendirilen) şey”* olarak tanımlayan Cüveynî'nin de benzer bir yaklaşımda olduğu görülür. O, bu tanımın haberi kendi dışındaki sözlerden ve aynı zamanda sözün kısımlarından ayırdettiğini ifade eder. Çünkü emir, nehiy,

111 Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr*, Mektebetü's-Sanâyi', 1307, II, 680.

112 İbn Teymiyye, Ahmed, *er-Reddû ale'l-Mantıkayyin*, İdâretü Tercemânî's-Sünne, Lahor-Pakistan, 1396/1976, s. 80. Krş Saliba, Cemil, a.g.e., I, 520; Hıfînî, Abdülmün'im, a.g.e., s. 112.

113 Bâkılânî, a.g.e., s. 483; Gazâlî, a.g.e., I, 132.

114 Cüveynî, el-Burhan fî Usûlî'l-Fıkh, Tah. Abdülazim ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1400, s. 564.

115 Buhârî, a.g.e., a.y.

116 Bâkılânî, a.g.e., s. 433; Gazâlî, a.g.e., I, 132.; Buhârî, a.g.e., a.y.

117 Makdîsî, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *Ravdatü'n-Nazir ve Cünnetü'l-Münâzır* (Abdülkadir b. Ahmed ed-Dımışkî'nin “Nüzhetü'l-Hâtır”'l-Atır” adlı şerhiyle bir arada), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, I, 243.

118 Vâsf, vâsıfla kaim olan şeydir veya bir şeyin vâsfî ondan haber vermektir. (Bkz. Bağdâdî, a.g.e., s. 128; Çürcânî, a.g.e., s. 252).

119 İtirâd “tard”dan gelir. Mantıkçılara göre bunun anlamı, tanımlama var olduğu sürece tanımlanan da vardır demektir. (Bkz. Hıfînî, a.g.e., s. 185-186).

120 İn'ikâs “aks”ten gelir. Bu da tardın mukabilidir. Yani tanımlama olmadığı sürece tanımlanan da olmaz anlamını ifade eder. (Bkz. Hıfînî, a.g.e., s. 210).

121 Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, Tah. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1409/1989, s. 234.

özlem duyma, hasret çekme (telehhüf) ve haber talep etme gibi şeylerin hiçbirini doğruluk ve yalanla nitelendirilmez¹²².

Gazâlî, haberin “*doğru ve yalanın karışabildiği sözdür*” yerine “*doğru veya yalanın karışabildiği sözdür*” şeklinde tanımlanmasını daha uygun görür. Çünkü birtek haberde doğru ve yalan yer alamaz. Özellikle Allah’ın kelâmına yalanın girmesi kesinlikle sözkonusu olamaz¹²³.

Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, kelâmcıların haberin ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürdüklerini, bazısının haberi, “*doğru veya yalan bulunan her sözdür*”, bazısının da “*haber vereni gerektiren sözdür*” şeklinde tanımladığını zikreder. Bu duruma göre birinci tanım nefy, isbat, medh ve zemmi içerir. Soru, emir; nehy, temenni, taaccüb, terecci... bu tanım içerisinde yer almazlar. Çünkü bunlardan birini söyleyen kişiye “*doğru söyledin*” denmediği gibi “*yalan söyledin*” de denmez. İkinci tanımda ise sözün haber adını alabilmesi için haber verenin bulunması gerekir. Haber verenin olmaması durumunda söze haber adı verilemez¹²⁴.

Buhârî-Eş’arî’nin zikrettiği ikinci tanımın dışında- yukarıda geçen tanımları zikrettikten sonra-, Allah’ın ve Resûlünün haberine yalan ve yalanlama giremeyeceğinden ve aynı zamanda yalana ihtimali de olamayacağından dolayı bazılarının bu tanımlara itiraz ettiklerini ve dolayısıyla efrâdını câmi tanımlar olamayacağını ifade eder¹²⁵. Ayrıca Buhârî, “*Haber, doğru ve yalanın karışabildiği sözdür*” tanımını Cübbâî ve izinden gidenlere nisbet eder ve bu tanıma eleştirir. Çünkü Cübbâî “*doğru*”yu (sıdkı) “*muhberine (objesine) uygun haber*”, “*yalan*”ı da (kizbi) bunun zıddı olarak tanımlar. Haberi sıdk ve kizb; sıdk ve kizbi de haberle tanımladığı için devr (kısır döngü) meydana gelir¹²⁶.

Âmidî, mezkûr tanımların eleştirisini yaptıktan sonra haberi şöyle tanımlar: Haber, konumu itibâriyle tamamlayıcı bilgilere ihtiyaç duymadan dinleyenin sükût edeceği (anladığı için cevap vermeyeceği) bir şekilde bir mâlûmun (objenin) diğer bir mâlûma (objeye) nisbeti veya bu nisbetin selbine delâlet eden lâfızdan ibârettir... Konuşan, bu lâfzın nisbete veya nisbetin selbine delâlet ettiğini bilmelidir¹²⁷. Buhârî de gerekli eleştirileri yaptıktan sonra haberi “*dinleyenin anlayıp sükût edeceği şekilde hârici bir nisbetle birini diğerine nisbet etmek suretiyle hakkında hükmün verildiği iki husustan*

122 Cüveynî, el-İrşâd, s. 411.

123 Gazâlî, a.g.e., a.y.

124 Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, Makâlâtü’l-İslâmiyyin, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, Kahire, 1389/1969, II, 132.

125 Buhârî, a.g.e., a.y.

126 Buhârî, a.g.e., a.y.

127 Âmidî, a.g.e., II, 9.

oluşan şeydir” şeklinde tanımlar¹²⁸.

Âmidî, “*lâfz*” kaydıyla mecâzî haberin tanımının dışında kaldığını ifade ederken, Buhârî’nin nefsi haberi de içermesi bakımından “*iki lafz*” ve “*iki kelime*” yerine “*iki husus*”un tanımda yer almasının uygun olduğunu belirtir¹²⁹.

Şii âlimlerinden Muhammed Bâkır es-Sadr, haberi şöyle tanımlar: “*Haber, râvilerin yaptığı gibi, hisse dayanarak Ma’sum’dan (a.s.) bir şeyi nakletmektir*”¹³⁰. Ancak bu tanım, genel anlamda mütevâtir haberle değil, hadisile ilgili mütevâtir haberle ilgili olduğu için burada üzerinde durmak istemiyoruz.

İslâm âlimlerinin yukarıda geçen itiraz veya tenkitlerini bir tarafa bırakacak olursak, mantıkçıların ve onlarla aynı tanımı paylaşan usulcülerin ve kelâmcıların haberle ilgili yapmış oldukları “*doğru ve yalana ihtimali olan şey*” şeklindeki tanımı benimseyebiliriz. Cürcânî’nin, Ta’rifât’ında bu tanıma yer vermesi, onun da bu tanımı benimsediğini gösterir¹³¹. Aslında burada değinilen haber, birtek haber olmayıp haberin cinsi olduğundan onda doğru ve yalan cereyan edebilir¹³². Kaldı ki, İmam Mâtürîdî, haberin kendisinde yanlış veya yalanın bulunabileceği bir söz olduğunu söyler¹³³.

Ayrıca son dönem mantıkçılarından Ahmed ed-Demenhûrî, önerme (kaziyye) ile haberin eş anlamlı olduğunu ifade ettikten sonra bunlara “*zâtından dolayı doğru ve yalana ihtimali olan hükümdür*” tanımını getirir. Ona göre “*doğru*” (sıdk) ve “*yalan*” (kizb) kaydı, inşâ (soru, emir, nehy, temenni...) dışlar. “*Zâtından dolayı*” sözü ise Allah’ın ve Resûlünün haberi gibi doğruluğu kesin olan haberle “*bir sekizin yarısıdır*” gibi yalan olduğu kesin olan haberi içine alır¹³⁴. Bununla birlikte Âmidî ve Buhârî’nin ileri sürmüş oldukları tanımları da göz ardı etmek mümkün değildir.

Buraya kadar haberin sözlük ve terim anlamlarını belirttikten sonra, haberin hangi kısımlara ayrıldığına değinmek gerekir.

C. Haberin Kısımları

Haberle ilgili çok çeşitli tasnifler yapılmıştır. Başta haber doğru ve

128 Buhârî, a.g.e., a.y.

129 Âmidî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.

130 Muhammed Bâkır es-Sadr, *Ruûs fi İlmi’l-Usûl*, Dâru’t-Teâruf, Beyrut 1410/1989, s. 174.

131 Cürcânî, a.g.e., s. 96.

132 Cüveynî, a.g.e., I, 565.

133 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 476b.

134 Demenhûrî, Ahmed, *İzahu’l-Mübhem min Meâlimi’s-Süllem*, Mısır, 1367/1948, s. 9-10.

yalan olmak üzere ikiye ayrılır¹³⁵. Çünkü haber ya vâkıa veya hariçteki objesine mutabık olur veya olmaz. Şâyet vâkıa mutabık olursa buna doğru haber; olmazsa yalan haber denilir¹³⁶. Çünkü doğruluk bir şeyi olduğu gibi; yalan ise bir şeyin hakikatının tersini haber vermektir¹³⁷. Bir haber hâriç, aynı anda hem doğru, hem de yanlış haber yoktur. O da, hiç yalan söylemeyen kişinin kendisinin yalancı olduğunu haber vermesidir. Onun bu haberi yalandır. Yalancının da kendisinin yalancı olduğunu söylemesi, doğru haberdır. Dolayısıyla söyleyeni bir kişi olduğu halde bu bir tek haber hem doğru hem de yalandır¹³⁸.

Genelde kelâmcılar haberi, a) Doğruluğu bilinen haber, b) Yalan olduğu bilinen haber, c) Doğru ve yalan olduğu bilinmeyen yani doğru ve yalan ihtimali olan haber olmak üzere üçe ayırırlar¹³⁹. Bazı kelâmcılar bu kısımların her birini kendi aralarında taksime tabi tutarlar. Meselâ Kâdî Abdülcebbar'a göre doğruluğu bilinen haber ikiye ayrılır:

1. Doğruluğu zaruri olarak bilinen haber: Ülkelere, krallardan ve buna benzer şeylerden verilen haberlerle Peygamber'in (s.a.v.) beş vakit namaz kılmasını, zekât vermesini, hacetmesini... içeren haberler bu kısımda yer alırlar.

2. Doğruluğu istidlâlî olarak bilinen haber: Allah'ı birlemek (tevhid), O'nun adâleti, Peygamberinin nübüvveti ve benzeri şeylerin haberi bu kısmın örneklerini teşkil ederler. Peygamber'in (s.a.v.) men etmediği ve çirkin görmediği dinle ilgili hususlar da yine bu kısımda yer alan haberlerdir¹⁴⁰.

Abdülcebbar, yalan olduğu bilinen haberleri a) Yalan olduğu zarurî olarak bilinen haber, b) Yalan olduğu istidlâlî olarak bilinen haber olarak ikiye ayırır. Gök yüzünün altımızda ve yeryüzünün üstümüzde olduğuylla ilgili haber birinci kısmın; Cebriye, Müşebbihe ve Mücessime'nin sapıklık ifade eden cebr, teşbih ve tecsim gibi yanlış görüşlerini içeren haberler de ikinci kısmın örneklerini oluştururlar¹⁴¹.

Abdülcebbar'a göre doğru ve yalan ihtimali olan haberler ise âhâd

135 Bağdâdî, a.g.e., s. 13; Âmidî, a.g.e., II, 10; Bâcî, a.g.e., s. 235; İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir, Tah. Tah. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezih Hammâd, Dâru'l-Fîkr, Dıışık 1400/1980, II, 309.

136 Bağdâdî, a.g.e., s. 13; Âmidî, a.g.e., II, 10; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., a.y.

137 Eş'arî, a.g.e., II, 133; Bâcî, A.g.e., a.y.

138 Bağdâdî, a.g.e., s. 13-14.

139 Abdülcebbar, a.g.e., s. 768; Cüveynî, el-İrşâd, s. 411; el-Burhân, I, 583; Âmidî, a.g.e., II, 12.

140 Abdülcebbar, a.g.e., s. 768-769.

141 Abdülcebbar, a.g.e., s. 769.

haberlerdir¹⁴².

Benzer bir tafnifin Cüveynî tarafından da yapıldığı görülür. O, Abdülcebbâr'ın tasnifinde olduğu gibi haberi; doğruluğu kesin olarak bilinen haber, yalan olduğu kesin olarak bilinen haber ve hakkında doğru ve yalan takdir etmenin mümkün olduğu haber diye üçe ayırır. Doğruluğu kesin olarak bilinen haber, zarurî olarak veya kesin delil neticesinde konusu (muhabberi) "*kesinlikle bilinen*"e uygun olan şeydir. Duyularla hissedilen şeyleri olduğu gibi haber vermek ve zarurî olarak bilinen şeyleri haber vermek, buna örnek verilebilir. Konusu "*bilinen*"e uygun olduğu takdirde nazarî olarak bilinen şeyi haber vermek de bu kısımda yer alır. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haber, konusu "*zarurî ve nazarî olarak bilinen*"e aykırı olan şeydir. Duyularla hissedilen şeyleri, duyuların onlar hakkında vermiş olduğu hükmün tersini haber vermek ve hâdis olduğu hususunda kesin deliller bulunmasına karşın âlemin kadim olduğunu haber vermek, bu kısmın örneklerini oluşturur. Hakkında doğru ve yalan takdir etmenin mümkün olduğu habere gelince, bu da hakkında olumsuzluk (nefy) ve olumluluk (isbat) takdir etmenin geçerli olduğu haberdur¹⁴³.

Abdülcebbâr ve Cüveynî gibi haberi önce üçe ayıran Buhârî, bunlardan doğru ve yalan ihtimali olan haberi üç mertebeye ayırır. Bu mertebelerden birincisi, yalan yönü ağır basan haberdur. Bunun örneğini fâsıkın haberi oluşturur. İkincisi, doğruluk yönü ağır basan haberdur. Âdilin vermiş olduğu haber bu mertebede yer alır. Üçüncüsü ise, İki tarafı da eşit olan haberdur ki, mechûlün habebuna örnek olarak verilebilir¹⁴⁴.

Gerek kelâmcıların gerekse usulcülerin yukarıda zikredilenlere benzer haberle ilgili birçok tasnifleri vardır. Bunların tamamını burada zikretmemiz mümkün değildir. Kaldı ki farklı üslûp ve değişik örnekler vermenin ötesinde aralarında ciddî bir fark da yoktur. Ancak Bâkılânî gibi haberi değişik bir yöntemle tasnife tabi tutan bazı kelâmcılar da vardır. Ona göre haber üçe ayrılır:

Vâcibe dâir haber: İki zıt şeyin bir arada ve bir cismin aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsızlığı gibi pratik akıl ilkelerinin isbat ettiği haberle ulûhiyet ve nübüvvet gibi istidlâlî ve nazarî olarak doğrulukları isbatlanan haberdur.

Muhale dâir haber: Duyuların ve pratik akıl ilkelerinin imkânsız gördüğü haberdur. Günümüzde ölümlerin dirilmesi, sopanın yılanlara, Dicle'nin altın'a dönüşmesi ve iki zıddın bir arada bulunmasıyla ilgili nakledilen

142 Abdülcebbâr, a.g.e., s. 768-769. Bu tasniflerle ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Âmidî, a.g.e., II, 12-13.

143 Cüveynî, a.g.e., a.y.

144 Buhârî, a.g.e., a.y.

haberler bu kısımda yer alır.

Aklen mümkün olan haber: Herhangi bir ülkenin başkanının öldüğünü, o ülkeye yağmur yağdığını, orada enflasyonun düştüğünü bildiren haberlerdir¹⁴⁵.

Daha önce belirttiğimiz gibi yukarıda zikredilen haberle ilgili tasnifleri dikkate aldığımızda aralarında ciddi bir farkın olmadığı görülür. Kaldı ki konumuz itibarıyla bizi ilgilendiren kısım, doğruluğu bilinen haber kısmıdır. Kısacası doğru haberdır. Dolayısıyla önce bizim kelâm literatüründe doğru haber nedir sorusuna cevap vermemiz gerekmektedir. Bu soruya verilecek cevap ise yine kelâm literatüründe doğru haberin kaç kısma ayrıldığını belirtmekle mümkün olacağından onları ele almaya çalışalım.

Kelâm literatürüne göre doğru haber mütevâtir ve haber-i Resûl (Peygamber'in haberi) olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak Mâtürîdî'nin diğer kelâmcılardan farklı olarak haberi kaynağına göre tasnife tâbi tuttuğu ve ikiye ayırdığı görülür. Bunlardan birisi, Allah'tan kaynaklanan haber, diğeri ise insandan kaynaklanan haberdır. Allah'tan kaynaklanan haberi geliş ve intikal durumuna göre ikiye ayırır. Bunlardan birisi, Allah'tan Peygamber'e gelirken vahy, diğeri ise Peygamber'den bize intikal ederken de haber-i Resûl adını alır¹⁴⁶. Mâtürîdî'nin haberi bize ulaşma açısından mütevâtir ve ahad diye ikiye ayırdığı da görülür¹⁴⁷. Her ne kadar Mâtürîdî'nin bu tasnifi farklılık arz ediyor gibi görünüyorsa da neticede doğru haber içinde yer aldığı ve onun kısımları olan mütevâtir haber ve haber-i Resûl'ü içerdiği görülür. Bu nedenle biz yukarıda belirtildiği üzere kelâmcıların genel tasnifine uyarak doğru haberi mütevâtir ve haber-i Resûl (Peygamberin haberi) olmak üzere iki kısımda ele alacağız.

1. Mütevâtir Haber

a. Mütevâtirin Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte mütevâtir, “arkası kesilmeksizin birbirini takip etmek, birbirinin peşisıra gelmek”¹⁴⁸ anlamındaki “tevâtür”den ism-i fâildir. Arkasının kesilmemesi hiç aralık vermemesi anlamına gelmez. Bilâkis aynı anlama gelen “tetâbu” dan farkı, gelişin bitişik olmayıp fâsıllı olmasıdır. Meselâ “tevâtera'l-ibilü” dendiği zaman, develerin saf oluşturarak değil de

145 Bâkılânî, a.g.e., s. 434 vd.

146 Mâtürîdî, a.g.e., s. 783a; et-Tevhid, s. 7-8.

147 Mâtürîdî, et-Tevhid, s. 9. Ayrıca Mâtürîdî'nin haber tasnifiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 64 vd.

148 Cevherî, a.g.e., II, 843; İbn Manzûr, a.g.e., V, 275.

birbirinin peşisıra aralıklı olarak gelmeleri anlaşılır¹⁴⁹.

Mütevâtir haberin terim anlamı yani tanımı ise, “*yalan söylemek üzere anlaşma ihtimali aklen imkânsız olan bir topluluğun verdiği haberdir*”¹⁵⁰. “*Yalan söylemek üzere ittifak edecekleri düşünülemeyen muhtelif kimselerden çeşitli konularda işitilen haberdir*”¹⁵¹ şeklinde de tanımlanabilir.

Âmidî, bazı mezheb arkadaşlarının mütevâtir haberi “*objesi hakkında kesin bilgi ifade eden haberdir*” şeklinde tanımladıklarını belirttikten sonra kendisi de “*gerçek şu ki, hukukçuların teriminde mütevâtir, muhberi (objesi) hakkında kendi kendisine bilgi ifade eden bir topluluğun haberi*dir”¹⁵² der.

İzmirli İsmail Hakkı mütevatir haberi şöyle tanımlar: “*Yalan üzerine ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan büyük bir topluluğun şehâdetiyle sâbit olan haberdir*”¹⁵³.

Bu tanımlarla Sünnet’in veya hadisin kısımlarından olan mütevâtir haber veya mütevâtir hadisten ziyade genel anlamda veya zâtı itibariyle haber kastedilmiştir. Geçmiş ümmetlere âit ülkelerin varlığından, krallarından, başlarından geçen olaylardan haber vermek... gibi¹⁵⁴.

Yapılan bu tanımlardan anlaşıldığına göre mütevâtir haber veya tevâtürde aranan bazı şartlar vardır. Acaba bu şartlar nelerdir, bunlara değinmeye çalışalım.

b. Tevâtürün şartları

Bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Daha önce mütevâtir haberle ilgili yaptığımız tanımları göz önünde bulundurduğumuzda bu şartları şöyle sıralayabiliriz:

1. Yalan söylemek üzere anlaşmaları aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından kesintisiz olarak her devirde nakledilmiş olması.

2. Verilen haberin müşâhede ve işitme gibi duyularla idrak edilir olması.

3. Haber verilen şeyin mümkünattan olup aklen muhal olmaması¹⁵⁵.

149 İbn Manzur, a.g.e., a.y.

150 Taftâzânî, a.g.e., s. 63; Cürçânî, a.g.e., s. 96; İbn Nüceym, a.g.e., II, 76; Nigêrî, Abdünnebi, Câmiu'l-Ulûm fî Istılâhâtî'l-Fünûn, Neşr. Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1395/1975, II, 78.

151 Sâbûnî, a.g.e., s. 17.

152 Âmidî, a.g.e., s. 14.

153 İzmirli, a.g.e., s. 34 (Sadeleştirilerek alınmıştır).

154 Sâbûnî, a.g.e., a.y.; Taftâzânî, a.g.e., s. 64.

155 İzmirli, a.g.e., s. 34; Tunç, Cihad, a.g.e., s. 21; Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman, Kelâm, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya 1996, s. 95.

Ancak mütevâtir haberin bilgi ifade ettiğini ileri süren âlimler, bazı şartlarda ittifak etmişler, bazı şartlarda da ihtilâf etmişlerdir.

a. İttifak Edilen şartlar

İttifak edilen şartların bir kısmı muhbirlere (haber verenlere), bir kısmı da dinleyenlere âittir.

1. Muhbirlere Âit Olan Şartlar

Âmidî'ye göre muhbirlere âit olan şartlar dörttür¹⁵⁶:

a. Sayı

Sayıyla, haberin mütevâtir olabilmesi veya tevâtürün oluşması için gerekli topluluk kastedilmektedir. Bu, haber verenlerde bulunması gereken şartların başında gelmektedir¹⁵⁷. Ancak âlimlerin sayı hususunda ihtilâf ettikleri yani belirli bir sayıda anlaşmadıkları görülür. Bazı kaynaklarda Mu'tezile âlimlerinden Nazzam'ın (v. 231/845), bir kişinin haberinin bile zorunlu bilgiyi içerebileceğini, bunun için herhangi bir sayı şartına gerek olmadığını ileri sürdüğü nakledilir¹⁵⁸. Bâkılânî ve Ebu'l-Velid el-Bâcî bu sayının dörtten fazla olması gerektiği görüşündedirler¹⁵⁹. Bâkılânî bu husustaki görüşünü pekiştirmek için şer'î beyyinelerde gözetilen en son sayıyı örnek verir. O, dört kişinin haber vermesinin bilgi içermediğini kabul eder. Çünkü bu, zina beyyinesinin sayısıdır. Hâkimler, verdikleri hükümlerde galip zanla yetinme durumundadırlar. Sonra hâkim, beş kişinin verdiği haberin bilgi gerektirdiğini kesin olarak ifade etmese de, onu red de etmez. Onun kesin olarak ifade ettiği husus, dört kişinin verdiği haberin bilgi ifade etmemesidir¹⁶⁰.

Bazı âlimler, âyet, hadis, bir takım dinî ve tarihî olayları delil göstererek mütevâtir haber için 2, 3, 4, 5, 7, 10, 20, 12, 40, 50, 70, 100, 313 gibi muayyen sayılar öne sürmüşler ise de, bu görüş, İbn Hazm, Cüveynî, Gazâlî, Râzî, Âmidî, Buhârî, İbnü'n-Neccâr ve daha başkaları tarafından benimsenmemiş, böyle bir şeyin delilsiz ve mesnetsiz sözlerden, tekellüflü hükümden ibaret olduğu ve farklı sayılar söylenmek suretiyle kargaşaya neden

156 Âmidî, a.g.e., II, 25.

157 Bkz. Koçkuzu, Ali Osman, Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, D.İ.B.Y., Ankara 1988, s. 61.

158 Bkz. Cüveynî, a.g.e., I, 569; Gazâlî, el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl, Tah. Muhammed Hasan Hîfû, Dârü'l-Fikr, Beyrut, s. 239.

159 Bâkılânî, a.g.e., s. 439; Bâcî, a.g.e., s. 241.

160 Bkz. Cüveynî, a.g.e., I, 570; el-İrşâd, s. 414 vd.; Âmidî, a.g.e., II, 25; Gazâlî, a.g.e., 240-241.

olduğu ifade edilmiştir¹⁶¹.

İbn Hazm, mücerred sayı çokluğunun mütevâtir haber için yeterli bir şart olamayacağını, ma'sumlukları kesin olan peygamberlerin dışındaki kimselerin bilerek yalan söyleyebileceklerini, dolayısıyla sayıca çok olan bir topluluğun bir araya gelerek -isteyerek veya korktuklarından dolayı- yalan söylemek üzere ittifak edebileceklerini, ancak ayrıldıkları zaman yalanlarının ortaya çıkabileceğini belirtir. Bununla birlikte birbiriyle görüşmedikleri, hileye tevessül etmedikleri, haber vermek istedikleri konuyla ilgili aşırı istek veya korkularının olmadığı, birinin diğerini tanımadığı kesin olarak bilinen iki veya daha fazla kişinin ayrı mekânlarda birinin hatırına gelenin diğerinin hatırına gelmesi imkânsız olan bir haber nakletmeleri durumunda, nakledilen bu söz doğru haberdur ve işiten kimsenin bu haberi doğrulaması zorunludur¹⁶².

Cüveynî'ye göre muhbirin doğruluğu ile ilgili bilginin oluşması, sınırlı ve muayyen bir sayıya bağlı değildir. Ancak doğruluk (sıdk) karineleri gerçekleştirdiği zaman bilginin oluştuğu bilinir. Meselâ oldukça önemli, ünlü ve üstün meziyetlerini korumada son derece titiz bir kişi düşünün. Bu kişi, yalınayak, başı açık, elbisesini yırtıyor, çılgılık ve nâra atıyor, babasının veya çocuğunun öldüğünü söylüyor. Bu arada cenaze müşâhede ediliyor ve kollarını sıvamış girip çıkan ölü yıkayıcısı görülüyor. Deli veya çılgın olmadığı kesin olarak biliniyorsa bütün bu ve benzeri karineler, verdiği haberle birleşince, bu karineler, o kişinin doğruluğunu bilmeyi içerir¹⁶³. Aslında bu, Nazzam'ın görüşüdür. Cüveynî, Nazzam'ı bu görüşünde tasdik eder ve onunla aynı görüşü paylaşır¹⁶⁴. Makdisî'nin de aynı görüşte olduğu görülür. Ona göre karineler haberle birleştiği zaman bu haberle olaylar ve şahıslar farklılık arzedebilir. Çünkü karineler bazan haberler olmaksızın da bilgi ifade ederler. O takdirde haberlerle birleşerek bazı karinelerin bazı muhbirlerin sayısı yerine geçmeleri tabiidir. Bu ancak karineleri ve delâlet keyfiyetlerini bilmekle mümkün olur¹⁶⁵.

Bu görüşü paylaşanlardan biri de Âmidî'dir. O, karinelerin tek başlarına zan ifade ettikleri halde birbirlerine omuz vermek ve bir araya gelmek sûretiyle bilgi ifade edebileceklerini dile getirir¹⁶⁶. Bu konu daha çok

161 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, Neşr. Zekerıyya Ali Yusuf, Matbaatü'l-Asıme, Kahire, I, 94-95; Cüveynî, a.g.e., I, 569; Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 137 vd.; Râzî, el-Mahsûl, II, 132-133; Âmidî, a.g.e., II, 25; Buhârî, a.g.e., II, 680-681; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 333-335.

162 İbn Hazm, a.g.e., I, 96-97; el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1395/1975, V, 118.

163 Cüveynî, a.g.e., I, 576.

164 Cüveynî, a.g.e., I, 578.

165 Gazâlî, a.g.e., I, 135; Makdisî, a.g.e., I, 251-252.

166 Âmidî, a.g.e., II, 29-30.

haber-i vâhidle ilgili olduğu için daha sonra üzerinde ayrıntılı olarak durmaya çalışacağız.

b. Muhbirin Haberi Bilmesi

Haberin mütevâtir olabilmesi için ileri sürülen şartlardan biri de muhbirin (haber verenin) zorunlu ve zandan uzak olarak bildiği ve medlûlünü kavradığı haberi nakletmesidir. Dolayısıyla nazar ve istidlâle, zan ve şüpheye dayalı olarak naklettiği haber bilgi ifade etmez. Meselâ aynı asırda yaşayan kimselerin hepsi âlemin hâdis olduğunu haber verseler, burhanla isbat edinceye kadar aklın talepleri devam edeceğinden haberleri bilgi ifade etmez¹⁶⁷.

c. Haberin His ve Müşâhedeye dayanması

Yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığına göre müşâhede ve işitmeye dayalı olmayan, nakle istinat etmeyip burhana muhtaç ve aklen muhal olan şeyleri nakledenlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun onların vermiş oldukları haberin -kesin bilgi ifade etmediği için- mütevâtir olması düşünülemez¹⁶⁸.

Müşâhede ve işitme şartında dikkate alınması gereken en önemli husus, Hristiyanların Hz. İsa'nın asılmasıyla ilgili vermiş oldukları haberde olduğu gibi duyu yanılgısının olmamasıdır. Ayrıca sözlerine güvenilirlik sıfatını taşımaları gerekir. Şâyet hile ve baskı sonucu haber vermiş olsalar, verdikleri bu habere güvenilmez ve iltifat edilmez¹⁶⁹.

Cüveynî, haberleri duyulara isnat etme şartının anlamsız olduğunu söyler. Çünkü istenen şey, zorunlu bilgiden haberin sâdir olmasıdır. Sonra ya duyulara ve duyu idraklerine terettüp eder ya da durumların karinelerinden meydana gelir. Dolayısıyla özellikle duyunun onda etkisi olmaz. Zira duyu, utanan ve öfkelenen kimsenin yüzünün kızarmasıyla korku ve endişeden meydana gelen yüz kızarmasını ayırt edemez. Bunu ancak akıl ayırt edebilir¹⁷⁰.

Aslında Cüveynî'den önce Bâkılânî'nin bu hususlara değindiği görülür. O, muhbirin zorunlu ve zandan uzak olarak bilmesi gereken haberin, ya

167 Bâkılânî, a.g.e., s. 439; Bâcî, a.g.e., s. 240; Cüveynî, a.g.e., I, 567; el-İrşâd, s. 413; Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 134; Makdisî, a.g.e., I, 254; Âmidî, a.g.e., II, 25; Buhârî, a.g.e., II, 680; İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., s. 81. Krş. Dımışkî, Abdurrahman b. Ahmed, Nüzhetü'l-Hâtırı'l-Âtır Şerhu Ravdati'n-Nâzir ve Cünneti'l-Münâzir, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, I, 254.

168 Âmidî, a.g.e., II, 17; Taftâzânî, et-Tavzih ve't-Telviḥ, 1283, II, 387.

169 Dımışkî, Abdurrahman, a.g.e., a.y.

170 Cüveynî, a.g.e., I, 568.

müşâhededen, veya işitmekten, yahut da nazar ve istidlâlsiz insanın içinde dercedilen şeyleri bilmekten kaynaklanan haber olduğunu belirtir¹⁷¹. Dolayısıyla vicdânî, derûnî veya iç duyuyula bilinen bilgi diyebileceğimiz insanın kendisini ve lezzet, acı, keder, sevinç, güç, âcizlik; sıhhat, hastalık vb. kendisinde meydana gelen ve içinde dercedilen şeyleri bilmesi¹⁷², his ve müşâhedeye dayalı olmayan bilgidir. Bu nedenle Cüveynî'nin -sadece bilginin bu yönünü dikkate alarak- haberleri duyulara isnat etmenin anlamsız olduğunu dile getirmesi bence çok isabetli olmasa gerektir.

d. Nesillerde Sayı Denkliği ve Kesintisizliği

Haber verenlerde bulunması gereken niteliklerden biri de, selef, halef ve bu ikisinin ortasında bulunan üç neslin her yönden birbirine eşit olmasıdır¹⁷³. Bu eşitlik sayıda, yukarıda sözü edilen niteliklerde kesintisizlikte olmalı yani aralarında kopukluk olmamalıdır¹⁷⁴. Hatta halef seleften nakilde bulunsa, peşpeşe diğer asırlarda da devam etse, ancak her asırda şartlar yerine gelmezse, yani bir sonraki neslin sayısı öncekini tamamlaması gerekirken ondan az olursa bizde muhbirlerin doğruluğuna dair bilgi oluşmaz¹⁷⁵. Çünkü her asrın halkının haberi, kendi kendine müstakil bir haberdir. Dolayısıyla mutlaka şartların yerine gelmesi gerekir¹⁷⁶. Bu nedenle sayıları çok olmasına rağmen Hristiyanların Hz. İsa'nın asılması, çarmıha gerilmesi ve teslise dair vermiş oldukları haberler, şartların yerine gelmemesi nedeniyle bilgi ifade etmez. Çünkü Buhtunnasr'ın onların çoğunu öldürmesiyle sayıları azalmış ve haberleri mütevâtir haber olma özelliğini kaybetmiştir¹⁷⁷.

Bâcî, muhbirde bulunması gereken verdiği haberi bilmesi ve belli bir sayıya ulaşması gibi şartlara bir de "akl"ı katar. Ona göre sayıları çok olsa da akli olmayanın veya noksan olanın vermiş olduğu haber bilgi ifade etmez¹⁷⁸.

Yukarıda zikredilen şartlar, muhbirle alâkalı şartlardı. Bir de dinleyende bulunması gereken şartlar vardır.

171 Bâkılânî, a.g.e., a.y.

172 Bâkılânî, a.g.e., s. 29-30. Geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 86-89.

173 Bâkılânî, a.g.e., s. 440; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Makdisî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Melik, Abdüllâtîf b. Abdülaziz, Şerhu'l-Menâr, Matbaatu'l-Osmaniyye, Dersaadet, 1315, II, 616.

174 Cüveynî, el-İrşâd, s. 415; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Melik, a.g.e., a.y.

175 Cüveynî, a.g.e., a.y.; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Makdisî, a.g.e., I, 254; Âmidî, a.g.e., II, 28; Krş. Dımışkî, a.g.e., I, 254-255.

176 Gazâlî, a.g.e., a.y.; Makdisî, a.g.e., a.y.

177 Gazâlî, a.g.e., a.y.; Makdisî, a.g.e., I, 254; Âmidî, a.g.e., a.y. Krş. Dımışkî, a.g.e., I, 255.

178 Bâcî, a.g.e., a.y.

2. Dinleyene Âit Olan Şartlar

a. Akıl

Daha önce Bâcî'nin muhbirde bulunması gereken şartlardan birinin akıl olduğu yönündeki görüşünü belirttik. Bazıları da aynı şartın dinleyende bulunması gerektiğini ifade eder. Eğer dinleyen kimsede akıl yoksa veya noksan ise onun naklettiği haber bilgi ifade etmez¹⁷⁹. Burada dinleyenden murat, kendisinden dinlediği haberle ilgili bilgi almayı istediğimiz kişidir¹⁸⁰. Aslında başkasından haber nakletme durumunda olan bu kişi, her ne kadar dinleyici durumunda olsa da, bize haber nakleden kimse olarak muhbir durumundadır. Dolayısıyla bu şart, hem muhbiri hem de dinleyeni içine almaktadır.

b. Anlama Yeteneği

Dinleyende kendisine gelen haberin medlûlünü anlama yeteneğinin olması gerekir¹⁸¹.

c. Önceden Bilgisinin Olmaması

Dinleyende bulunması gereken şartlardan biri de o konuda daha önceden bilgisinin olmamasıdır. Yoksa yeni bir şey elde etme yerine olanı tekrar elde etmiş olur¹⁸². Bu ise muhaldir¹⁸³. Ayrıca önceden bilgi sahibi olmakla etki altında kalması ve yorumlarında objektif olamaması söz konusu olabilir. Bu da kendisini taklide götürür¹⁸⁴.

Mütevâtir haberle ilgili buraya kadar belirtilen şartlar, genelde âlimlerin ittifak ettikleri şartlardır. Bir de ihtilâflı şartlar vardır.

b. İhtilâflı Şartlar

Âmidî, ileri sürülen bu şartları altı maddede ele alır:

1. Haberin mütevâtir olabilmesi için sayı, bir beldeye sığmayacak veya sayılamayacak kadar olmalıdır.

179 Sıddık Hasan Han, *Husûlü'l-Me'mûl*, Kostantiniyye, 1292, s. 55; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmî'l-Usûl*, Kahire, 1327, s. 48.

180 Bkz. Koçkuzu, a.g.e., s. 62.

181 Bkz. Âmidî, a.g.e., II, 25; İbn Nüceym, a.g.e., II, 77.

182 Râzî, *el-Masûl fi İlmî Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, II, 128; Âmidî, a.g.e., a.y.

183 Râzî, a.g.e., a.y.

184 Şevkânî, a.g.e., a.y.

2. Haber verenlerin soyları, ülkeleri ve dinleri farklı olmalıdır.
3. Haber verenler, âdil müslüman olmalıdırlar.
4. Kılıç zoruyla haber vermemelidirler.
5. Haber veren ma'sum olmalıdır.
6. Zelil ve düşkün olmalıdırlar¹⁸⁵.

Cumhurun görüşü, mütevâtir haberle ilgili belirli bir sayı şart olmadığı gibi sayılamıyacak kadar olması da şart değildir şeklindedir. İbn Hazm, Cüveynî, Gazâlî, Râzî, Makdisî, İbnü'l-Melik, İbn Nüceym... gibi birçok kelâmcı ve usulcüler, cumhurun görüşünü benimsemişler, mezkûr şarta karşı çıkmışlar ve böyle bir şartın geçersiz ve hatta bunun aşırılık ve haddi aşmak olduğunu ifade etmişler, bu şart olmadan da tevâtürün gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Görüşlerini teyit sadedinde şöyle bir örnek de zikretmişlerdir: Meselâ hacılar veya cami halkı, kendilerini hacdan veya namazdan alıkoyan bir olayı haber verseler; veya bir belde kalabalık bir topluluk müşâhede ettikleri olayı nakletseler, sayıları sınırlı olmasına rağmen haberleri bilgi ifade eder¹⁸⁶.

Cumhura göre soy, ülke ve din farkı mütevâtir haberin şartlarından değildir¹⁸⁷. Her ne kadar Serahsî ve Buhârî cumhurdan farklı olarak mütevâtir haberde bu şartların bulunması gerektiği yönünde görüş beyan etmiş olsalar da¹⁸⁸ Bâkîllânî, Âmidî, Gazâlî ve İbnü'n-Neccâr'a göre bu şartlar yanlış ve uygulanamaz şartlardır¹⁸⁹.

İbn Müflih, töhmete meydan verilmemesi için adı geçen şartların bulunması gerektiğini ileri sürenlerin bu görüşlerinin asılsız olduğunu belirttikten sonra, bu asılsızlığın gerekçesini şöyle izah eder: Şâyet töhmet söz konusu ise, o takdirde haber verenler aynı dinden, aynı soydan ve aynı ülkeden olsalar veya olmasalar da verdikleri haber bilgi ifade etmezdi. Töhmet ortadan kalkınca, dinleri, soyları ve ülkeleri ne olursa olsun haberleri bilgi ifade eder¹⁹⁰.

Muhbirin müslüman ve âdil olması şartını ileri sürenler de olmuştur. Çünkü onlara göre küfür ve fîsk, yalan ve tahrife açıktır. Müslümanlık ve

185 Âmidî, a.g.e., II, 27-29.

186 Bkz. İbn Hazm, a.g.e., I, 94; Cüveynî, a.g.e., I, 573-574; Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 139; Râzî, el-Mahsûl, II, 133; Makdisî, a.g.e., I, 258; Buhârî, a.g.e., II, 681; İbnü'l-Melik, a.g.e., II, 616; İbn Nüceym, a.g.e., II, 76; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 341.

187 Bkz. Râzî, a.g.e., II, 133-134; Buhârî, a.g.e., a.y.

188 Bkz. Serahsî, Usûlü's-Serahsî, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1973/1393, I, 282-283; Buhârî, a.g.e., a.y.

189 Bâkîllânî, a.g.e., s. 441; Âmidî, a.g.e., II, 27; Gazâlî, a.g.e., a.y.; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., a.y.;

190 Bkz. İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 341-342.

adâlet ise, söz’de doğruluğun ve gerçekçiliğin düzenleyicisidir¹⁹¹. Hadisçilerin hadis râvileriyle ilgili olarak bu şartları ileri sürmeleri gayet tabiidir. Ancak âlimlerin çoğunluğu mutlak haberde bu şartı tasvip etmemişlerdir. Meselâ Âmidî bu görüşün asılsız olduğunu söylerken, Buhârî “cumhura göre şart değildir” der. Çünkü derler, Kostantin halkı, kırallarının öldüğünü haber verse, kâfir olmalarına rağmen vermiş oldukları bu haber bilgi ifade eder. Çünkü bu kadar kalabalık bir halkın yalan üzere ittifak etmeleri düşünülemez¹⁹². Gazâlî, fâsıkların, Mürchie’nin ve Kaderî’ verdikleri haberin bilgi ifade edebileceğini belirttikten sonra, “hatta Rumların bile kırallarının ölümüyle ilgili vermiş oldukları haber de bilgi ifade eder” demek sûretiyle cumhurun bu husustaki görüşüne katıldığını ortaya koyar¹⁹³. Ancak Yahudilerin Hz. Musa’nın dininin neshedilmeyip ebedî olarak devam edeceği, Hristiyanların Hz. İsa’nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü ve teslisle ilgili vermiş oldukları haberlerin bilgi ifade etmesi mümkün değildir¹⁹⁴. Çünkü bu haberler, birkaç yönden tevâtür şartlarına uymamaktadır:

Birincisi: Daha önce mütevâtir haberin şartlarından olan nesillerde sayı denkliği ve kesintisizlik meselesini açıklarken halef, selef ve ikisinin ortasında bulunan üç neslin her yönden birbirine eşit olması gerektiğini ifade etmiştik. Bu duruma göre Hristiyanların Hz. İsa’nın öldürülmesiyle ilgili vermiş oldukları haberde şartlardan biri ihlâl edilmiş bulunmaktadır. Çünkü birinci nesilde her şeyden önce sayı tevâtür şartlarına uymuyordu. Bir de çarmıha gerilme olayını uzaktan veya olaydan sonra görmüşlerdi. Gördükleri de Hz. İsa olmayıp ona benzetilen biriydi¹⁹⁵. Nitekim Kur’an bu hususta şöyle der: *“Ve ‘biz Allah’ın Resûlü Meryem oğlu Mesih İsa’yı katlettik” demeleri yüzünden onların başlarına belâlar vererek cezalandırdık, kalplerini mühürledik. Oysa onlar İsa’yı öldüremediler, asamadılar da; öldürülen başkası idi, lâkin kendilerine ona benzer gösterildi”*¹⁹⁶. Orta nesilde ve ondan sonra bize kadar nakledenler arasında da sayı noksanlığı söz konusu idi. Çünkü Buhtunnasr kendi zamanında Hristiyanların çoğunu öldürmüş ve onlardan geriye tevâtür sayısının altında kimseler kalmıştır¹⁹⁷.

Serahsî’ye göre Hristiyan ve Yahudilerin Hz. İsa’nın öldürülmesi ve

191 Âmidî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.

192 Âmidî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.

193 Gazâlî, a.g.e., I, 140. Ayrıca bkz. Makdisî, a.g.e., I, 257-258; Taftâzânî, a.g.e., II, 387; İbnü’l-Melik, a.g.e., a.y.; İbn Nüceym, a.g.e., a.y.; İbnü’n-Neccâr, a.g.e., II, 339.

194 Âmidî, a.g.e., II, 28; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Taftâzânî, a.g.e., a.y.; İbn Nüceym, a.g.e., a.y. Krş. Dımışkî, a.g.e., I, 257.

195 Gazâlî, a.g.e., I, 139; İbnü’n-Neccâr, a.g.e., II, 340.

196 Nisâ, 157-158. Konu için bkz. Gazâlî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.g.e., a.y.; İbnü’n-Neccâr, a.g.e., II, 339-340.

197 Âmidî, a.g.e., a.y.; İbnü’n-Neccâr, a.g.e., a.y.

çarmıha gerilmesiyle ilgili ileri sürdükleri deliller zandan ibarettir. Bunun sebebi, bu husustaki naklin mütevâtir olmamasıdır. Çünkü der Serahsî, Hristiyanlar bu olayı Mesih'le birlikte bir evde bulunan dört kişiden nakletmişlerdir. Zira Havariler, Yahudilerin kendilerini öldüreceklerini anlayınca gizlendiler veya dağıldılar. Mesih'le sadece Yuhanna, Luka, Metta ve Markos'tan oluşan dört kişi kalmıştı. Bu dört kişi, aslı olmayan yalan üzere ittifak etmeyi gerçekleştirebilirler. Yahudiler ise bu olayı Mesih'in bulunduğu eve giren yedi kişiden naklederler. Bunların da yalan söylemek üzere ittifakları gerçekleştirebilir. Hatta bunların Mesih'i gerçekten tanımadıkları, daha önceden Mesih'le beraber kalan Yahuda adlı birisinin vasıtasıyla tanıdıkları rivâyet edilir. Bu şahıs Yahudilerden otuz dirhem ücret ister ve der ki: "Benim bir kişiye doğru yöneldiğimi gördüğünüzde bilin ki o şahıs aradığınız kişidir". Bütün bunlarla mütevâtir haberin oluşmadığı anlaşılmaktadır¹⁹⁸.

İkincisi: Hristiyanlar, Teslis sözünü te'vile meydan vermiyecek şekilde açık bir nasla Hz. İsa'dan işitmek sûretiyle veya derin bir araştırma neticesinde nakletmemişlerdir. Ancak ne anlam ifade ettiğini anlamadıkları bazı lâfızlardan yola çıkarak bu lâfızların teslis ifade ettiğini zannetmişlerdir. Tıpkı Müşebbihe'nin mânâlarını anlamadıkları âyet ve haberlerin teşbih ifade ettiğini zannetmesi gibi¹⁹⁹. Nitekim Kur'an Hristiyanların bu inanışlarını küfür olarak telâkki eder ve şöyle der: "Allah üç uknumdan biridir" diyenler de kâfir olurlar"²⁰⁰.

Yahudîlerin dinlerinin ve şeriatlarının ebedîliğiyle ilgili hususa gelince, bu da sayı itibariyle tevâtür şartlarını taşımamaktadır. Onlar, kendilerini ilgilendiren bu gibi konuların çoğunu İbnü'r-Râvendî ve benzeri zındıklardan nakletmişlerdir. Hatta -güya- Hz. Musa'dan nakledilen "cumartesiye ve kıyamete kadar devam edecek olan benim şeriatime sınıksız sarılın" şeklindeki sözün Yahudilerce anlatılmasını tenbih eden kişinin İbnü'r-Râvendî olduğu söylenir²⁰¹.

Kılıç zoruyla haber verilmemesini mütevâtir haberin şartlarından sayanlar olmuş fakat bu görüş kabul görmemiştir. Gazâlî ve Âmidî bu görüşün asılsız olduğunu dile getirmişlerdir²⁰².

Asılsız olduğu ifade edilen ve kabul görmeyen ihtilâflı şartlardan biri de İmâmîyye şiasıyla İbnü'r-Râvendî'nin ileri sürmüş oldukları haber verenin ma'sum olması şartıdır. Çünkü onlara göre ismet sıfatı yalan üzere ittifak

198 Serahsî, a.g.e., I, 285.

199 Bkz. Gazâlî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.y. a.g.e.,

200 Mâide, 73.

201 Dınuşkı, a.g.e., I, 258.

202 Gazâlî, a.g.e., I, 140; Âmidî, a.g.e., a.y.

etmeye engeldir²⁰³. Halbuki Ehl-i Sünnet'e göre sadece Peygamberler bu sıfatla muttasıftırlar. Bu nedenle ma'sum olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Cibril'den telâkki etmiş olduğu haber bilgi ifade eder. Yahudilerin ileri sürmüş oldukları zillet ve düşkünlük şartının yanında²⁰⁴, cizye alınması gibi şartlar da cumhur tarafından benimsenmemiştir²⁰⁵.

c. Mütevâtir Haberin Bilgi Değeri

Mutlak haberi incelerken Sofistler, Sümenîler ve Brahmanların haberi inkâr ettiklerini belirtmiştik. Mutlak haberi inkâr etmek, onu bütün kısımlarıyla ve doğal olarak mütevâtir haberi de inkâr etmek demektir. Adı geçen bu grupların dışında İslâm kelâmcıları mütevâtir haberin bilgi ifade ettiği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu bilginin niteliği hususunda farklı görüşler ileri sürülür.

Mu'tezile âlimlerinden Kâbî²⁰⁶ ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî²⁰⁷, Eş'arî âlimlerinden Cüveynî²⁰⁸ ve Ebu Bekir ed-Dekkâk²⁰⁹, Hanbelî âlimlerinden Ebu'l-Hattab²¹⁰ tevâtür yoluyla gelen bilginin yakın ifade ettiğini benimsemekle birlikte bunun zarurî değil, nazarî veya iktisâbî olduğunu savunurlar. Bunların dışındaki İslâm âlimleri, bu haberin zarurî ve kesin bilgi ifade ettiği hususunda müttetikler²¹¹.

Haberi, duyularla ve akıl yürütme yoluyla ulaşılamıyan bilgileri elde etme yolu olarak tanımlayan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, haberin geçerli olabilmesi için haber verenlerin belirli bir sayıda olmalarını veya bir takım özel sıfatlar taşımalarını şart koşmaz. Ona göre bilginin oluşması ve işitenden bilgisizlik ve şüphenin zâil olması yeterlidir²¹². Bu demektir ki, işiten, haberde şüphe bulduğu takdirde haber verenlerin doğru olmadıklarına, şüphe ortadan kalktığında ise, haber verenlerin doğruluğuna karar verecektir. Bu da haberin bilgi ifade ettiği anlamına gelecektir.

Bazı kelâmcılar Gazâlî'nin mütevâtir haberin nazarî bilgi ifade ettiği

203 Bkz. Râzî, el-Mahsûl, II, 134; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.g.e., II, 29; İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., s. 82.

204 Bkz. Bâkılânî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., a.y.

205 Bkz. Bâkılânî, a.g.e., a.y.; Cüveynî, el-İrşâd, s. 416.

206 Bkz. Cüveynî, el-Burhân, I, 579; Gazâlî, el-Menhûl, s. 236; el-Mustasfâ, I, 132; Âmidî, a.g.e., II, 18; Buhârî, a.g.e., a.y.

207 Bkz. Âmidî, a.g.e., a.y.

208 Cüveynî, a.g.e., a.y.

209 Bkz. Âmidî, a.g.e., a.y.

210 Bkz. İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., s. 81; Dımışkî, a.g.e., I, 247.

211 Bkz. Âmidî, a.g.e., a.y.

212 Bkz. İbn Fûrek, Mücerredü'l-Makâlât, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 18.

görüşünde olduğunu ileri sürerler²¹³. Gazâlî'ye böyle bir görüşün isnat edilmesinin nedeni, onun bu bilgi hakkında “zaruridir” veya “nazarîdir” şeklinde kesin bir ifade kullanmayışından yani bu iki şıktan sadece birini tercih etmeyişinden kaynaklanmış olabilir. Aslında o el-Mustasfâ'da, mütevâtir haberin nazarî olduğunu benimseyen Kâbî'ye aşırı tepki gösterir ve bu görüşün asılsız olduğunu ifade eder. Nazarî bilgiye şüphe ve değişikliklerin âriz olabileceğini; kadınların, çocukların, nazar ehli olmayanların ve bilerek nazarı terkedenlerin onu bilemeyeceğini söyler. Nazarî bilgiye sahip olan kişinin önce şüphe edip sonradan onu talep ettiğini belirtir. Bunun doğru olmadığını vurgulayan Gazâlî, görüşünü “Biz talep ettiğimiz halde Mekke'nin ve Şâfiî (R.A.)'nin varlıkları hakkında kendimizi şüphe içinde bulmuyoruz” örneğiyle netleştirir. Akabinden de “bilgiyi bu kabilden bir şey olarak kasdediyorsanız biz bunu kabul etmeyiz”²¹⁴ demek sûretiyle bu husustaki kesin tavrını ortaya koyar. Ne var ki Gazâlî bununla yetinmeyip hemen arkasından özetle ifade edebileceğimiz şu yorumu getirir: Burada özde (nefiste) bulunması gerekli olan iki öncül söz konusudur. Bunlardan biri: Çok olmalarına rağmen durumları farklı ve hedefleri ayrı olan muhbirlerin yalan söylemelerine neden olacak bir durum yoktur. Bunlar sadece doğruluk üzerine ittifak ederler. Diğeri: Bir olayı haber vermek üzere ittifak etmişlerdir. Doğruluğu bilmede bu iki öncülün tümü birden temel alınır. Özde bu öncüller hiyerarşik olarak yer almadan sadece haber verenin sözünün bilgi ifade etmeyeceği kasdediliyorsa, muhatabın bu tesbiti kabul edilir. Adı geçen öncüllerin lâfızla düzenlenmesi söz konusu değildir. Fikrî ameliyeler veya bir takım vâsıtalar diyebileceğimiz bu öncüller aslında zihinde vardır. Öz bunları hisseder²¹⁵.

Gazâlî, el-Menhûl'de konuyu “mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiğini isbat hakkındadır” başlığı altında ele almasına rağmen bu bilginin zarurî bilgi ifade ettiğini hemen söylemez. Önce Kâbî'nin bu bilginin aslını kabul ettikten sonra onun nazarî olduğunu savunduğunu dile getirir. Bu arada Kâbî'ye yöneltilen itirazları ve onun bu itirazlara vermiş olduğu cevapları zikreder. Yapılan tartışmalara sanki seyirci kalır. Hatta mezhep arkadaşlarına rağmen Kâbî'nin görüşlerini benimsediği hissedilir. Arkasındakendi tercihini ortaya koyan şu ifadelere yer verir: “Bize göre bilgi, haber verenlerin sözlerinden değil, o sadece yalan imajını sona erdiren ve doğruluğa delâlet eden karinelere elde edilir. Bu nedenle bu bilginin tek başına bir kişinin sözüyle birleşmesi câizdir. Bu böyle gerçekleşince –ki Kâbî'nin görüşü de budur- deriz ki: Haber verenlerin doğruluğu ve bilginin zarurî olması itibarıyla

213 Bkz. Dımışkî, a.g.e., I, 247.

214 Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 132-133.

215 Gazâlî, a.g.e., 133.

zarurî olarak bildiğimiz şey bilinmiştir. Evet, Kâbî'nin bilginin karinelerden elde edildiği görüşünü uygun buluyoruz. Şâyet onun nazardan maksadı, araştırmak ve düşünmek suretiyle karinelere muttali olmayı temel almaksa, bu ona teslim edilir. Ve karinelere muttali olduktan sonra nazar ve üzerinde durmaya gerek kalmaksızın bilgi zarurî olarak meydana gelir. İşte Kâbî'nin kabul ettiği de budur. Böylece görüşler buluşmuş ve ihtilâf lâfızdan ibaret olmuştur.²¹⁶

Gazâlî'nin el-mustasfâ'da yapmış olduğu açıklamalardan anlaşılan şey, onun "zarurî" kavramını iki anlamda ele almasından kaynaklanmaktadır. O, bu iki anlamı şöyle izah eder: "Eğer zarurî, *"kadim, muhdes olmaz"* ve *"mevcut, yok olmaz"* sözlerinde olduğu gibi vâsitasız (fikrî ameliyelere muhtaç olmayan) şeyden ibâret ise, aslında bu, zarurî değildir. Çünkü bu, adı geçen iki öncülle meydana gelmiştir. Eğer zihinde vâsitanın teşekkülü olmadan oluşan şeyden ibâret ise, işte bu zarurîdir. Zihinde bulunan nice vâsita vardır ki, insan bunun tavassut (aracılık) yönünü hissedemez"²¹⁷.

Gazâlî el-Menhûl'de -Kâbî gibi- haber verenleri değil, doğruluğa delâlet eden karineleri esas almıştır. Ona göre muhbirin haberini karineler doğruladığı takdirde haber bilgi ifade eder. Hatta bunda sayı çok önemli değildir. Karineler doğruluyorsa bir kişinin haberi bile bilgi ifade edebilir. Bu demektir ki, bir takım zihnî faaliyetler neticesinde meydana geldiği için nazarî veya iktisâbî olan bu bilgi, sonunda bu faaliyetlere ihtiyaç duymayan zarurî bilgi haline gelir. Sonuçta Kâbî'ye tamamen katılan Gazâlî, aradaki farklı ihtilâfların lâfzî ihtilâflardan ibaret olduğunu söyler. Nazarî-Zarurî tartışmasının lâfzî ihtilâflardan ibâret olduğunu söyleyen başka âlimler de vardır²¹⁸. Gazâlî'nin böyle bir sonuca varması, bu konuda kendisinden önce başlayan tartışmaların son bulduğu anlamına gelmez. Sonuçta her iki grup da kendi görüşlerini isbat sadedinde bazı deliller ileri sürerler²¹⁹.

Şîf âlimlerinden Şerif el-Murtazâ, mütevâtir haberin zarurî veya nazarî bilgi ifade ettiği hususıyla ilgili her hangi bir tercihte bulunmayıp tavakkuf (duraklama) etmiştir²²⁰. Konuyla ilgili muhtelif görüş sahiplerinin delil ve karşı delillerini, itirazlarını ve bu itirazlara verilen cevapları zikreden Âmidî de, her iki tarafın referanslarının zayıflığı gerekçesiyle tavakkufu tercih

216 Gazâlî, el-Menhûl, s. 235 vd.

217 Gazâlî, a.g.e., a.y.

218 Bkz. İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., s. 81.

219 Konuyu daha fazla uzatmamak delillere ve cevaplara yer veremedik. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Bâcî, a.g.e., s. 238-239; Serahsî, a.g.e., I, 291; Âmidî, a.g.e., II, 18-23; Buhârî, a.g.e., II, 682-684.

220 Bkz. Âmidî, a.g.e., II, 19.

etmiştir²²¹.

Şu halde bazı farklı görüşler ileri sürülse ve farklı yorumlar yapılsa da sonuç itibâriyle âlimlerin ekseriyetine göre mütevâtir haber, zarurî ve kesin bilgi ifade eden bir bilgi kaynağıdır. Bir diğer kaynak da haber-i Resûldür yani Peygamberin haberidir.

2. Haber-i Resûl (Peygamberin Haberi)

Bilgi kaynaklarından doğru haberin ikinci kısmı olan haber-i Resûl, nübüvveti mu'cize ile teyit edilmiş peygamberin verdiği haberdir²²².

Genel anlamda haberi açıklarken Mâtürîdî'nin haberi bilgi kaynaklarından biri olarak ele aldığını ve haber olmadan insan hayatının devam edemeyeceğini dile getirdiğini belirtmiştik. Şüphesiz onun kasdettiği haber, doğru haberdir. Ona göre haberlerin en doğrusu, doğruluğu açık delillerle sâbit olan peygamberin haberidir. Hiçbir haber, kalbi bu kadar tatmin edemez²²³. Bunu inkâr eden kişinin inatçılık ve kendini beğenmişlikle itham edilmeye lâyık olduğunu söyleyen Mâtürîdî²²⁴, bu sözyle, vahyi de içine alan peygamberin haberinin hem hüccet ve delil²²⁵ hem de kesin bilgi ifade ettiğini vurgulamak ister.

Kelâmcılara göre kesin bilgi gerektiren peygamberin haberi, zarurî değil, istidlâlî bilgi kaynağı olarak görülür²²⁶. Çünkü peygamberlik iddâsında bulunan kişinin bu iddâsını isbat etmesi için mu'cize gibi bir delile ihtiyacı vardır. Allah'ın, onun elinde bir takım mu'cizeler izhar etmesiyle peygamberliği doğrulanmış olur. Ancak bundan sonra din adına getirmiş olduğu hükümler ve tebliğler doğru olarak kabul edilir. Bu şekilde oluşan bilgi, duyular, müşâhedeler ve tevâtür yoluyla gelen zarurî bilgilere benzer²²⁷.

Mutlak haberde olduğu gibi haber-i Resûlün de bazı kısımlara ayrıldığı görülür. Bu kısımlara değinmeye çalışalım.

A. Haber-i Resûl'ün Kısımları

Haber-i Resûl, nübüvveti mu'cize ile isbatlanmış ve doğrulanmış peygamberin haberi olması itibariyle genel anlamdaki haberdan ayrıldığı en bâriz yönü, sadece peygamberden nakledilen ve belirli şartları taşıyan haber

221 Âmidî, a.g.e., II, 23.

222 Sâbûnî, a.g.e., s. 17.

223 Mâtürîdî, a.g.e., s. 8.

224 Mâtürîdî, a.g.e., a.y.

225 Mâtürîdî, et-Te'vilât, vr. 556b.

226 Sâbûnî, a.g.e., s. 17.

227 Taftâzânî, Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye, s. 66. Krş. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 34.

olmasıdır. Bu nedenle o, birinci derecede hadis ilminin konusudur. Dolayısıyla bu haberi kısımlara ayırdığımızda “haber” yerine “hadis” lâfzını kullanmamız gerekirdi. Fakat biz, hem kelâmcıların bu haberi kısımlara ayırırken “haber” sözcüğünü kullanmalarını, hem de konumuzun “haber-i sâdik” olmasını dikkate alarak farklı sözcük kullanmamayı ancak yeri geldikçe “hadis” sözcüğüne de yer vermeyi uygun gördük. Kaldı ki, bir grup muhaddislerin hadise haber dediği de bir gerçektir²²⁸.

Bazı usulcüler ve kelâm âlimleri, haber-i Resûlû rivâyeti yani bize ulaştırılış şekli veya sübutu bakımından mütevâtîr ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırırken²²⁹, bazıları da mütevâtîr, müstefiz ve âhâd²³⁰ veya mütevâtîr, meşhur ve âhâd gibi üçlü taksime tabi tutarlar²³¹. Fakat biz mütevâtîr ve âhâd kısımları itibarıyla bu haberi ele alacağız. Bununla birlikte yeri geldikçe diğer kısımlara da değineceğiz.

1. Mütevâtîr Haber (Hadis)

Hadisçilere göre mütevâtîr haber(hadis), “Allah’ın Resûlû’nden (s.a.v.) bize kadar tevâtür yoluyla ulaşan şeylerdir”²³². Bize kadar tevâtür yoluyla ulaşmanın anlamı, yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri aklen imkânsız olan sahabe topluluğunun Allah Resûlû’nden (s.a.v.) işittikleri hadisleri ve gördükleri olayları kendilerinden sonra gelen tâbiine, onların da tebeu’t-tabiine, bunların da daha sonra gelenlere rivâyet etmeleri demektir²³³. Kur’an-ı Kerim’in Hz. Peygamber’e indirilmesi, Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesi, namazların ve her namazın rek’atlarının sayısı, zekât ve

238 Hadis ilminde haber, hadisle eş anlamlı olarak kullanılmış ve bununla Hz. Peygamber’den nakledilen sözler anlaşılmıştır. Bununla birlikte hadisi Hz. Peygamber’den, haberi de başkalarından nakledilen sözler olarak görenler de olmuştur. Haber ile hadis arasında umumîlik ve hususîlik olduğunu, buna göre her hadise haber, fakat her habere hadis denemeyeceğini söyleyenler de vardır. Ayrıca râvilerin Hz. Peygamberden, sahabeden ve tâbiinden nakletmiş oldukları sözler ihbar anlamını taşıdığı için hadise haber, habere de hadis denmesinin sakıncası yoktur. (bkz. Aliyyü’l-Kârî, Nüzhetü’n-Nazar bişerhi Nuhbeti’l-Fiker, Ta’lik Ebu Abdürrahim Muhammed Kemâlüddin el-Edhemî, Kahire, Tsz., s. 7; Süyûtî, Tedrîbü’r-Râvi fi Şenhi Takribi’n-Nevevî, Tah. Abdülvahhâb Abdüllâtîf, Dâru’l-Kütübî’l-Hadise, 1385/1966, s. 42-43; Theânevî, Zafer Ahmed, Kavâid fi Ulûmî’l-Hadis, Tah. Abdülfettah Ebu Gudde, Haleb-Beyrut, 1392/2972, s. 24).

229 Bkz. Mâtürîdî. Et-Tevhid, s. 8-9; Cezâirî, Tahir b. Ahmed, Mısır, 1328/1910. S. 33.

230 Bkz. Bağdâdî, Usûlû’d-Din, s. 12.

231 Habbâzî, Ebu Muhammd Omar b. Muhammed, el-Muğnî fi Usûli’l-Fıkh, Tah. Dr. Muhammed Mazhar Beka, Câmiatü Ümmü’l-Kura Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî, ve İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, Mekke 1403, s. 191-194.

232 Serahsî, a.g.e., I, 282.

233 Serahsî, a.g.e., a.y.; Habbâzî, a.g.e., 191-192. Krş. Sâlih, Muhammed Edib, Lemehât fi Usûli’l-Fıkh, el-Mektebû’l-İslâmî, Dıuşk/Beyrut, 1393, s. 88.

hacla ilgili birçok hükümler ve buna benzer Kur'an'da açıklanmayan hususlar tevâtür yoluyla gelen haberlerdir²³⁴.

Mutlak haberin kısımlarından olan mütevâtir haberde olduğu gibi burada da yalan söylemek üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir toplulukla, verilen haberin görme ve işitmeye dayalı mahsûsâtın olması gibi iki temel şart yer almaktadır²³⁵.

Mâtürîdî, peygamberlerden bize ulaşan haberlerin, yanlışlıkları ve yalan söylemeleri muhtemel râvilerden nakledildiğini söyler. Çünkü ona göre bu kimselerin doğru ve ma'sum olduklarına dâir delil yoktur. Durumları bu olan râvileri iyice tetkik etmek gerekir. Bu nedenle Mâtürîdî, peygamberden bize ulaşan haberin mütevâtir olabilmesi için, râvilerden her birinin fert olarak hatadan korunmuşluklarına dair bir delil olmasa bile, sayılarının tevâtür şartlarına uygun olması yeterlidir. Vermiş oldukları haber de doğrudur²³⁶.

Mütevâtir haberde olması gereken kalabalık topluluk, sahabe, tâbiin ve tebeu't-tâbiin dönemine münhasırdır. Daha sonraki dönemlerde böyle bir kalabalık topluluk istenmez. Çünkü tedvinden sonra şartların elverişli olmasından dolayı hadisın tevâtürü ve yayılması kolaylaşmıştır²³⁷.

Daha önce mutlak haberin kısımlarından olan mütevâtir haberle ilgili olarak zikretmiş olduğumuz yalan söylemek üzere anlaşmaları aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından kesintisiz olarak her devirde nakledilmiş olması, verilen haberin müşâhede ve işitme gibi duyularla idrak edilir olması ve haber verilen şeyin mümkünattan olup aklen muhal olmaması gibi şartlar, mütevâtir hadis için de söz konusudur²³⁸. Adı geçen şartları içeren bu tür haber, kesin bilgi ifade eder²³⁹. Hz. Peygamber'e âdiyyeti kesin olarak sübut bulduğu için onunla amel etmek farzdır. İnkâr eden peygamberi yalanlanmış olacağından dinden çıkar²⁴⁰. Ancak Bağdâdî, Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'ın, sayıları ne kadar çok olursa olsun, mütevâtir haberi nakleden râvilerin yalan üzerinde ittifak edebileceklerini, dolayısıyla bu haberin delil olarak kullanılamayacağını ileri sürdüğünü, bununla beraber bazı haber-i vâhidlerin zarurî bilgigerektireceğini benimsediğini kaydeder²⁴¹. Bu görüşünden dolayı Nazzâm'ı Eş'arî âlimlerinin yanısıra Nazzâm gibi

234 İbn Hazm, a.g.e., I, 94.

235 İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 324.

236 Mâtürîdî, a.g.e., s. 8-9.

237 Sâlih, Muhammed Edib, a.g.e., s. 88-90.

238 Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talât, Hadis İstılahları, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1985, s. 346.

239 Serahsî, a.g.e., I, 283.

240 Cürcânî, et-Ta'rîfât, s. 96. Krş. Sâlih, Muhammed Edib, a.g.e., s. 89; Haseballah, Ali, Usûlü't-Teşrii'l-İslâmî, Daru'l-Mârif, Mısır, 1391/1971, s. 42.

241 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Firak, s. 143, 327-328; Usûlü'd-Din, s. 11.

düşünmeyen Mu'tezile âlimleri de tekfir ederler²⁴².

Burada şunu hemen belirtmek isterim ki, Nazzâm'ın bu konudaki görüşünün tasvip edilip edilmemesinden çok, Bağdâdî'nin, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin Nazzâm'ı tekfir ettikleriyle ilgili iddiâsını irdelemekte fayda mülâhaza etmekteyim. Her şeyden önce bu görüşü benimseyen sadece Nazzâm değildir. Genel haberin kısımlarından olan mütevâtir haberi açıklarken Eş'arî âlimlerinden Cüveynî'nin de aynı görüşü paylaştığını ve bu hususta Nazzâm'ı doğruladığını belirttik. Eğer bu görüşünden dolayı Nazzâm'ı tekfir etmek gerekiyorsa, o takdirde Cüveynî'nin de tekfir edilmesi gerekir. Aslında Nazzâm, Sümenîler ve sofistler gibi haberi temelde inkâr etmediği gibi, mütevâtir haberi de tamamen reddetmiş değildir. O, bazı durumlarda bu haberin reddedilmesinin mümkün olduğunu, buna karşılık, karineli haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceğini belirtir²⁴³.

Bütün bunlardan şu sonuca varmak mümkündür: Gerek Nazzâm gerekse onunla aynı görüşü benimseyen Cüveynî'ye göre, haberin bilgi ifade etmesi için nakledenlerin sayısından çok, nakledenin doğruluğunu ortaya koyan karineler önemlidir. Karineler bu iki haber türünden hangisiyle bir arada bulunursa, o haber bilgi ifade eder²⁴⁴.

Benim kanaatime göre bazı durumlarda mütevâtir haberin delil sayılamıyacağını ileri sürmek tekfir için yeterli sebep değildir. Ancak Sünnet olması itibâriyle Sünnet'in delil olmasını inkâr etmek küfrü gerektirir. Nazzâm'ın bu anlamda bir görüş ileri sürdüğü tesbit edilemediğine göre kendisini tekfir etmek, isabetli bir hüküm olmasa gerekir²⁴⁵.

Aslında Nazzâm'ı yukarıdaki görüşünden dolayı değil de, Ehl-i Sünnet âlimlerinden ve dolayısıyla Cüveynî'den de ayrıldığı husus olan sahabeye bakış açısından dolayı eleştirmek daha isabetli olur kanaatindeyim. O, mütevâtir haberi nakleden topluluğun yalan üzerinde ittifak edebileceklerini söylerken sahabeyi de aynı kategoride değerlendirir. Yani sahabe de yalan söyleyebilir. Birçok sahabîyi insanları saptırmakla ve yalancılıkla itham eden Nazzâm, özellikle İbn Abbas'a (r.a.) yönelttiği ağır eleştirilerle sahabeye saygısızlığını ortaya koyar. Meselâ aynı ikiye ayrılışıyla ilgili olarak İbn Abbas'ı (r.a.) tenkit ederken şöyle der:

“İbn Abbas, aynı ikiye ayrıldığını zanneder. Bu apaçık bir yalandır. Çünkü Allah, ayı sadece onun için değil, bütün âleme mu'cize olsun diye ayı

242 Bağdâdî, a.g.e., a.y.

243 Bkz. Cüveynî, el-Bunhân, I, 574 vd.

244 Cüveynî'nin Nazzâm'la aynı görüşü paylaşmasıyla ilgili bilgi için bkz. el-Burhan, s. 574, 576 vd.

245 Abdülhâlık, Abdülğani, Hücciyetü's-Sünne, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Beyrut 1986, s. 267-268.

ikiye ayırır. Niye ondan başkası bu olayı bilmiyor, tarihçiler bundan bahsetmiyor, hiç bir şâir onu dile getirmiyor, o anda hiç bir kâfir müslüman olmuyor ve hiç bir müslüman onu hiç bir dinsize karşı delil olarak kullanmıyor?!!”²⁴⁶.

Bu önemli hususu belirttikten sonra mütevâtir kaç kısımdır onu görelim.

a. Mütevâtirin kısımları

Usulcülere göre hadis veya Sünnet’le ilgili mütevâtir iki kısma ayrılır:

aa. Lâfzî mütevâtir: Senedin başından sonuna kadar her tabakada bütün râvilerin aynı lâfızlarla rivâyet ettikleri hadislerdir²⁴⁷. İbnü’s-Salah lâfzî mütevâtirin bulunmayacak kadar az olduğunu söyler ve örnek olarak “*Bile bile kim bana isnat ederek yalan uydurursa, cehennemdeki yerine hazırlansın*”²⁴⁸ hadisini gösterir. Bu hadisi kalabalık bir sahabe grubunun naklettiğini, Buharî ve Müslim’in Sahih’lerinde bu grubun bazısından rivâyette bu bulunulduğunu ve Ebu Bekir el-Bezzâr’ın müsnedinden naklen bu sahabe sayısının kırk kadar olduğunu kaydeder²⁴⁹.

Ancak lâfzî mütevâtirin bu kadar az olmadığını ve hadisler arasında bir hayli lâfzî mütevâtirin bulunduğunu söyleyen âlimler de vardır²⁵⁰. Bu görüşte olanlar, yukarıda geçen hadisi, ayın ikiye ayrılması, şefaât, kütüğün inlemesi, İsrâ ve Mirac, mest üzerine meshetme, Peygamber Efendimizin on parmağından suyun akması... gibi hususlarla ilgili hadisleri delil olarak ileri sürerler²⁵¹.

ab. Mânevî mütevâtir: Lâfzî mutabakat olmadan aklen ve âdeten yalan söylemek üzere ittifakları mümkün olmayan kalabalık bir topluluğun hadisin mânâsını eda etmeleridir²⁵².

Prof. Dr. Talât Koçyiğit, mânevî mütevâtirle ilgili olarak şunu söyler:

246 Bkz. Râzî, el-Mahsûl, II, 162.

247 Sâlih, Subhi, Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları, Çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B.Y., Ankara 1981, s. 122; Canan, İbrahim, Kütüb-İ Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, II, 75.

248 Buharî, İsmail b.

249 İbnü’s-Salah, Osman b. Abdurrahman, Ulûmü’l-Hadis, Tah. Nuruddin İtr, Neşr. El-Meketebetü’l-İlmiyye, Medine 1972, s. 242. Ayrıca bkz. İbnü’n-Neccâr, a.g.e., II, 329-330. Krş. Koçyiğit, Talât, a.g.e., s. 348.

250 Bkz. İbnü’s-Salah, a.g.e., s. 243.

251 Geniş bilgi için bkz. Sâlih, Subhi, a.g.e., s. 122-123; Sâlih, Muhammed Edib, a.g.e., s. 89-91; Koçyiğit, Talât, a.g.e., s. 347-349.

252 Esnevî, Cemâlüddin Abdurrahman b. Hasan, Nihâyetü’s-Sül fi Şerhi Minhâcî’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl, el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak-Mısır, 1316. II, 89-90; Krş. Sâlih, Subhi, a.g.e., s. 123.

“Böyle hadislerde tevâtür derecesine yükselen husus, hadisin aslıdır, yahut özüdür. Meselâ râvilerden birisi “fulân kimse bir deve hediye etti” şeklinde bir haber rivâyet etse, bir başkası bu haberi “fulân kimse bir at hediye etti”, bir diğeri “fulân kimse şu kadar kuruş hediye etti” şeklinde rivâyet ederler. Bu rivâyetlerde tevâtür derecesine yükselen husus, “fulân kimsenin bir şey hediye etmesidir”²⁵³.

İbn Fûrek’in naklettiğine göre İmam Eş’arî’nin tevâtür yönünden Sünnet’i daha farklı bir yöntemle a) naklî mütevâtîr, b) fi’lî ve naklî mütütevâtîr, c) Hükmi mütevâtîr olmak üzere üç kısma ayırdığı görülür. Bunlardan birincisine Hz. Peygamberin peygamber olarak gönderilmesini, insanları dâveti vb. şeyleri; ikincisine namazları, namazların rekât sayılarını, tahâret konuları gibi hususları; yukarıda zikredilen iki türün seviyesinde olmayan üçüncüsüne ise, recmî, mestlere meshetmeyi, mûrisin vârislerden herhangi birine vasiyette bulunamayacağını, kadının, hala ve teyzesi üzerine nikâhlanamayacağını örnek verir²⁵⁴.

Mütevâtîr haberin yukarıda belirtilen kısımlara ayrılması, gerek kelâmcıların gerekse hadisçilerin ve usulcülerin, bu haberin kesin bilgi ifade etmesi hususundaki görüşlerini değiştirmez. Onların üzerinde ihtilâf ettikleri husus, haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edip etmemesi hususudur. Bu nedenle haber-i vâhidi ve üzerinde yapılan tartışmaları ele almak gerekir.

253 Koçyiğit, Talât, Hadis Usûlü, A.Ü.İ.F.Y., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1987, s. 88.

254 İbn Fûrek, a.g.e., s. 23. Eş’arî’nin mütevâtîrin kısımları içerisinde yer verdiği ve seviye itibâriyle ilk iki kısmın gerisinde kaldığını ileri sürdüğü hükmi mütevâtîr, daha sonra Bağdâdî’nin “müstefiz” dediği habere tekabül eder. Bağdâdî’ye göre bu haber, mütevâtîrle haber-i vâhid arasında yer alır. Bilgi ve amel gerektirmesi bakımından mütevâtîrle birleşmekle beraber, mütevâtîrin gerektirdiği bilginin zarurî yani gayr-ı müktesep, müstefizin gerektirdiği bilginin ise nazarî yani müktesep olması, bu iki haber arasındaki farkı ortaya koyar. Bağdâdî bu haberle ilgili olarak Eş’arî’nin yukarıda zikretmiş olduğu örneklerin yanı sıra daha başka örneklere de yer verir. (Bağdâdî, Usûlü’-d-Din, s. 12-13; el-Fark, s. 325-327). Aslında Eş’arî’nin “hükmi mütevâtîr”, Bağdâdî’nin de “müstefiz” olarak nitelediği bu tür haber, çok cüz’î farkları bir tarafa bırakacak olursak, Hanefîlerin “meşhur haber”iyle de örtüşür. Eş’arî’nin bu habere mütevâtîrin kısımları içerisinde yer vermesine rağmen seviye bakımından diğer iki kısma yetişemediğini ifade etmesi ve Bağdâdî’nin bu haberi mütevâtîrle haber-i vâhid arasında saymasına bakıldığında, bunun, Hanefîlerin “fer” itibâriyle mütevâtîr ve “asıl” itibâriyle âhâd haberlerden saydıkları “meşhur haber”den farklı olmadığı anlaşılır. Meslâ Hanefî usulcüsü Ebu Bekir er-Râzî, meşhuru, mütevâtîrin iki kısmından biri olarak değerlendirir ve bunun anlamının, mütevâtîrin kesin bilgi ifade etmesi, meşhurun ise iktisâbî bilgi gerektirmesi olduğunu belirtir. İsa b. Ebân da Bağdâdî gibi mütevâtîrin zarurî bilgi ifade ettiğini söyler. Serahsî de bu haberle ilgili olarak hemen hemen aynı örnekleri verir. (Bkz. Serahsî, Usûlü’s-Serahsî, I, 291-292).

b. Mütevâtir Haberi İnkâr Etmenin Hükümü

Daha önce belirtildiği üzere Hz. Peygambere nisbeti kesin olarak sübut bulunmuş olan mütevâtir haberle amel etmek farzdır. İnkâr eden kâfir olur. Çünkü mütevâtir haberi inkâr etmek, Hz. Peygamberi yalanlamak anlamına gelir²⁵⁵.

2. Âhâd Haber

Sözlükte “âhâd, “bir” anlamına gelen “ehad” veya “vâhid”in çoğuludur²⁵⁶. İslâmî ilimler terminolojisinde ise, mütevâtir olmayan bütün haberlerdir²⁵⁷. Haber-i vâhid bir kişinin rivâyet ettiği haber, haber-i âhâd da, birer kişi tarafından rivâyet edilen haberdur²⁵⁸. Ancak bunlar usul kitaplarında eş anlamlı olarak kullanılırlar²⁵⁹. Bu nedenle biz konuyu işlerken daha çok haber-i vâhid kavramını kullanmaya çalışacağız.

Her ne kadar Haber-i vâhid ilk bakışta bir kişinin haberi gibi algılanmakta ise de, aslında bunda sayının çok önemi yoktur²⁶⁰. Bir kişinin rivâyet ettiği “garib”, iki kişinin rivâyet ettiği “aziz”, üç veya daha fazla kişinin rivâyet ettiği “meşhur” da haber-i vâhid içinde yer alır²⁶¹. Önemli olan husus, bir kişi bile olsa râvinin sika olmasıdır. Râvisi sika olan haber-i vâhid, sahih hadistir ve şöyle tanımlanır: “Âdil ve zâbit olan râvilerin, yine kendileri gibi âdil ve zâbit olan râvilerden muttasıl isnatla rivâyet ettikleri, şâz ve illetten âri hadislerdir”²⁶². Dolayısıyla hadislerin büyük bölümünü tevâtür şartlarını taşımayan âhâd hadisler oluşturur.

Hz. Peygamber’e atfedilen hadislerle ilgili olduğu için özellikle hadisçiler haber-i vâhidin kısımları ve her bir kısmın tanımları hakkında bir

255 Bkz. Sâlih, Muhammed Edib, a.g.e., s. 89; Haseballah, Ali Usûlû’t-Tesrîi’l-İslâmî, Dâaru’l-Maârif, Mısır, 1391/1971, s. 42; Şa’bân, Zekiyyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları UUûlû’l-Fıkh), Çev. Dönmez, İbrahim Kâfi, T.D.V.Y., Ankara 1996, s. 76; Hatib, Muhammed Accâc, Usûlû’l-Hadis Ulûmuhu ve Mustalahuhu, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1409/1989, s. 301.

256 Cevheri, es-Sihâh, II, 440.

257 Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, Kitâbü’l-Kifâye fi İlmi’r-Rivâye, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, s. 16; Cüveynî, el-İrşâd, s. 416; Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 145; Krş. Koyiğit, Talât, Hadis İstılahları, s. 22.

258 Koçyiğit, Talat, a.g.e., a.y.

259 Ertürk, Mustafa, D.İ.A., XIV, 349.

260 Hatib, Muhammed Accâc, Usûlû’l-Hadis Ulûmuhu ve Mustalahuhu, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1409/1989, s. 302.

261 Tehânevî, a.g.e., s. 32-33.

262 Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin, Kavâidü’t-Tahdis min Fünûni Mustalahi’l-Hadis, Tah. Muhammed Behce el-Beytâr, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1407/1987, s. 81; Koçyiğit, Talât, Âhâd Hadislerin Değeri, A.Ü.İ.F.Dergisi, S. XIV, s. 131.

hayli bilgi vermişlerdir. Biz bütün bu detayları ilgili kaynaklara havale ederek, daha çok, bu haberin itikadî konulardaki değeri ve hükmü, bu haberi itikatta delil sayanlar ve saymayanlar meselesi üzerinde duracağız.

A. Haber-i Vâhidin İtikadî Konulardaki Değeri ve Hükmü

Şüphesiz itikadî konular insan hayatında önemli bir yer işgal eder. Bu önemli konuların dayandığı iki temel kaynak vardır. Bunlardan biri Kitap (Kur'an-ı Kerim), diğeri ise Sünnet (hadisler)'tir. Kitab'ın itikattaki yeri ve itikadî konulara birinci derecede mesnet teşkil etmesi hususu, İslâm alimleri tarafından kesinlikle tartışma konusu olmamıştır. İkinci kaynak durumunda olan Sünnet'e gelince, prensipte itikadî konularda mesnet olduğu benimsenmesine karşın, pratikte farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Bu da Sünnet'in veya hadislerin bize kadar ulaşmasından veya rivâyet biçiminden kaynaklanmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi mütevâtir haber veya hadisin itikadî konularda delil olarak kabul edilmesinde hemen hemen bütün İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Haber-i vâhidin bu konularda delil olup olmayacağı ise, ihtilâf konusu olmuştur²⁶³. Bu haberi adı geçen konularda delil sayanlar olduğu gibi, saymayanlar da vardır. Bunları ayrı ayrı ele almaya çalışalım.

a. Haber-i Vâhidi İtikadî Delil Sayanlar

Daha çok usulcülerin ve kelâmcıların ele alıp incelediği itikadî konularda haber-i vâhidin delil sayılıp sayılmıyacağı meselesine hadisçiler de temas etmiş ve bu konudaki görüşlerini açıklamışlardır. Çünkü her ne kadar bazı âlimlerin hadisçilik yönü ağır bassa da, bu durum, onların itikadî konularda söz söyleyemeyecekleri anlamına gelmez. Kaldı ki, hadiste çok ileri derecede olan bazı âlimler, itikadî konularda da belli bir ağırlığa sahiptirler. Meşhur hadis âlimlerinden ve Hanbelî mezhebinin imamı olan Ahmed b. Hanbel'i bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Onun haber-i vâhidle ilgili olarak iki görüşü olduğu nakledilir. Bunlardan biri, haber-i vâhidin bilgi ifade etmediği²⁶⁴, diğeri ise bilgi ifade ettiği şeklindedir²⁶⁵. Şevkânî, Ahmed b. Hanbel'in haber-i vâhidin bizzat bilgi ifade ettiği görüşünde olduğunu nakleder²⁶⁶. Bu da onun haber-i vâhidi itikadî konularda delil saydığını gösterir. Ebu Zehra'nın, İbn Hanbel'in, itikadî konulardan olan kabir azabı, Münker ve Nekir, Havz ve şefaât, muvahhitlerin bir süre azaptan sonra ateşten çıkacaklarına ilişkin haber-i vâhidleri kabul ettiğini söylemesi,

263 Toksarı, Ali, Delil Olma Yönünden Sünnet, Rey Yayıncılık, Kaseri 1994, s. 226-227.

264 Makdisî, a.g.e., I, 260.

265 Âmidî, a.g.e., II, 32; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., 352.

266 Şevkânî, a.g.e., s. I, 48.

Şevkânî'nin bu husustaki tesbitini doğrular niteliktedir²⁶⁷.

Haber-i vâhidin itikadî konularda delil olabileceği görüşünde olan âlimlerden biri de İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir. O, Sünnet yoluyla gelen bütün itikadî meselelerin kabul edilmesi, bu hususta mütevâtir haberle haber-i vâhid arasında fark gözetilmemesi görüşündedir²⁶⁸.

Zâhirî mezhebinin önde gelen âlimlerinden İbn Hazm de, Haber-i vâhidin hem amelde hem de itikatta delil olduğu kanaatını taşır. Çünkü ona göre bir kişinin bir kişiden rivâyeti olarak tanımlanan haber-i vâhid, âdil râvilerin rivâyetiyle Hz. Peygambere kadar ulaşırsa, bununla amel etmek vâcib olduğu gibi, sahih olduğunu bilmek de vâciptir²⁶⁹.

İbn Hazm; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî ve Ebu Süleyman'ın aynı görüşte olduğunu, İbn Hâzibendâz'ın Mâlik b. Enes'ten aynı görüşü rivâyet ettiğini kaydeder. Ona göre adı geçen bu âlimler, haber-i vâhidin hem bilgi hem de amel gerektirdiği görüşündedirler²⁷⁰.

Ebu Zehra, İbn Hazm'ın usul ve furu'da nasların zâhirini esas alıp, itikadî konularda bunları te'vile tâbi tutmadığını; mütevâtir-âhâd ayırımı yapmaksızın Hz. Peygamber'in hadislerini eşit şekilde amelde ve itikatta kullandığını zikreder²⁷¹.

İbn Hazm, Haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini ve dinde hüccet olduğunu isbat sadedinde Hz. Peygamber döneminden birçok örnekler verir²⁷². Kabir azabı, Hz. İsa'nın incecği, Mesih Deccal'ın varlığı ve sıfatları, âhiretteki sırat, havz, şefaât ve Peygamberimizin, ümmetinin büyük günah işleyenlerine şefaât edeceği gibi haber-i vâhid yoluyla rivâyet edilmiş olan sahih hadislerle sâbit itikadla ilgili birçok gaybî meselelere iman etmenin gerekliliğine hükmeder²⁷³.

İbn Abdülber, Mâlikî âlimlerinin âdil râvinin rivâyet ettiği haber-i vâhidin hem bilgi hem de amel gerektirmesi hususunda farklı görüşler ileri sürdüklerini, ancak çoğunluğun görüşünün bilgi değil amel gerektirdiği yönünde olduğunu kaydeder. Kendisinin de bilgi değil amel gerektirdiği görüşünde olduğunu söyleyen İbn Abdülber, hadisçilerin âdil râvinin rivâyet ettiği haber-i vâhidi hem şer'î hem de itikadî konularda delil saydıklarını belirtir²⁷⁴.

267 Ebu Zehra, Muhammed, İbn Hanbel Hayakuhu ve Asruh-Ârâuhu ve Fıkhu, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 226.

268 Ebu Zehra, Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, I, 165.

269 İbn Hazm, el-İhkâm, I, 97.

270 İbn Hazm, a.g.e., I, 97-98, 107.

271 Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 181.

272 Bu delillerle ilgili geniş bilgi için bkz. el-İhkâm, I, 98 vd.

273 Bkz. Ebu Zehra, a.g.e., a.y.

274 İbn Abdülber, Ebu Omar Yusuf b. Abdullah, et-Temhid, Tah. Mustafa b. Ahmed el-

Bu duruma göre İbn Hazm'ın haber-i vâhidle ilgili görüşü, İmam Mâlik'le bazı mâlikî âlimlerinin görüşlerine benzemektedir. Aradaki fark, Mâlikî âlimlerinin karine şartı koşmasıdır²⁷⁵.

İbn Hazm'ın güvenilir yolla Hz. Peygamber'den bize kadar intikal eden haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği ve bu tür haberde yalan veya vehmin söz konusu olamayacağı görüşünü ve dolayısıyla dinî ve itikadî konularda delil sayılacağını savunmasının temelinde onun bu tür haberi vahiy olarak kabul etmesi yatmaktadır. O, sahihliği kesin olan hadisin vahiy olduğunu, tıpkı Kur'an gibi onun da Allah tarafından korunduğunu söyler²⁷⁶.

İbnü'n-Neccâr, İbn Abdülberr'in itikatta haber-i vâhidle amel edileceğini söylediğini nakleder²⁷⁷.

Genelde Hanbelî mezhebinin görüşlerini benimseyen ve müteahhir selefiyyenin temsilcisi sayılan İbn Teymiyye, haber-i vâhidin itikadî konularda delil olacağını savunur. Ona göre eğer haber-i vâhid, tasdik ve amel yönünden ümmet tarafından kabul ile karşılanmış yani sahih olduğu kesinleşmiş ise, İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu haberin bilgi ifade ettiği ve dinde delil teşkil ettiği üzerinde ittifak etmiştir. Bunu Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup fıkıh usûlü âlimlerinin tesbiti olarak değerlendiren İbn Teymiyye, sadece müteahhirinden az bir grubun bu konuda bir kısım kelâmcılara uyarak bunu inkâr ettiğini, fakat kelâmcıların çoğunluğunun fikhçılara muvafakat ettiğini, hadisçilerin ve selefın de bu görüşte olduğunu, Ebu İshak, İbn Fûrek gibi Çoğu Eş'arî âlimlerinin aynı görüşü paylaştığını belirtir. Ona göre Bâkılânî, haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini ve itikatta delil olduğunu inkâr etmiş; Cüveynî, Gazâlî, İbn Akil, İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Hatib, Âmidî ve vb. âlimler, Bâkılânî'nin izinden gitmişlerdir²⁷⁸.

İbn Teymiyye'nin Haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği ve itikadî konuların her meselesinde delil sayılacağı hususunda ısrar etmesi, onun hadis otoritelerinin değerlendirmelerini dikkate almasından kaynaklanmaktadır. Çünkü –yukarıda belirtildiği üzere– ümmet tarafından kabul ile karşılanan haber-i vâhidler, sahih olduğu kesinlik arzemiş hadislerdir. Dolayısıyla bu tür haber veya hadisler, mânâca mütevâtir sayılırlar. Nitekim Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde yer alan hadislerin çoğunu hadis uzmanları kabul ve tasdik ile karşılamış ve sahihliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Eş'arî âlimleri de bu ittifak içerisinde yer almışlardır.

Alevi- Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, 1387/1967, I, 7-8.

275 Bkz. Yefüt, Sâlim, İbn Hazm ve'l -Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs, Mağrib 1986, s. 131-132.

276 Bkz. Yefüt, Sâlim, a.g.e., s. 132.

277 İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 352.

278 İbn Teymiyye, Mecmu'u Fetâvâ, Kahire 1404, XIII, 351.

Fakihlerin ahkâmıla ilgili icma'ları hatadan korunduğu gibi, hadisçilerin bu ittifakları da hatadan korunmuştur. Onlardan biri hata etse bile, ittifakları hatadan korunduğu için haberleri bilgi ifade eder²⁷⁹.

Nakil-akıl işbirliğine önem veren İbn Teymiyye'ye göre sahih olduğu kesinlik arzeden hiç bir haber-i vâhid akılla çelişmez. Eğer aralarında herhangi bir çelişki söz konusu olursa, o takdirde sahih olan haber-i vâhide itibar edilir ve aklî bilginin doğruluğu tartışılır. Bununla beraber apaçık aklî ilkelere aykırı bilgiler içeren haber söz konusu olursa, bu, haberin uydurma olduğunu ortaya koyar²⁸⁰.

İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kayyum el-Cevziyye de haber-i vâhidin itikatta delil olduğu görüşünü benimser. O, itikadî konularla ilgili haberlerin âhâd da olsa âyetlere uygun ve onların tefsiri mâhiyetinde olduğunu belirttikten sonra, şefaât, istihâre, gazap, teklim, rû'yet, tecelli, vech vb. şeylerin hadislerde sâbit ve Kur'an âyetlerine uygun inançlar olduğunu kaydeder²⁸¹.

Şia'nın İmâmiyye kolu, mâsum imamlardan birinin rivâyet etmiş olduğu haber-i vâhidi ittifakla hüccet olarak kabul eder. Onlara göre imamın bizzat kendi sözü hüccettir. Bu durumda Hz. Peygamberden rivâyet etmiş olduğu sözü ise daha çok önem arzeder ve hüccetliği daha fazla kabule lâayk olur. Bu haber kesin bilgi ifade eder²⁸².

Haberi mâsum imam rivâyet etmeyip âhâd yoluyla ondan veya Hz. Peygamberden rivâyet edilmiş olsa, Şerif el-Murtaza ve bazı mütekaddim İmâmîlere göre Hz. Peygambere veya mâsum imama nisbetine delâlet edecek her hangi bir karine olmadığı takdirde kabul edilmez. Çünkü bu tür haber kesin bilgi ifade etmez ve dolayısıyla hüccet olamaz. Ancak İmâmiyye'nin çoğunluğu bu görüşü benimsememiştir. Onlara göre haberi kesinlik derecesine çıkaracak karinelerin olup olmaması önemli değildir. Önemli olan muhakkik bir grubun icmâdır²⁸³.

Muâsır seleflerden Cemâleddin el-Kâsimî²⁸⁴, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır²⁸⁵ ve Sûriyeli müelliflerden Nâsiruddîn el-Elbânî²⁸⁶ de haber-i

279 İbn Teymiyye, a.g.e., XIII, 352; XVIII, 48-49, 70; XX, 257.

280 İbn Teymiyye, Der'ü Teâruzu'l-Aklî ve'n-Nakl, I, 148, 175, 195, 196 (Yavuz, Yusuf Şevki, D.İ.A., XIV, 354-355'ten naklen).

281 İbn Kayyum el-Cevziyye, es-Savâik el-Münezzele, II, 334 (Koçkuzu, A. Osman, Rivâyet İlimlerinde Haber-i vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, s. 143'ten naklen).

282 Bkz. Ebu Zehre, el-İmâmü's-Sâdık, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 374.

283 Bkz. Ebu Zehre, a.g.e., s. 374-376.

284 Kâsimî, Cemâlüddin, Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile, s. 49-50 (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 355'ten naklen).

285 Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353.

vâhidin itikadî konularda delil sayılacağını savunanlar arasında yer alırlar.

b. Haber-i vâhidi İtikadî Konularda Delil Saymayanlar

Hız. Peygamber dönemindeki uygulamalara baktığımız zaman, o dönemde birisi bir haber getirdiğinde o kişinin güvenilir olup olmadığına bakılır, ona göre haberi kabul veya reddedilirdi. “Ey iman edenler, herhangi bir fâsık size bir haber getirecek olursa, onu iyice tahkik edin, doğruluğunu araştırın”²⁸⁷ âyeti de haberin araştırılmasının zarureti ortaya koyuyordu. Bu da bize âdil olmak kaydıyla bir kişinin haberinin geçerli olduğunu ve tevâtür şartının aranmadığını gösterir.

Sahabe döneminde haber-i vâhidin kabul veya reddiyle ilgili bazı farklı uygulamaların olduğu, haber getiren kişide güvenilirlik, haberin hatalı olduğuna dâir karinenin olmaması ve bir de haberin, kendisinden daha güvenilir bir habere ters düşmemesi gibi şartların arandığı görülür. Yer yer şâhit ve yemine başvurulmuş ise de bu dönemde tevâtür şartına rastlanmamaktadır²⁸⁸.

Sahabe döneminden sonra hadis uydurma faaliyetleri baş göstermiş, ortaya çıkan kelâmî ve fikhî çeşitli fırkalar, kendi görüşlerini bu hadislerle destekleme gayreti içerisine düşmüşlerdir²⁸⁹. Bu da bazı Ehl-i Sünnet âlimlerini haber-i vâhidin itikadî konularda delil olamayacağı görüşüne götürmüştür. Bunda güdülen esas hedef, İslâm akidesine yabancı unsurların girmesini önlemektir. Ancak burada yapılması gereken şey, hadislerin sahihini sahih olmayandan ayırmak iken işin kolayına kaçılarak kesin bilgi ifade etmediği gerekçesiyle haber-i vâhidin itikatta delil olamayacağı görüşü benimsenmiştir²⁹⁰.

Her ne kadar bazıları haber-i vâhidin itikadî konularda delil olamayacağını ileri sürenlerin başında Serahsî’yi gösteriyor ise de²⁹¹, aslında o, bu görüşü ilk ortaya atan değildir. Bu görüşün ilk ortaya atılışı, I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru itikadî mezheplerin zuhuru ve II. (VII.) yüzyılın ilk yarısında fikhın tedvin edilmesiyle başlar. Ali sâmi en-Neşşâr’ın bildirdiğine göre Ebu Hilâl el-Askerî, Vâsıl b. Atâ’nın hakikatın dört şeyle bilinebileceğini söylediğini kaydeder. Bunlar, Kitap, üzerinde icmâ edilen haber, aklın hücceti ve ümmetin icmâdır. Haberlerin geliş keyfiyetini, doğruluğunu ve yanlışlığını

286 Toksarı, Ali, a.g.e., s. 227.

287 Hucurât, 6.

288 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ertük, Mustafa, D.İ.A., XIV, 349 vd.

289 Bkz. Sîbâî, Mustafa, es-Sünnetü ve mekânâtühâ fi’t-Teşrîi’l-İslâmî, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, 1396/1976, s. 87.

290 Toksarı, Ali, a.g.e., s. 230.

291 Bkz. Koçkuzu, A. Osman, a.g.e., s. 144; Toksarı, Ali, a.g.e., s. 231.

ilk öğreten, haaberi âm (mütevâtir) ve hâs (haber-i vâhid) olmak üzere ikiye ayıran da Vâsıldır²⁹². Ona göre üzerinde icmâ edilen haber mütevâtir haber (âm), icmâ edilmeyen haber de haber-i vâhiddir (hâs)²⁹³. Bu durumda Vâsıl'a göre haber-i vâhid, hakikatın kendisiyle bilinebileceği dört şeyden biri değildir. Yani Vâsıl haber-i vâhidi daha baştan reddetmektedir.

Bu durumda karşımıza haber-i vâhidle itikadî konularda amel edilemeyeceğini ileri sürenlerle haber-i vâhidle hiç amel edilemeyeceğini iddiâ edenler olmak üzere iki grup çıkmaktadır.

Kaynakların bize bildirdiğine göre Hâricîler haber-i vâhidi reddederler. Buna gerekçe olarak a) bazı haber-i vâhidlerin Kur'ana aykırı hükümler taşıdığını, b) Hz. Peygambere nisbet edilen âhâd haberlerin sahâbe tarafından aynı lâfızlarla nakledilmediği görüşünü ileri sürerler. Onlara göre recm, Kur'ana aykırıdır. Eğer recm meşru olsaydı, haber-i vâhidle değil de mütevâtir haberle gelirdi²⁹⁴.

Hâricîlerden Necedât fırkasının sırf haber-i vâhidle geldi diye içki cezasını, bir kısım Hâricîlerin mestlere meshetmeyi, rû'yetullah'ı, havzu, şefaati ve kabir azabını inkâr ettikleri görülür²⁹⁵.

Haber-i vâhidi reddeden bir başka grup da Râfîzîlerdir²⁹⁶. Sahabenin Kur'an âyetlerinden bazılarını değiştirdikleri ve tahrif ettikleri iddiâsıyla günümüzde Kur'an ve Sünnet'in delil olamayacağını ileri sürerler. Bağdâdî bu görüşlerinden dolayı Ehl-i Sünnet'in onları tekfir ettiğini kaydeder²⁹⁷.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl, hakikatın ortaya çıkmasında haber-i vâhidin hiç bir rolünün olmamasından dolayı onu reddeder. Vâsıl'ın çağdaşı ve öğrencisi olan, Vâsıl'dan sonra Mu'tezile'nin ikinci kurucusu konumunda bulunan Amr b. Ubeyd²⁹⁸, haber-i vâhidin bilgi kaynağı olamayacağını savunur²⁹⁹.

Haber-i vâhidi temelde reddedenlerden biri de yine Mu'tezilenin önde gelen âlimlerinden Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'tır. O, mütevâtir haberde mü'min ve kâfir ayırımı yapmaksızın her ikisinin de haberini kabul ederken, haber-i

292 Neşşâr, Ali sâmi, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm, Dâru'l-Maârif, Kahire 1981, I, 395.

293 Ertürk, Mustafa, D.İ.A., XIV, 350.

294 Râzî, el-Mâhsul, II/1, s. 482-501 (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

295 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Firak, s. 327.

296 Cüveynî, el-Burhân, I, 600-601.

297 Bağdâdî, a.g.e., a.y.

298 Bkz. Neşşâr, a.g.e., I, 399.

299 Menâî, Âişe Yusuf, Usûlü'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye, (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

vâhid olduğu için dinî konularda âdil mü'minin haberini reddeder³⁰⁰. el-İntisâr adlı eserinin bir yerinde de "biz âdil bir kişinin haberinin bilgi ifade etmediğini söylüyoruz" der³⁰¹.

Bağdâdî, Hayyât'ın haber-i vâhidi inkâr ettiğini tasdik sadedinde şöyle der: "Hayyât, kader ve mâdumlar hakkındaki sapıklığının yanında, haber-i vâhidler hakkındaki delilleri de inkâr eden birisidir. O, bu inkârıyla şer'î hükümlerin çoğunu inkâr etmeyi hedeflemiştir. Çünkü fıkıhın farzlarının çoğunluğu, haber-i vâhidler üzerine kurulmuştur"³⁰². Bununla beraber çeşitli şartlar ileri sürmek sûretiyle haber-i vâhidin bilgi kaynağı olacağını benimseyen Mu'tezile âlimleri de vardır. İlk Mu'tezile filozofu³⁰³ olarak bilinen Ebu'l-Huzeyl el-Allâf bunlardan biridir. Bağdâdî, onun görüşlerini şöyle dile getirir:

"Gözle görülmesi veya kulakla işitilmesi mümkün olmayan geçmiş peygamberlerin mu'cizelerinin haber yoluyla bilinmesi, aralarında cennet ehlinden bir veya daha fazla kimselerin de bulunduğu en az yirmi kişinin rivâyet etmesi halinde mümkün olur. Aralarında cennet ehlinden bir kimse bulunmazsa kâfir ve fâsık olanların haberleri, sayıları yalan üzerinde birleşmelerini mümkün kılmayacak mütevâtir derecesine bâliğ olsa bile hüccet olarak kullanılamaz. Sayıları dört kişinin altında olanların haberleri hiç bir hüküm ifade etmez. Dörtle yirmi arasında olurlarsa, haberleri bilgi ifade edebilir. Fakat bu kesin değildir. Yirmi kişi oldukları ve aralarında cennet ehlinden de bir kişi bulunduğu zaman haberin bilgi ifade edeceğine şüphe yoktur"³⁰⁴.

Allâf ileri koymuş olduğu bu şartlarla sanki muhali talep etmektedir. Çünkü kimin cennet ehlinden olup olmadığını ancak Allah bilir. Bu bilinmediğine göre bu şartlarla ele alınan bir haberin değil itikadî konularda, şer'î hükümlerde bile delil olabilmesi âdetâ imkânsızdır. Bağdâdî'nin açıklamasına göre bu şartlarla Allâf, şer'î delillerin hükümlerinin işlemez hale gelmesini istemektedir. Cennet ehlinden kasdı ise, i'tizâlde, kader konusunda ve Allah'ın makdûrâtının yok olacağı görüşünde kendisi gibi düşünenlerdir. Çünkü ona göre bu görüşleri benimsemiyenler mü'min olmadıkları gibi cennet ehlinden de değildir³⁰⁵.

Mütevâtir haber konusunda değiştiğimiz üzere Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm, karineli haber-i vâhidin bilgi ifade edeceğini belirtir. Buna, ağır

300 Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, a.g.e., s. 98.

301 Hayyât, a.g.e., s. 120.

302 Bağdâdî, a.g.e., s. 180.

303 Bkz. Neşşâr, a.g.e., 399, 443.

304 Bkz. Bağdâdî, a.g.e., s. 128. Krş. Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353.

305 Bağdâdî, a.g.e., s. 128.

hasta olduğu bilinen birisinin haber-i vâhid yoluyla ölüm haberi geldiğinde cenaze hazırlıkları da görülüyorsa, bu haberin kesin bilgi ifade edeceğini örnek verir³⁰⁶. Bununla beraber Nazzâm, akla aykırı bulduğu için bazı haberleri reddeder. Cennetten beyaz taş olarak gelen ve müşriklerin günahları nedeniyle siyahlaştığı söylenen Hacerülesved'le ilgili rivâyet, Nazzâm'ın reddettiği haberler arasında yer alır. Eğer bu haber doğru olsaydı, mü'minlerin itaatlerinden sonra beyazlaşması gerekirdi³⁰⁷. Ayın ikiye ayrılması mu'cizesi de Nazzâm'ın reddettiği âhâd haberlerdendir. Çünkü bu kadar önemli bir olayın tevâtür yoluyla gelmesi daha uygun olurdu³⁰⁸.

306 Kâdî Abdülcebâr, el-Muğni, XV, 392 (Yavuz, Yusuf Şevki, T.D.İ.V.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

307 Bkz. Râzî, el-Mahsûl, II, 160.

308 Bkz. Râzî, a.g.e., II, 162. Daha önce ayın ikiye ayrılması, lâfzî mütevâtire verilen örnekler içerisinde zikredilmişti. Sahihliği kesin olan haber-i vâhidlere örnek olarak zikredildiği de görüldü. Kanaatıma göre haber-i vâhid olmakla birlikte çok sayıda sahabenin rivâyet etmesinden dolayı bazı muhaddisler onu mütevâtir derecesinde kabul etmişler ve bu nedenle mütevâtir haberin örnekleri içerisinde ona da yer vermişlerdir. Bel ki de bir yönüyle mütevâtir olarak kabul edilen bu tür haberleri reddettiği için –daha önce belirtildiği gibi- Bağdâdî, Nazzâm'ın tekfir edildiğini ileri sürmüştür. Bağdâdî'nin zikretmiş olduğu tekfir meselesini daha önce belirttik. Bu arada Nazzâm'ın rivâyet açısından sahabeyi nasıl değerlendirdiğini, onların da diğer râviler gibi yalan üzerinde ittifak edebileceği görüşünde olduğunu açıkladık. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus daha var. O da Nazzâm'ın sırf akla aykırılık nedeniyle ayın ikiye ayrılma olayını reddetmesidir. Oysa Mu'tezile âlimlerinin hemen hemen tamamının bu olayı kabul ettikleri görüldü. Hatta Hasan el-Basrî, Halimî, Mâverî ve Kuşeyrî gibi bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, "Kıyamet saati yaklaştı, ay bölündü" (Kamer, 1) âyetine dayanarak ayın ikiye ayrılmasını kıyamet gününde vuku bulacağı şeklinde yorumlarken, Mu'tezile'nin büyük müfessiri Zemahşerî bu olayın Hz. Peygamberin apaçık mu'cizelerinden biri olduğunu belirtir. Enes (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İbn Mes'ûd (r.a.) gibi sahabilerden rivâyet edildiğini söyledikten sonra "ama o müşrikler her ne zaman bir mu'cize görseler sırtlarını döner, "bu kuvvetli ve devamlı bir büyüdür" derler" (Kamer, 2) âyetini delil göstererek kıyamet gününde vuku bulacağı görüşünde olanlara bu âyetin yeterli cevabı verdiğini ifade eder. Ayrıca Buhârî'nin Sahihî'inde bu olayla ilgili hadisler vardır. Karineli haber konusunda Nazzâm'ın görüşünü paylaşan Cüveynî, ayın bölünmesi olayını kabul eder ve "şöyle demek mümkündür. Ayın bölünmesi, gece meydana gelen bir mu'cizedir. Muhtemelen halk uyurken cereyan etmiştir. Evlerinde uyanık olanlar da ayı gözetlememiş olabilirler" yorumunu getirir. O halde sırf akla aykırı olduğu gerekçesiyle Nazzâm'ın bu olayı reddetmesi, en az onun kadar rasyonalist olan diğer Mu'tezile âlimlerinin ve kitaplarında bu olaya yer veren binlerce Ehl-i Sünnet âliminin kabulü karşısında çok fazla bir değer arzetmemektedir. Eğer Nazzâm bu olayı akla aykırı bulmayıp da bazılarının yaptığı gibi âyeti esas alarak kıyamet gününde vuku bulacağını ileri sürseydi, kanaatimce daha makul bir görüş sergilemiş olurdu. (Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İsbehânî, Ebu Naim, Delâilü'n-Nübüvve, Tah. Muhammed Revvâs Kal'acî- Abdülber Abbâs, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986, I, 279-281; Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, Delâilü'n-Nübüvve, Tah. Abdülmu'ti

Ebu Ali el-Cübbâî haber-i vâhidi şartlı olarak kabul eden Mu'tezile âlimlerindendirler. Ebu Ali bu hususta şöyle der: "Haber, eğer dindar tek kişi tarafından rivâyet edilmişse, kendisi gibi başka bir âdilin, Kur'anın ve benzeri bir haberin zâhirine muhâlif olmayan haberi ona eklenip onu kuvvetlendirmedikçe, sahâbe arasında şöhrati yaygın olmadıkça, veya sahâbeden bir kısmı onunla amel etmedikçe kabul edilmez"³⁰⁹.

Haber-i vâhidi bazı şartlarla kabul eden Mu'tezile âlimlerinden biri de Kâdî Abdülcebbâr'dır. Ona göre belirli şartları taşıyan haber-i vâhidle şer'î konularda amel edilebilir. İtikadî konularda ise, kesinlikle delil sayılmaz. Bu konularda delil sayılabilmesi için akla, Kitap ve sahih Sünnet'e aykırı olmaması gerekir. Eğer aklın hüccetlerine uygun olmazsa reddedilir ve Peygamber'in (s.a.v.) böyle bir hadis söylemediğine hükmedilir. Şâyet söylemiş ise ve te'vile de ihtimali yok ise, o takdirde bunu başkasından nakeltme yoluyla söylediği anlaşılır. Fakat te'vile ihtimali var ise, mutlaka te'vil edilmelidir³¹⁰.

Görüldüğü gibi Abdülcebbâr haber-i vâhidle amel etmeyi câiz görmektedir. ancak mütevâtir gibi bilgi ifade ettiğini söylemez. Muâsır Bağdâdî'yi andırır şekilde isnadın sahihliğinin yanında haberin aklî ölçülere uygun olmasını şart koşar³¹¹. Eğer haber akla uygun değil ise tevil edilir. O da mümkün değilse o takdirde haber reddedilir³¹². Ancak Abdülcebbâr'ın aklı gereğinden fazla ön plânda tutmaması -ki bu Mu'tezile'nin temelde benimsediği bir husustur- ve aşırı bir şekilde te'vilde ısrarcı olması, daha önceden tesbit ettikleri ilkelerine aykırı düştüğünde sahihlikleri sâbit hadisleri bile reddebileceğini gösterir. Bu da belirşartları taşıyan haber-i vâhidin itikadî konularda delil sayılması görüşünün çok inandırıcı olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla karineli haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini ve delil sayılabileceğini ileri süren Nazzâm dışındaki Mu'tezile âlimlerinin haber-i vâhidin bilgi veya amel gerektireceği şeklindeki görüşlerinin pratikte şer'î konulara münhasır olduğu anlaşılır. Zannî bilgi ifade ettiği için itikadî konularda haber-i vâhidin

Kal'acî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Dâru'd-Deyyân li't-Türâs, Beyrut 1408/1988, II, 262-269; Cüveynî, el-Burhân, I, 592-593; Zemahşerî, Mahmud b. Omar, el-Keşşâf, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, IV, 35-36; Râzî, el-Mahsûl, II, 162; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, XVII, 82-83).

309 Bkz. San'ânî, Muhammed b. İsmail, Tavdihu'l-Efkâr limeânî tenkîhi'l-Enzâr, Neşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1366/1947, I, 20.

310 Kâdî Abdülcebbâr, el-Usûlü'l-Hamse, s. 769-770; Tabakâtü'l-Mu'tezile, Tah. Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1393/1974, s. 194.

311 Bkz. Zîne, Hüsnî, el-Aklü İnde'l-Mu'tezile, Dâru'l-Âfâk el-Cedide, Beyrut 1978, s. 119.

312 Bağdâdî ile Abdülcebbâr'ın bu husustaki görüşleri tamamen aynıdır. (Bağdâdî, Usûlü'd-Din, s. 12,22-23).

delil sayılamıyacağı genelde benimsenen bir görüştür.

İmâmîyye Şiasından Şerif el-Murtaza ve mütekaddim İmâmîlere göre Hz. Peygambere veya mâsum imama nisbetine delâlet edecek her hangi bir karine olmadığı takdirde haber-i vâhid kabul edilmez. Çünkü bu tür haber kesin bilgi ifade etmez ve dolayısıyla hüccet olamaz³¹³.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin haber-i vâhidle ilgili görüşlerine gelince, cumhura göre bu haber zannî bilgi ifade eder. Bu nedenle şer'î konularda amel gerektirmesine karşın ekseriyetin görüşüne göre itikatta delil olmaz.

Mâtürâdî'ye göre haber-i vâhid, mütevâtir haber derecesine ulaşamamış haberdur. Bu nedenle bilgi ifade etmez fakat onunla amel edilir. Mâtürâdî, bu tür haberin râvilerinin durumlarının incelenmesini, Kitap ve Sünnet'te yer alan kesin delillerle karşılaştırılıp, onlarla uyuyup uyuşmadığını tesbitten sonra kabul veya terk edilmesini söyler. Ona göre bu tür haberle amel edilmesi, kıyas ve ihtihadın uygulandığı ameli bilgide olmalıdır³¹⁴.

Hanefî âlimlerinden Serahsî, haber-i vâhidle ilgili üç görüşten söz eder. Bunlardan birincisine göre âdil râvinin haberi dinî konularda hüccettir, ancak onunla yakînî bilgi oluşmaz. Sözüne itimat edilmeyen bazı kimselerin ileri sürdüğü ikinci görüşe göre haber-i vâhid kesinlikle dinde hüccet değildir. Bazı hadisçilerin benimsemiş olduğu üçüncü bir görüş daha vardır ki, bu da, haber-i vâhidle yakînî bilgi gerçekleşmediği yönündedir³¹⁵. "Râvinin yanlışla ihtimalinden dolayı haber-i vâhid bilgi ifade etmez"³¹⁶ ve "Haber-i vâhid, Resûlullah'ın (s.a.v.) sözü olması itibâriyle hüccettir ve O'nun sözü kesin bilgi ifade eden delildir. Fakat nakildeki şüpheden dolayı bu haberle bilgi gerçekleşmez"³¹⁷ diyen Serahsî'nin birinci görüşü benimsediği görülür. Yani ona göre haber-i vâhid bilgi ifade etmez fakat şer'î hükümlerde onunla amel edilir. Amel edilmesinin nedeni, râviye olan hüsn-i zandan ve adâletinin ortaya çıkmasıyla doğruluk yönünün ağır basmasından dolayıdır³¹⁸.

Nesefî, kabir azabı, Münker ve Nekir'in soru sorması gibi âhiretle alâkalı haber-i vâhidlerin ümmetin çoğunluğunun kabul etmesi, meşhur ve müstefiz derecesine ulaşması nedeniyle istidlâlî bilgi ifade edeceğini belirtir³¹⁹.

Hanefî âlimlerinden Pezdevî³²⁰, Habbâzî³²¹, Abdülaziz el-Buhârî³²²,

313 Bkz. Ebu Zehre, a.g.e., s. 374-375.

314 Mâtürâdî, a.g.e., s. 9. Ayrıca bakz. Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 67.

315 Serahsî, a.g.e., I, 321.

316 Serahsî, a.g.e., I, 112.

317 Serahsî, a.g.e., I, 298.

318 Serahsî, a.g.e., I, 112.

319 Nesefî, Tabsıratü'l-Edille, II, 763.

320 Pezdevî, a.g.e., II, 690.

321 Habbâzî, a.g.e., s. 194, 213.

Cürcânî³²³, İbnü'l-Melik³²⁴, İbn Nüceym³²⁵ ve son dönem âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı³²⁶, haber-i vâhidin galip zan ifade ettiği, belirli şartları taşıyan bu tür haberin şer'i meselelerde delil olacağı görüşündedirler. Zan ifade etmesi nedeniyle itikadî konularda delil sayılmıyacağı ittifak konusudur. Nitekim İzmirli bu hususta şöyle der: "Bâb-ı akaidde zan muteber olmadığından nakl-i âhâd orada delil olmaz"³²⁷.

Eş'ariyye âlimlerinin haber-i vâhidle ilgili görüşleri Mâtürîdiyye'ninkine çok yakındır. Ancak mezhebin imamı Ebu'l-Hasan'ın görüşleri hakkında farklı değerlendirmelerin olması, dikkatimi çeken bir husus olmuştur. Bilindiği üzere daha önce Ebu Zehra'nın "Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye" adlı eserinden naklen³²⁸ Eş'arî'yi haber-i vâhidi itikatta delil sayanlar arasında zikretmiştik. Oysa Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, İbn Fûrek'in "Mücerredü'l-Makalât" adlı eserine³²⁹ dayanarak farklı bir sonuca varmıştır³³⁰. O sonuç da Eş'arî'nin haber-i vâhidin ameli konularda kesin delil olarak kabul edilmesi gerektiğini söylediği halde akaid alanındaki değerine temas etmemesidir. Sayın Yavuz'un bu tesbiti doğrudur. Yani İbn Fûrek'e göre Eş'arî, Sünnet'le ilgili görüşlerini belirtirken mütevâtir hadisi açıkladıktan sonra haber-i vâhidin tanımını yapmış ve ameli konularda kesin delil olabileceğini söylemiş, ancak itikadî konulardaki değerine değinmemiştir. Sayın Yavuz'un "bununla birlikte onun kelâmî görüşlerini ihtivâ eden e-Lüma' adlı eserinde itikadî meseleleri âhâd haberlerle delillendirmedeği görülmektedir" şeklindeki ifadesi, yukarıdaki tesbitini güçlendirmektedir. Ancak bunun ardından "her ne kadar Ehl-i Sünnet'e intisap ettiği ilk yıllarda kaleme aldığı el-İbâne adlı eserlerinde bazı âhâd haberleri kullanmışsa da bunları ilgili konudaki âyetleri teyit edici mâhiyette zikretmiş olup itikadî esasları tek başına haber-i vâhide dayandırmamıştır" demesi, yukarıdaki tesbitini az da olsa zayıflatıcı bir durum arz etmektedir. Çünkü ilgili konulardaki âyetleri teyit etme düşüncesiyle de olsa, Eş'arî'nin, itikatta delil sayılmıyacak haber-i vâhidleri itikadî konularda kullanması doğru olmaz. O halde çözüm nedir?

Benim kanaatıma göre Ebu Zehra, Eş'arî'nin "el-İbâne"sindeki haber-i vâhidleri dikkate alarak onun mütevâtirle âhâd arasında fark gözetmediği

322 Buhârî, a.g.e., II, 690.

323 Cürcânî, et-Ta'rifât, s. 97.

324 İbnü'l-Melik, a.g.a, II, 620.

325 İbn Nüceym, a.g.e., II, 78.

326 İzmirli, a.g.e., s. 17, 34.

327 İzmirli, a.g.e., s. 17.

328 Ebu Zehra, Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, I, 165.

329 İbn Fûrek, a.g.e., s. 23.

330 Bkz. Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A. XIV, 353.

sonucuna varmıştır. Meseleyi bu yönden ele aldığımızda bu tesbit, sayın Yavuz'un tesbitinden daha isabetli gibi görünmektedir. Ancak Eş'arî'nin "el-İbâne"yi Mu'tezile'den ayrıldıktan yani Ehl-i Sünnet'e intisap ettikten hemen sonra yazması ve bu arada Ahmed b. Hanbel'in tesirinde kalmış bulunması dikkate alındığında, onun, adı geçen eserinde delil olarak kullandığı haber-i vâhidleri, konuyla ilgili âyetleri teyit etme maksadının ötesinde, sahihliği kesinleşmiş bu tür haberlerin İtikatta da kullanılmasının gerekliliği düşüncesinden kaynaklanmış olmasıdır.

Ancak Eş'arî'nin daha sonraki eserlerine bakıldığında –sayın Yavuz'un da ifade ettiği gibi- onun itikadî konularda haber-i vâhidlere yer vermediği görülmektedir. Bu durum onun Selefi düşünceden vaz geçtiğini gösterir ki, bu da sonuç itibariyle sayın Yavuz'un tesbitinin daha isabetli olduğunu ortaya koyar.

Eş'arî âlimlerinden Bâkılânî³³¹, İbn Fûrek³³², Bağdâdî³³³, Cüveynî³³⁴ ve Taftâzânî³³⁵, tıpkı Mâtürîdî'de görüldüğü gibi belirli şartları taşıyan haber-i vâhidin bilgi değil ameli gerektirdiği görüşündedirler. Aralarındaki fark, bazılarının, ileri sürdükleri şartların farklılığından veya ilâve şartlardan ibarettir. Meselâ Mâtürîdî'nin haber-i vâhid için koşmuş olduğu şartlarla Bâkılânî'nin koşmuş olduğu şartlar hemen hemen aynıdır. Her ikisi de râvilerin incelenmesini ve nasların kesin delilleriyle uyuşup uyuşmadığının tesbitinin yapılmasını ileri sürerler³³⁶. Bağdâdî bunlara haberin akla aykırı bilgiler taşımasını, akla aykırı olması durumunda tevîl edilmesi gerektiğini ilâve eder. Ona göre tevîl imkânı yoksa haber reddedilir³³⁷. Cüveynî'nin de bunlara benzer şartlar ileri sürdüğü görülür. O, anılan şartlara ümmetin haberi kabulle karşılaşmasını da katar³³⁸. Hepsinin ittifak ettiği husus, bütün bu şartlarla beraber haber-i vâhidin zan ifade ettiği için itikatta delil sayılmamasıdır. Meselâ İbn Fûrek galip zan ifade etmesiyle birlikte bu haberin itikadî konularda kesin delil olamayacağını açık bir şekilde belirtir³³⁹.

Haber-i vâhidin itikadî ve özellikle ulûhiyetle ilgili konularda kesin delil olamayacağını dile getiren bir başka Eş'arî âlimi Fahreddin er-Râzî'dir. Bu konuda Râzî oldukça bir kaç yönden ele aldığı güçlü deliller serdedir. Biz bunları şöyle özetleyebiliriz:

331 Bâkılânî, a.g.e., s. 441-442.

332 İbn Fûrek, Müşkilü'l-Hadis, s. 12 (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

333 Bağdâdî, el-Fark, s. 325; Usûlü'd-Din, s. 12, 22.

334 Cüveynî, el-İrşâd, s. 416-417.

335 Taftâzânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, s. 66.

336 Mâtürîdî, a.g.e., s. 9; Bâkılânî, a.g.e., s. 442.

337 Bağdâdî, el-Fark, s. 325; Usûlü'd-Din, s. 22-23.

338 Cüveynî, a.g.e., s. 416-417.

339 İbn Fûrek, a.g.e., s. 12 (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

1. Haber-i vâhid zan ifade eder. Ulûhiyetle ilgili konularda zanna tutunmak câiz değildir. Allah Kur'an'da zannın hakikat karşısında hiç bir şey ifade etmediğini bildirmiştir³⁴⁰.

2. Râvilerin en önemlileri sahabe neslidir. Hadisçilerden öğrendiğimize göre onlardan bazıları birbirlerini eleştirmiş, birbirlerine gereksiz şeyler nisbet etmişlerdir. Bu durumda eleştiren olduğu gibi eleştirilen de var demektir. Her ne kadar Kur'an sahabeyi övüyorsa da bu genel bir övgüdür. Bu, onların doğrulukları hakkında zan ifade eder. Bu nedenle biz onların fıkıhla ilgili rivâyetlerini kabul ederiz. Ulûhiyetle ilgili konularda ise, onlardan gelen haber-i vâhidleri kabul etmemiz mümkün değildir.

3. Mülhitlerden bir grup, Hz. Peygambere âit olmayan hadisler uydurmuşlar ve bunları bazı hadisçilere kabul ettirmişlerdir. Bu hadisler içerisinde ulûhiyete aykırı şeylerin bulunması ne kadar çirkindir!

4. Muhaddisler, çeşitli itikadî ve siyasî fırkalara mensup kimselerin rivâyet ettikleri haber-i vâhidleri kabul etmemişler, objolmayan davranış sergilemişlerdir.

5. Hz. Peygamberden haber-i vâhidleri işiten sahabiler, O'ndan işittikleri aynı lâfızları nakletmemişlerdir. Dolayısıyla nakledilen lâfızlar Hz. Peygambere değil, râvilere âit lâfızlardır. Aradan yıllar geçtikten sonra nakledilen haberlerin çoğunun unutulmaya mahkûm olması, karışıklıklara mâruz kalması kaçınılmaz bir gerçektir. Bütün bunlara rağmen ulûhiyetle ilgili hususlarda haber-i vâhide tutunmak ne kadar gerçekçi bir davranış olur!³⁴¹

HABER-İ VÂHİDİ İNKÂR ETMENİN HÜKMÜ

Serahsî, râvinin yanılma ihtimaline binâen Haber-i vâhidin yakînî bilgi değil, zan ifade ettiğini, bu nedenle inkâr edenin küfre girmeyeceğini söyler. Ancak kendisiyle amel gerektiğinden dolayı tevil etmeden reddeden sapıklıkla itham edilir. Amel gerektirdiğini kabul etmekle birlikte tevil yoluna giden sapık sayılmaz. Kendisiyle amel gerekli olduğu için amel eden itaat etmiş olur, tevilsiz amel etmiyen ise, günahkâr sayılır ve ceza görür.³⁴²

Cürcânî de haber-i vâhidi inkâr edenin ittifakla küfre girmeyeceğini belirtir³⁴³.

Buraya kadar anlatılan bilgilerin ışığı altında haber-i vâhidi kısaca

340 Necm, 28.

341 Râzî, Esâsü't-Takdis, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1405/1995, s. 127-129.

342 Serahsî, a.g.e., I, 112.

343 Cürcânî, a.g.e., s. 96.

değerlendirdiğimiz zaman şu sonuca varabiliriz: Kelâmcıların çoğunluğuna göre haber-i vâhid zannî bilgi ve dolayısıyla zannî delil teşkil eder. Oysa itikadî konularda zannî delillerin yetersizliği kelâmcıların ittifak ettiği bir husustur. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefiyye'nin çoğunluğu, Hz. Peygambere nisbeti hadis uzmanları tarafından tesbit edilmiş yani sahihliği kesinleşmiş haber-i vâhidlerin şer'î hükümlerle birlikte itikadî konularda da kesin delil sayılacağı görüşünü benimsemiştir.

Yukarıda belirtildiği üzere haber-i vâhidi itikatta delil saymayan kelâmcılar, bu haberi inkâr edenleri tekfir etmemişlerdir.

SONUÇ

Antikçağdan beri filozofları meşgul eden bilgi problemi, belli bir dönemden sonra İslâm âlimlerinin üzerinde durdukları en önemli konulardan biri olmuştur. Filozoflar bilgi kaynağı olarak sadece duyu ve akli esas alırken, İslâm âlimleri haberi de önemli bir bilgi kaynağı olarak literatürlerine yerleştirmişlerdir.

Her dönemde olduğu gibi özellikle günümüzde haberin ne kadar önem arzettiği tartışılmaz bir gerçektir. Bundan daha önemlisi ise, haberin “doğru haber” olmasıdır. Çünkü “doğru haber” sayesinde bilgilerimiz kesinlik arzeder. Şöyle de diyebiliriz: Kesin bilgiler bize “doğru haber” yoluyla ulaşır. Yalan söylemek üzere ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan kalabalık bir cemaatin vermiş olduğu haber olarak tanımlanan Mütevâtir ve yalan söylemesi mümkün olmayan ve “sıdk” sıfatıyla muttasıf olan Peygamber'in vermiş olduğu haber-i Resûl, “doğru haber”i oluştururlar.

İster genel anlamda haberin, ister “haber-i Resûl”ün kısımlarından olan mütevâtir haber olsun, her ikisi de kesin bilgi ifade eder. Özellikle haber-i Resûl'ün kısımlarından olan mütevâtir haber veya hadis, sadece kesin bilgi ifade etmekle kalmaz. O aynı zamanda hem şer'î meselelerde hem de itikadî konularda kesin delildir. Haber-i Resûl olması yönüyle değil de, râvisinin yanılma ihtimalinden dolayı mütevâtir haber (hadis) derecesine ulaşamıyan ve haber-i vâhid denilen bir haber türü daha vardır ki, zannî bilgi ifade ettiği gerekçesiyle kelâmcılar bunu itikadî konularda delil saymazlar. Ancak hadislerin büyük çoğunluğunu bu tür haberin oluşturduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla kelâmcıların ve usulcülerin itikadî konularda haber-i vâhidi delil

saymamalarının gerçekçi bir yaklaşım olmadığı yönündeki kanaatimi belirtmek isterim. Sebebine gelince, teoride haber-i vâhidlerin zannî bilgi ifade ettikleri gerekçesiyle itikatta delil olamayacağını söyleyen mezhep mensupları, pratikte söylediklerinin tersini yapabilmektedirler.

Durum böyle olunca, yapılacak şey, hadis mecmualarındaki bütün haber-i vâhidlerin sahih sayılamıyacağı gerçeğini de göz önüne alarak, nasların kesin delilleriyle ve apaçık akli ilkelerle çelişmeyen ve isnat problemi de olmayan haber-i vâhidleri reddetmemektir. Bu yaklaşım aynı zamanda objektif olmanın da bir gereğidir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in ve Selefiyye'nin, Hz. Peygambere nisbeti kesinlik arzeden haber-i vâhidlerin itikadî konularda delil sayılacağı şeklindeki yaklaşımları daha isabetli görünmektedir.

Aralarındaki farklı yaklaşımları bir tarafa bırakacak olursak, İslâm âlimleri, gerek tevâtür yoluyla gerekse peygamberin bildirmesiyle gerçekleşen doğru haberi bilginin kaynaklarından biri olarak kabul etmişlerdir. Yaratılışın başlangıcından günümüze kadar cereyan eden olaylar hakkında bilgi edinmemiz, neticede onları yoruma tabi tutmamız ve hakikatı kavramamız habere bağlı olduğu gibi, dünya ve âhiret saâdetimizin gerçekleşmesi de peygamberden gelen doğru habere bağlıdır. Bu nedenle İslâm âlimlerinin haber üzerinde bu kadar durmaları ve onu epistemolojik açıdan oldukça kapsamlı bir şekilde ele almaları isabetli davranıştır.