

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

KELAMIN HABER TEORİSİ BAĞLAMINDA EBÜ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN
FIKİH USÛLÜNE ETKİSİ

Doktora Tezi

Ümmehan TİRYAKİOĞLU

Ankara-2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

KELAMIN HABER TEORİSİ BAĞLAMINDA EBÜ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN
FIKİH USÛLÜNE ETKİSİ

Doktora Tezi

Ümmehan TİRYAKİOĞLU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara-2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

KELAMIN HABER TEORİSİ BAĞLAMINDA EBÜ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN
FIKİH USÛLÜNE ETKİSİ

Ümmehan TİRYAKİOĞLU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı:

- 1- Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
- 2- Prof. Dr. Mahmut AY
- 3- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
- 4- Prof. Dr. Şahban YILDIRIMER
- 5- Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR

Tez Savunma Tarihi: 24 MAYIS 2024

T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN danışmanlığında hazırladığım “**KELAMİN HABER TEORİSİ BAĞLAMINDA EBÜ’L-HÜSEYİN EL-BASRÎ’NİN FIKİH USÛLÜNE ETKİSİ**” (Ankara, 2024) adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma süresinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 24.05.2024

Ümmehan TİRYAKİOĞLU

İmza

ÖNSÖZ

İslâm düşünce geleneğinde naklî delillerin ancak aklî istidlâlle hüccet olabileceği kabulü,¹ dinî inancın temellendirmeci ve rasyonel olarak savunulabilirliğini ortaya koymaya çalışan kelâmın, ilimler hiyerarşisinde teorik zeminde önceliği bulunduğu anlayışını desteklemektedir. Kelâm ilminde ortaya çıkan tartışma alanlarının aralarındaki teorik irtibat nedeniyle zamanla fıkıh usûlü alanına girdiği ve yalnızca tartışma mevzûlarının sınırları açısından değil, fıkıh usûlündeki pek çok konu ve kavram ile kullanılan dil ve metodun şekillenmesine kaynaklık etmesi açısından da kelâmın fıkıh usûlünü yönlendirdiği bilinmektedir.

Aslında klâsik literatürde bu iki ilim arasındaki ilişkinin boyutları ile usûl-i fıkıh içinde yer alan kelâmî mevzûların usûl ilmiyle bağlantısını ortaya koyacak somut ve derli toplu bir teoriyle karşılaşılmamakla birlikte, bu etkileşimi doğrudan ve derinden görebileceğimiz pek çok ipucu bulmak mümkündür. Her bir İslâmî ilmin dayandığı bir temel olması gerektiği ve her bilginin zihinsel yapısının kelâmdan bağımsız bilgi üretemeyeceği varsayımından hareketle usûl-i fıkıh alanında üretilen bilgilerin kelâmî perspektiften bağımsız olamayacağını düşünüyoruz. Ayrıca bir ilmi, özellikle de inanç esaslarını konu alan kelâm ilmi ile bu inanç esaslarının belirlediği amelî hükümlerin istinbât yollarını ele alan fıkıh usûlünü sadece kendi

¹ Şükrü Özen, Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/Bursa, 2005, cilt: II, s. 223.

sınırları içerisinde ele almanın eksik bir inceleme olacağı kanaatindeyiz. Nitekim fıkıh usûlü alanında ilk meselelerin tartışılmaya başlandığı Hicrî II. asırdan itibaren kelâmcılıklarıyla tevârüs etmiş bilginler, bu alana yakından ilgi duymuş ve daha sonra çalışmalarını merkeze alarak fıkıh usûlü alanında üretim gerçekleştirmişlerdir. Bu durum literatürde mütekellimûn geleneğinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla kelâm ve fıkıh usûlüne bakışta tümel bir yaklaşımın tartışmaya konu olan meselelerde daha doğru sonuçlara ulaşmamızı sağlayacağını düşünmekteyiz. Ancak geniş ve kapsamlı teorik esaslar üreten bu iki ilim arasındaki kompleks ilişkileri ortaya koyabilmek ve bu çerçevede genel esaslar sunmak oldukça derin bir uzmanlık gerektirmektedir. Bu nedenle iki ilmin etkileşimini bütün boyutlarıyla ortaya koyma iddiası taşımadan, alana mütevazî bir katkı sunmak amacıyla çalışmamızı, fıkıh usûlü tarihinde önemli bir etki oluşturmuş Hicrî V. asırda yaşayan Mu'tezilî usûlcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) haber anlayışıyla sınırlı tuttuk. Müellif, her ne kadar kelâm konularına girmeyeceğini iddia etse de eserinde fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi çok bariz bir şekilde görülmektedir. Ülkemizde fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi çerçevesinde ele alınan çalışmalar son yıllarda artsa da henüz tüm konular yeterince ele alınamamıştır. Bu nedenle, asıllarını münstesibi bulunduğu itikadî mezhebinin öncülleri gereğince temellendiren usûlcülerin bilgi anlayışlarını tespit edip ortaya çıkarmak önem arz etmektedir.

el-Basrî, kendi yaşadığı döneme damga vurmakla kalmamış gerek görüşleri gerekse metoduyla sonraki asırların usûlcülerini hem içerik hem de sistem bakımından etkilemiş önemli bir şahsiyettir. Literatürde hakkında dar kapsamlı kısa çalışmalar yapılmakla birlikte görüşlerini ele alan usûl çalışmalarının yok denecek kadar az olması, bu çalışmanın temel motivasyonudur.²

² Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh: El-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması ışığında*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2012; Betül Caba, *Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı*, 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2015; Yasin Çağdaş, *El-Mû'temed Eseri Işığında Ebu'l-Hüseyin*

Böylece çalışmamızda haber bahsi özelinde el-Basrî'nin görüşlerini tespit edip ortaya çıkarmak ve buna ilave olarak günümüz kelâm ve usûl ilişkisi çalışmalarına kaynaklık edip alanda araştırma yapmak isteyenlere de bir bakış açısı kazandırmak hedeflenmiştir.

Kelâm tartışmalarının fıkıh usûlüne en önemli etkisi, fıkıh usûlünün bilgi kuramı (*epistemoloji*) açısından denetlenmesinde aranmalıdır. Çünkü usûllerince kullanılan deliller teorisine kelâmi epistemoloji kaynaklık etmiştir. Kelâmcılar, bilginin kaynaklarını tespit ederken, bilgi kaynaklarının doğrulanabilir, test edilebilir ve herkesçe kabul edilebilir bir nesnelliğe sahip bilgiyi sağlaması esassından hareket etmişlerdir. Bu çerçevede ilhâm, sezgi ve rüyayı gerçek bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerdir. Bahsi geçen bakış açısı ile kelâmcılar, bilginin kaynaklarını sağlam beş duyu (*havâss-ı selîme*), akıl ve doğru haber olarak belirlerlemişler, zikri geçen üç kaynak içinde hem akıl hem de haber tarafından kullanılacak olan öğelerin elde edilmesindeki aracılığına binaen duyuları, diğer ikisinden öne geçirmişlerdir.

Dinin temel dayanağını oluşturması nedeniyle mütevâtir haberi objektif bir bilgi kaynağı kabul eden kelâmcılar öncelikle sağlam bir epistemoloji tespitine çalışmışlar ve haberin, otorite ve ölçüt kabul edilebilmesi için ona, en az duyular ve pratik aklın ilkeleriyle elde edilen bilgiler kadar önem vermişlerdir. Böylece onlar, mütevâtir ve doğru haber ile oluşan bilginin kesin bir bilgi ifade ettiğini kabul etmişlerdir.

Kelâmın bilgi sisteminde habere önem verilmesinin temel nedeni, inanç esaslarının birçoğunun habere dayalı olarak temellendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın bir

el-Basrî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019; İdris Begeç, *Ebü'l-Hüseyn El-Basrî'nin Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-fikh Adlı Eseri Çerçevesinde Umûm ve Husûs Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2022; Adıla Abuduweılı, *Ebu'l Hüseyn el-Basrî'nin Nesih Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2023.

haber ürünü oluşu bir tarafa, peygamberlerin mucizelerinin ve peygamberliklerinin, sonraki nesiller için haber dışında bir ispatı yok gibidir. Dinî bilgilerin en önemli kaynağını oluşturan haberin, dayandığı birinci kaynak olan Kur’ân, Hz. Peygamber’in Allah’tan aldığı vahiy olarak, “haber” kategorisinde yer almaktadır. Bunun yanında Kur’ân’ın Allâh’ın sözü olduğunun ispatı da haber vasıtasıyladır. Zira Kur’ân’ın mucize olması, mucizenin de olağanüstü olduğunun tespiti habere dayanmaktadır. İslam dininin diğer bir kaynağı olan sünnet/hadîs de Hz. Peygamber ile ilgili sahâbe, tabiîn ve etbâu’t-tabiîn vasıtasıyla aktarılan haberlerdir. Görmeyenler için Hz. Peygamber’in varlığı peygamberliğinin ispatı da geçmişin bilgisi kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla haber, dini bilgilerin de en önemli kaynağıdır. Hz. Peygamber’in gayb âlemine dair verdiği bilgilerin tamamı bir nevi haber olduğu gibi ondan bize gelen dini açıklama ve uygulamaların tamamı da haber yoluyla nakledilmiştir.

Aklımız ve duyularımızın algılama ve anlama sahalarındaki sınırlılıkları dikkate alındığında da haber, duyularımız ve aklımızla birlikte vazgeçilmesi imkânsız temel bilgi kaynakları arasında yer alır. İnsanın şimdiki zamana mahkûm kalmadan geçmişle bağ kurması adına maddi ve manevi gelişimi için haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi zorunludur. Zira geçmişe ait bilgiler ne akılla ne de duyularla elde edilebilir. Diğer taraftan insanın soyu, dili ve atalarına ilişkin bilgiler de haber vasıtasıyla elde edildiğinden, haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr eden kimsenin, hakikatte kendi gerçekliğini de inkâr ettiğini kabul etmesi gerekir.

Bu nedenle gerek kelâmcılar gerekse usûlcüler haberin bilgi kaynağı oluşunda ittifak etmişler ve eserlerinde müstakil olarak habere yer vermişlerdir. Özellikle mütekellim usûlcüler tarafından hicri IV. asırdan itibaren sistemli bir teoriye dönüştürülen haber nazariyesi, usûl ilminin esaslarına kaynaklık etmiştir. Nitekim kelâmcıların hüküm elde etmede kullandığı delillerin hüccet oluşlarını kesin delillere dayandırması zorunluluğuna karşın, bu delillerin farklı olaylara uygulanmasında kesin neticeye varılamayacağı anlayışı ve amelî hükümlerde

haber-i vâhid, kıyas ve ictihat yöntemlerinin kullanılması kelâmın usûl-i fıkha etkisinin bir tezahürü olarak anlaşılmalıdır.

Bir düşünce disiplininin doğuşu, gelişimi ve diğer ilimlerle ilişkisi buna katkı sağlayan düşünürlerin serüvenlerinden bağımsız olamayacağından bu iki ilim arasındaki ilişkiyi daha net ortaya koyabilmek için el-Basrî'nin düşünce sistematığının rasyonel temellerini, haber teorisi bağlamında analiz etmek, kelâm ve usûl ilimlerinin arasındaki bağı ve yöntemlerinin mantıksal yapısını inceleyerek bu ilişkiden ortaya çıkan temel metodolojik esasları belirlemek çalışmamızın temel amacıdır. Böylece genel olarak “Bir usûlcünün ürettiği temel ilkeler ile bu usûlcünün benimsediği kelâmi doktrin arasında bir ilişki var mıdır?” özelde ise “Usûlcünün kelâmi öncüllere dayanarak ortaya koyduğu haber teorisinin usûl anlayışı üzerinde ne gibi bir tesiri vardır?” sorularının cevabı Mu‘tezile kelâmı ve bu ekole mensup olan el-Basrî'nin *el-Mu‘temed* isimli eseri bağlamında cevaplanmaya çalışılacaktır.

Böyle bir çalışma kuşkusuz her iki ilmi kendi sistematığı içinde kavramsal ve kuramsal bir tahlile tabi tutmayı gerektirmektedir. Bu sebeple çalışmanın birinci bölümünde öncelikle klasik İslâmi düşüncede kelâm ve fıkıh usûlünün konumu ve tarihçesi ile kelâm-usûl-i fıkıh arasındaki ilişki değerlendirilecektir. İkinci bölüm, el-Basrî'nin haber konusunu tahlil ederken hangi istidlâlî yöntemi ve mekanizmayı kullandığı, üçüncü ve son bölüm ise el-Basrî'nin kullandığı kelâmi istidlâllerin haber anlayışına etkisinin değerlendirilmesini ihtiva etmektedir.

Çalışmamızda bilginlerin fıkıh usûlünde kullandıkları yöntemsel yaklaşımların kelâmi ön kabullerden kaynaklanıp kaynaklanmadığının tespit edilmesinin, İslâm düşüncesinde teoriden pratiğe uzanan serüvenin bir bütün olarak sistemli bir şekilde değerlendirilebileceğini ve bugün tartışılan sorunlara yöntemsel olarak ışık tutacağını ümit ediyoruz. Günümüzde bir bilim alanı olarak fıkıh usûlünün modern toplumun değişen şartlarına uygulanması sürecinde, vahiy ve akıl arasındaki etkileşimin incelenmesine katkıda bulunmak bir diğer amacımızdır.

Çalışmamız, entelektüel gayretin yanında eleştiride bulunup tartışma ortamı sağlayanların katkılarına da çok şey borçludur. Bu sebeple akademik çalışmamın yürütülmesi ve tamamlanmasına kadar yoğun mesaisine rağmen değerli görüş ve yönlendirmeleriyle bana destek olan başta danışmanım Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'e, çalışmam sırasında destek ve tevcihlerini esirgemeyerek tez ile ilgili görüşlerini paylaşan jüri üyelerim Prof. Dr. Mahmut Ay ve Prof Dr. Müfit Selim Saruhan'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca ilmî, fikrî ve meslekî bilgilerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma teşekkür ederim.

Çalışma sürecinde pek çok fedakârlık göstererek sabır ve metanetle desteklerini esirgemeyen kıymetli eşim ve çocuklarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Ümmehan TİRYAKİOĞLU

Ankara-2024

KISALTMALAR

b.: Bin, İbn

bkz.: Bakınız

c.: Cilt

çev.: Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

edt.: Editör

haz.: Hazırlayan

Hz.: Hazreti

İSAM: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

krş.: Karşılaştırınız

nşr.: Neşriyat, Neşreden

s.: Sayfa

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

thk.: Tahkik

trc.: Tercüme

t.y.: Tarih yok

vb.: Ve benzeri

vd.: Ve diğerleri ve devamı

y.: Yıl

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR.....	VII
İÇİNDEKİLER.....	VIII
GİRİŞ.....	1
A. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Metodu	1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
2. Araştırmanın Problematığı ve Sınırlılıkları	6
3. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları	7
B. Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi	16
1. İslâmî İlimlerde Kelâm ve Fıkıh Usûlünün Konumu	18
C. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm ve Usûl-i Fıkıhtaki Yeri	28
BİRİNCİ BÖLÜM.....	35
A. Kelâmî Epistemoloji ve Usûl-i Fıkha Etkisi	35
1. İslâm Hukuk Teorisinin Kelâmî Temelleri	36
2. Epistemolojinin Yapısı	49
3. Kelâmî Epistemolojinin Temel Karakteristiği.....	50
4. Kelâmî Epistemolojinin Doğuşu	69
4.1. Bilginin İmkânı	70
4.2. Bilginin Nesnelliği, Özne-Nesne Ayrımı	75
4.3. Bilginin Çeşitleri	77
4.3.1. Bedîhî Bilgi	82
4.3.2. Duyu Bilgileri	88
4.3.3. Haber/Deneyime Dayalı Bilgi	90
4.3.4. Zorunlu Bilgi	93
4.3.5. İstidlâlî ve Nazarî Bilgi.....	94

4.4. Fıkıh Usûlünde Bilgi	97
İKİNCİ BÖLÜM	103
A. Haber Teorisi ve Epistemolojik Değeri	103
1. Haberin Tarihçesi	112
2. İlmi Disiplinlerde Haber Teorisi	118
B. Fıkıh Usûlünde Haberin Bilgi Değeri	139
C. el-Mu‘temed Bağlamında Kelam ve Fıkıh Usûlü İlimlerinde Haber	153
1. Haberin Tanımı	162
2. Nitelik Açısından Haberin Kısımları	162
2.1. Doğru Olduğu Bilinen Haberler	163
2.2. Yalan Olduğu Bilinen Haberler	164
2.3. Doğru veya Yalan Olduğu Bilinmeyen Haberler	165
3. Nakleden Açısından Haberin Kısımları	170
4. Duyan Açısından Haberin Kısımları	173
5. Mütevâtir Haber	181
6. Mütevâtirin Çeşitleri	190
7. Haberle İlim Meydana Gelmesi ve Tevâtürle Meydana Gelen İlmin Niteliği ...	191
8. el-Basrî’nin Mütevâtir Haber Görüşleri	193
9. Mütevâtir Haberin Şartları	200
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	213
A. Haber-i Vâhid	213
1. Kelâmcıların Haber-i Vâhide Yaklaşımları	218
2. Usûlcülerin Haber-i Vâhide Yaklaşımları	224
3. Haber-i Vâhidin Kabul Şartları	228
4. El-Basrî’ye Göre Haberler Arasında Haber-i Vâhidin Yeri ve Çeşitleri	231
B. Âhâd Haberler İle Taabbüdün Vürûdunun Câiz Olup Olmaması	249

1. Haber-i Vâhid ile Teaabbüd	262
2. Haberin Gereğinin Aklın Gereğine Aykırı Olması.....	292
3. Haber-i Vâhidin Kitabın ya da Mütevâtir Sünnetin Gereğini Kaldırması	294
4. Umûmü'l-Belva İçeren Haber-i Vâhid.....	296
5. Hz. Peygamber'in Haber-i Vâhidin Gereğinin Aksini Yapması	300
6. Kendisinde Karışıklık Olması Durumunda Haberin Reddedildiği ve Reddedilmediği Yerler	301
7. Başka Rivayette Zikredilmeyen Bir Ziyadeyi İçeren Haber.....	303
C. Râvinin Hâlleri Bâbı.....	312
D. Âhâd Haberin Sıhhatini Etkileyen Bazı Durumlar	317
1. İcmâ.....	317
2. Ümmetin Bir Haberin Gereği Konusunda İcmâ Etmesi Halinde, O Haber İcmâ Edilen Şeyin Usûlü (طریق) Olur Mu?	331
3. İcmâyı Bilmenin Yolu	333
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	335
KAYNAKLAR	345
ÖZET.....	379
ABSTRACT	380

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Metodu

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

İslâm düşünce tarihinde kelâm ve fıkıh usûlü -daha çok teorik düzlemde- birbiriyle sıkı ilişki içerisinde olmuştur. Klasik literatürde bu ilişki biçimine göre kelâm ilminin, fıkıhın genel çerçevesini belirlediği ve hükümlerin üzerine bina edildiği temel esasları ortaya koyduğu vurgulanmıştır.³ Özellikle Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler, kelâmın fıkıhın ana ilkelerini (*mebâdî*) belirlediğini dillendirmişlerdir. Zira bu bilginlere göre kitap, sünnet, icmâ gibi usûldeki küllî delillerin hüccet olmasının ancak tevhid ve nübüvvetin ispatına bağlı olması, kelâm ile usûl-i fikh ilimleri arasındaki en önemli alâkadır. Dolayısıyla fıkıh usûlünün, kelâm ilmi ile yollarının kesiştiği temel noktanın “*sübût*” meselesi olduğu kabul edilmiştir.⁴ Asıl-fer‘ açısından kelâmın aslî bir ilim, usûl-i fıkıhın ise fer‘î bir ilim olduğu dikkate alındığında⁵ ise bu irtibatın yalnızca usûl-i fıkıhın esaslarının sübûtu açısından bir ilişkiyle sınırlı kalmadığı, kelâmi epistemolojinin usûl düşüncesinin şekillenmesinde de etkili olduğu görülmektedir. Zira kelâmın Kur'an, sünnet, akıl ve duyular gibi bilgi vasıtalarına

³ İlyas Çelebi, Hayrettin N. Güdekli, “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî ilimlerle İlişkisi”, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 385.

⁴ Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah b. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyza, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, I, s. 7-8; Ahmed b. Ali b. Tağleb İbnü's-Sâ'âtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl el-ma'rûf bedîu'n-nizâm el-câmi' beyne kitâbi'l-Pezdevî ve'l-ihkâm*, nşr. İbrahim Şemseddîn, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1425/2004, s. 51-52; Muhâmmmed b. Hamza b. Muhânmed el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûlü's-şerâyi'*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul, 1289, I, s. 15.

⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayınları, Kayseri, 1994, I, s. 4-5.

yüklediği mana ve belirleyicilik fıkıh tarafından da benimsenen hususlardır. Ayrıca fıkıhın şeâir olarak kabul ettiği birçok mesele kelâm tarafından da kabullenilerek vurgulanmıştır. Benzer ortaklıklar usûl-i fıkıh ile kelâm arasında da söz konusudur. *Hüsün-kubuh, illet-ma'lûl* ilişkisi, kitap, sünnet ve aklın kullanımı, hüküm ve çeşitleri gibi meseleler bir yönüyle usûl-i fıkıhı ilgilendirirken bir başka yönüyle kelâmı ilgilendirmektedir. Ancak sözkonusu mevzuları belli bir düşünce yapısıyla ele alan usûlcünün zihin yapısı ve hareket tarzının ne ölçüde kelâmi öncüllerle belirlendiği gibi bir perspektifin yeterince geliştirildiğini görmek zordur. Zira klasik literatürde genel olarak kelâm konularının usûl-i fıkıha aidiyeti ve usûl ilminin içinde yer aldığı noktasında somut ve derli toplu bir teoriye rastlanmamıştır.

Bununla birlikte usûl ilminin ele aldığı konuların hangilerinin kelâm kaynaklı olduğu veya hangilerinin kelâmdan ödünç alındığı ve usûlle ilgili olduğu konusunda bir kıstas da belirlenmeye çalışılmıştır. Bu kriterin iki ilim dalı arasındaki ilişkinin tüm boyutlarını yansıttığını iddia etmek pek mümkün görünmemekle birlikte bu konudaki genel yaklaşım, daha çok tikel mevzûlar arasındaki farklılıkların incelenmesi yoluyla kelâmın etkisinin varlığını tespit tarzında olmuştur. Bu durumda kelâm ile usûl ilmi arasındaki ilişkinin boyutlarını belirleyecek yegâne kıstasın, kelâm ekollerindeki doktrin farklılıklarının fer'î ve pratik uygulamalar üzerindeki etkisi olduğu söylenilebilir. Buna göre klasik literatürün genel eğilimi tikel çözümler üzerindeki farkları inceleyerek kelâmın etkisinin varlığını tespit etmeye çalışma tarzında olmuştur.⁶ Mesela, Debûsi ve Serahsî gibi fakihler her ne kadar fıkıh ve kelâm arasında ilginin olmadığına çağrıştıran ifadeler kullansalar da eserlerinde bu iki ilim arasındaki ilişkileri gösteren pek çok ipucu bulmak mümkündür. Bu bilginler, Mu'tezile'nin

⁶ Hasan, Hacak, Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî ilimlerle İlişkisi, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014*, 2014, s. 532.

prensiplerinden olan *aslahın vücûbunu* ve *el-menzile beyne'l-menzileteyn* anlayışına muhalefet etmek için *illetin tahsisini* câiz görmezler. Zira bu durumda bütün müçtehitlerin içtihadlarında hata yapmadıklarını ve içtihadlarının ilm-i yakîn gerektireceğini bunun sonucunun da tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin cehennemde ebediyyen kalacaklarını kabul etmek manasına geldiğini belirtirler.⁷ Zencânî'nin (ö. 656/1258) ortaya koymaya çalıştığı bu yöndeki yaklaşım tarzı, *Tahrîcu'l-fürû ale'l-usûl* adlı yeni bir literatür alanı oluşturmuştur. Ayrıca daha sonraki dönemlerde Şatibî de, maslahat ve makâsîd düşüncesinin, Eş'arî anlayışta kabul edilen *hükümlerin muallel* olmadığı düşüncesinden hareketle temellendirilemeyeceğini belirtmiştir. Bilginlerin bu yaklaşım tarzları fıkıh usûlü-kelâm ilişkisinin boyutlarının daha gizli ve derin seyrettiğini gösteren örneklerdendir.⁸

Yine mütekellim usûlcüler kelâmın konusu olan *nazar, ilim, zan, delâlet, istidlâl, delil, medlûl* gibi kavramlar çerçevesinde “bilgi”nin mahiyeti, çeşitleri ve onun epistemik değerini içeren bir bilgi teorisine eserlerinin mukaddimelerinde yer vermişlerdir.⁹ Ayrıca onların kullandığı mütekellimûn metodunda daha çok kelâmî bir dil kullanılmış olup bu dil daha sonra diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra usûl yazımında da aşırıya kaçan bir mantık-felsefe diline dönüşmüştür.¹⁰

⁷ Bkz. Şükrü Özen, "Ebu Hanîfe'nin Usul ve Fûrû Anlayışının Kelâmî Temelleri", s. 127: *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, II, s.113:1

⁸ Hasan, Hacak, *Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi*, s. 533.

⁹ Ferhat Koca, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 232.

¹⁰ Bkz: İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, *Eskiye*, 2014, sy. 29, s. 55; Asım Cüneyd Köksal *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017, s. 112.

Aslında her bilim dalı kendi içsel mantığını oluşturmak adına ilkin, belirlediği ön kuramsal çerçevesini bir takım temel ilkelere dayandırır ve alanının temel sorunlarını bu ilkeler çerçevesinde çözümlemeye çalışır. Her bilimin kendi iç yapısal analizi, bu ön kuramsal çerçeve ve temel ilkeleri belirlemeye bağlı olduğu gibi bu ilkeler uyarınca problemleri nasıl çözdüğünü göstermekle mümkündür. Bu bağlamda kelâmcıların fıkıh usûlünde kullandıkları metodun mantıksal yapısının daha iyi anlaşılması için kelâm ve usûl-i fıkıh ilimleri arasındaki müşterek konuların yöntemsel farklılıklarının öncelikle belirlenmesi gerekmektedir. Böylece çalışmada kelâm ve usûl ilimlerinin ön kuramsal çerçevesi, epistemolojisi, metodu ve kelâmi yöntemlerin fıkıh usûlünün metodu üzerindeki etkileri el-Basrî'nin haber teorisi bağlamında bütüncül bir sistem içerisinde tespit ve değerlendirmesi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmada öncelikle genel olarak kelâm konularının usûl eserlerinde hangi amaçla işlendiği, özelde ise her iki disiplinin haber teorisini ele alış biçimleri mukayese edilerek bu teoriyi nasıl kullandıkları ve değerlendirdikleri incelenecektir. Böylece tezimizin giriş bölümünde tezin konusu, önemi ve problematiği ve yöntemi ortaya konduktan sonra klasik İslâmi düşüncede kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi, el-Basrî'nin her iki ilimdeki konumu ile etkisi ele alınmıştır. Birinci bölümde her iki ilmin epistemolojileri ve dayandıkları temel ilkeler ile müşterek akıl yürütme ilkeleri genel olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde bu ilkelerin en önemlilerinden kabul edilen haber teorisi hakkında genel bilgi verilmiş, üçüncü bölümde elde edilen verilerle haber teorisinin kelâm ve usûl-i fıkıh disiplinleri arasındaki yaklaşım farklılıkları haber-i vâhid görüşleri ekseninde değerlendirilmiştir. Böylece çalışmada el-Basrî'nin usûl tartışmalarında kelâmi yaklaşımlarının pratiğe nasıl yansıdığı haber teorisi bağlamında ortaya konmaya çalışılmıştır.

Şüphesiz böyle bir çalışma bizi şu sorularla karşı karşıya bırakacaktır:

a) Kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinin epistemolojilerinin yapısı nasıldır ve bu iki ilim İslâm düşüncesinde hangi problemlere çözüm üretmek amacıyla ortaya konmuştur?

b) Bu iki ilmin epistemolojik yapısı problemlerin çözümü için nasıl işlemektedir?

c) Bu iki ilim haber teorisi ile ilgili hangi temel problemleri ele almıştır?

Şu hâlde bu sorular çerçevesinde çalışmamız;

1) Klasik dönemde mütekellim ve usûlcülerin yöntemlerini hangi epistemolojik ve formel temeller üzerine kurduklarını,

2) el-Basrî'nin haber anlayışı bağlamında mütekellim usûlcülerin haber teorilerinde ortaya koydukları temel ilkelerin mantıkî değerini ve ilişkisini,

3) İki ilmin haber anlayışındaki yöntem ve işleyişini,

4) Her iki ilmin haber düşüncesi bağlamında temel sorunları aşmadaki katkılarını açıklama amacını taşımaktadır.

Bu temel hedefin tespiti ve değerlendirilmesi için el-Basrî ve haber anlayışının tercih edilmesi hususunda şu ana nedenleri sıralayabiliriz:

1. Klasik dönem kelâm düşüncesinin ortaya çıkmasında önemli rol oynayan Mu'tezili kelâm anlayışına sahip bir usûlcünün düşünce sistematığının bu etkiyi daha bariz yansıtılabileceği ve dolayısıyla daha çok temsil vasfına sahip olması,

2. Dinin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetin temellendirilmesinde en önemli bilgi kaynağı olan ve dolayısıyla kelâm ve fıkıh usûlü başta olmak üzere hemen hemen bütün ilmi disiplinleri ilgilendiren bir konu olan haber teorisinin, çalışmadaki amacımızın tespit ve değerlendirmesini daha net ortaya koyacağı düşüncesi.

2. Araştırmanın Problematığı ve Sınırlılıkları

İslâmi ilimler aynı âlem ve varlık anlayışını (*ontoloji /kozmooloji*) farklı metodolojilerle ele alan ilmî disiplinlerdir. Fakat daha sonra bu ilimlerin müktesabatı çoğalınca ait oldukları epistemolojik ekseninde kaymalar oluşmuş, bu durum; her disiplinin kendi paradigmasına ait farklılıkları derinleştirerek epistemolojik parçalanmalar ortaya çıkarmıştır. Bu disiplinler, kendi realitesini ispat etme sürecine girince aralarındaki görüş ayrılıkları derinleşerek farklı ekoller meydana gelmiştir.

İslâm dünyasında, İslâmi ilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte bunlar arasındaki ilişkiler ağını tespit etmeye yönelik yeterli teorik çalışmanın bulunmayışı, ilim dalları arasında karmaşık ilişkiler kurarak onlardan metodolojik ilkeler tespit etmenin oldukça uzmanlık isteyen bir iş olması, özellikle bizim mercek altına aldığımız kelâm ilmi ile usûl-i fikh arasındaki ilişkinin kaynaklarda dağınık bir halde üstü örtük bir şekilde tartışılması, çalışmamızın sınırlılıkları arasında yer almaktadır.

el-Basrî'nin haber teorisinin hangi kelâmî tartışmalarla bağlantılı olarak ortaya çıktığı ve bu bağlantıların hangi boyutta olduğu, onun haber teorisi bağlamında kullandığı delillerin mantıksal yapısını oluşturan epistemik görüşler ile bu görüşlere bağlı olarak gerçekleşen akıl yürütme ve argümantasyonların biçimi; bu argümantasyonun nasıl bir yöntemsel süreçte gerçekleştiği çalışmamızın bir diğer ana problematığını oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda kelâmın usûl-i fikh ile olan ilişkisini el-Basrî ekseninde, her iki alana dâir yazmış olduğu eserlerden yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız. Bunun yanında bu alanla ilgili olarak yapılmış çalışma ve yazılmış makalelerden istifade edeceğiz.

Haber teorisinin müellifimizin hangi usûl anlayışına etkide bulunup bulunmadığını tespit etmek çalışmanın sınırlılığıyla ilgili önemli bir noktadır. Bu nedenle el-Basrî'nin görüşlerine atıfta bulunan eserlere zaman zaman başvurulmakla birlikte ikinci ve üçüncü

bölümün tamamında *el-Mu'temed* eseri esas alınmış ve değerlendirilmiştir. Çalışmada karşılaştığımız bir diğer sınırlılık da kelâmi epistemolojinin usûl-i fıkha etkisinin yalnızca haber teorisi bağlamında derinlemesine ele alınması sebebiyle diğer konuların ayrıntılı bir şekilde ele alınamaması olmuştur. *el-Mu'temed*'in terimlerle dolu ve nisbeten nazarî-felsefî dilinin ağırlıklı olması da araştırma sürecinde karşılaştığımız önemli zorluklardan bir diğeridir. Bu nedenle muhatapların daha kolay anlayabilmesi için metinleri en anlaşılır biçimde tercüme etme gayreti içerisinde olduk.

3. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

İslâmi ilimlerin oluşumu, birbiri arasındaki etkileşimi ve konu ile ilgili literatürün oluşmasında İslâm ülkelerinde yapılan incelemelerden daha çok batıda gerçekleştirilen araştırmaların etkili olduğu söylenebilir. Müsteşrikler (Oryantalistler) olarak isimlendirilen bu araştırmacılar ve onların çalışmalarından istifade eden Müslüman düşünürler konu ile alakalı farklı analiz ve perspektifler sunmuşlardır. Ne var ki bu çalışmalar, oryantalizm geleneğinin ön yargılarından ve kalıplarından tamamen kurtulamamışlardır. Dolayısıyla bu türden eserlerin, tarihi verilerin ötesinde usûl ve fîrû metinlerinin literatürüne hâkim olamamaları nedeniyle iyi araştırılması gerekmektedir.

Fıkıh usûlündeki pek çok kavrama ve onun izahına kaynaklık etmesi açısından kelâmın, fıkıh usûlünü beslediği ve onu yönlendirdiği mütekaddimûn usûl eserlerinden itibaren gözlemlenebilmektedir. Bu nedenle tezimizin konusunu teşkil eden kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisi, kelâmi epistemolojinin fıkıh usûlüne etkisi ve bu etkinin haber teorisi bağlamındaki mahiyeti; kelâm ve usûl-i fikhın ortaya çıkışından el-Basrî'ye kadarki kelâm ve usûl bilginleri ile çağdaşlarının eserleri ve nihâyet el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserinde konuyu nasıl ele aldığı incelenecek ve onun haber teorisine dair orijinal yaklaşımlarının panoraması sunulmaya çalışılacaktır.

Kelâm-usûl ilişkisi ve dönemin kelâmi tartışmaları, ilk olarak İmam Muhammed'in öğrencisi Îsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) geliştirdiği haber teorisinde¹¹ daha sonra Irak Hanefî usûl hattından Ebu Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl* isimli eseri ile Eş'arî-Mâlikî âlim Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) kaleme aldığı *et-Takrîb* isimli eserlerinden araştırılmıştır.

el-Basrî'nin fıkıh usûlü sahasındaki görüşlerinde kelâmi öncüllerin tesirini anlayabilmek için öncelikle kelâmda takip ettiği Mu'tezile ekolünün temel ilkelerinin bilinmesi gerekmektedir. Nitekim el-Basrî'nin Mu'tezili düşünceye aidiyeti eserindeki hocalar silsilesinden rahatça anlaşılabildiği gibi kaleme aldığı mevzûların da yalnızca kendi görüşleri olmayıp çoğu kez mensubu olduğu mezhebin görüşleri olduğu bilinmektedir. Bu nedenle çalışmamızda mütekellim usûlcüler ile el-Basrî'nin hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eseri temel kaynaklarımız arasında yerini almıştır.

el-Basrî ve diğer bazı usûlcüler her ne kadar kelâmın usûle bu derece müdahil olmasından duydukları rahatsızlığı dile getirmiş ve fıkıh usûlü eserlerinin kelâmi mevzûlardan arındırılması gerektiğini söylemiş olsalar da kendileri dahi bu ayrışmayı eserlerinde uygulayamamışlardır. Bu durumun, özellikle mütekellim usûlcüler tarafından ekolleşme düzeyine vardırıldığı söylenebilir.¹² Mâverâünnehir Hanefî usûlcülerinden Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) de kelâmi esasların fıkıh usûlünü doğrudan yönlendirdiğini ifade

¹¹ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 145-146.

¹² Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usulil-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedu'l ilmiyyu'l-Frans li'd-dirâseti'l-Arabiyye, Dımaşk, 1964, I, 3; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min imi'l-usûl*, Mısır, 1324, c. I, 42-43.

etmiş ve kelâmi öncülleri dikkate almadan kaleme alınan usûl yazımının doğru neticeler doğurmayacağı endişesini dile getirmiştir.¹³

Bahsi geçen mütekellimûn usûl eserlerinde başta haber nazariyesi olmak üzere hüsün kubuh meseleleri, aklın teşrîdeki konumu, illet tartışmaları ve ehliyet bahisleri gibi kelâm alanından usûl-i fıkha aktarılmış konu başlıkları incelenmiş, bu başlıklarla birlikte kelâmda kullanılan ve aynı zamanda usûl sahasına giren *nazar, ilim, zan, delâlet, istidlâl, delil, medlûl* gibi pek çok kavram, yöntem ve yaklaşım da analiz edilmiştir.¹⁴ Çalışmamız neticesinde kelâmın usûl ilmi üzerindeki etkisinin bir tezahürü olarak usûl bilginlerinin kelâmi eğiliminin, onların usûl sahasındaki bazı düşünce ve yaklaşımlarını yönlendirmesinin kaçınılmaz olduğu tesbit edilmiştir. Kelâmi yaklaşımların usûl sahasındaki belirleyici rolü, usûl literatüründe mütekellimûn ve fukahâ yöntemlerinin ortaya çıkmasına neden olduğu gibi¹⁵ aynı fikhî ekole mensup usûlcüler arasında farklı kelâmi eğilimlerin oluşmasına da neden olmuştur.

Hanefî usûl geleneğinde Irak ekolü ve Semerkand ekolü şeklindeki ayrım kelâm sahasındaki farklı yaklaşımları yansıtmış Hanefiler'den Irak ekolüne mensup olanlar, Mu'tezile ekolü ile özdeşleşen bazı düşüncelere meyyal iken özellikle hicrî V. yüzyıldan sonra Semerkandlı Hanefiler, Ehl-i Sünnet'in iki ana damarından biri olarak kabul ettikleri Mâtürîdî ekolünü benimsemişlerdir. Bu dönem, Maverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebinin kelâmi kimliğinin ortaya çıktığı bir dönemdir. Teşekkül döneminde kendilerini fıkhnın dışında bir

¹³ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Devha, 1404/1984, c. I, s. 97-102.

¹⁴ Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkhn Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001, s. 32, 39 vd.

¹⁵ Fukahâ-mütekellimûn ayrımının detaylı analizi için bkz: Adem Yığın, *Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine*, s. 65-105; Davut İltaş, *Fıkhn Usûlü Yazımında Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine*, s. 65-95.

sahada belirli bir mezhebe nispet etme ihtiyacı duymayan, bu nedenle de kelâm sahasında farklı yaklaşımlar sergileyen Hanefîler, hicrî V. yüzyılın başlarından itibaren kelâmi pozisyonlarını netleştirme ve usûl sahasındaki görüşlerini kelâmi eğilimleri ile tutarlı bir şekilde ortaya koyma gereğini duymuşlardır. Bu amaçla Semerkandî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115) gibi bazı Mâverâünnehirli Hanefî bilginler, Ebû Hanîfe'ye ait olduğu bilinen kelâmi görüşlerle örtüşen bir Hanefî usûl inşa etmeyi hedeflemişlerdir. Bu doğrultuda o dönemde henüz meşhur olmayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kelâmi yaklaşımlarının, hedefledikleri bu kimlik inşasına uygun bir zemin oluşturduğunu düşünerek onun usûl anlayışını benimsemişlerdir.¹⁶ Buna benzer bir ayrışmaya Eş'arî gelenekte Şîrâzî-Cüveynî hattında da rastlamak mümkündür.¹⁷ Zira Cüveynî, Şafîî merkezli usûl anlayışını Eş'arî geleneğe uygun olarak sistematize etmiştir.

Ayrıca bu ilimlerin mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde ikiye ayrılmasında öne sürülen kriterlerin tespit edilmesi, her iki ilmin mantıksal yapısının aydınlatılması ile mümkündür. Böylece müteahhirûn döneminin kendine özgü ayrımları, benzerlikler ve etkileşimleri bilginlerin eserlerinden tespit edilmelidir. Ancak Mu'tezile'nin temel ilkeleri ile incelemeye esas aldığımız *el-Mu'temed* isimli eserin tamamı, çalışmanın sınırlarını aşacağından kelâmın usûl üzerindeki etkisini ele aldığımız konuyu, naklîn en önemli konusu olan haber teorisi bağlamında incelemeye çalıştık. Zira haber teorisi her ne kadar el-Basrî'den önceki âlimler tarafından ele alınmış olsa da ilk olarak onun tarafından sistematize edilmiştir.

¹⁶ Bu izahın detayları için bkz: Şükrü Özen, "Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içinde, Otto Yayınları, Ankara 2018, s. 78-80.

¹⁷ Bu ayrışmanın Şafîî mezhebinde Şîrâzî ve Cüveynî üzerinde müşahhaslaştığı yönündeki tespit için bkz: İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, Kayseri, 2006, s. 17-23.

Çalışmamız sırasında kelâmî kavramları usûlcülerin nasıl anlamlandırdıklarını ve el-Basrî'nin haber düşüncesi özelinde, her iki ilmin kendi sistemlerini oluştururken birbirlerinin verilerinden nasıl faydalandıklarını tespitite, yukarda ismi geçen âlimlerin eserlerinden yararlanılacaktır. Ayrıca çalışma sırasında birincil derecede başvurduğumuz kaynaklar yanında konuyla alakalı yakın zamanda çalışılan tez, makale, sempozyum bildirileri de başvurulacak ikincil kaynaklarımızdır.

Çalışmada ilk asırlarda telif edilen usûl eserlerinde ele alınan haber teorilerine yer verilmiş ardından bu genel bakıştan elde edilen veriler ışığında el-Basrî'nin *el-Mu'temed* eserinde derinlemesine incelenmiştir. Konu etrafındaki tartışmalar ve tarafların delilleri objektif biçimde, ilmî bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Kelâm-fıkıh usûlü ilişkisi daha önce farklı konu başlıkları ve eserler olarak doktora tezlerinde çalışılmıştır.¹⁸ Ancak tezimiz, epistemolojik bağlamda analitik bir bakış açısıyla haber teorisinin irtibatlı olduğu herbir konuyu sistemli bir şekilde ortaya koyması açısından özgün bir çalışmadır.

el-Basrî'nin yöntemsel sistematüğini konu edindiğimiz araştırmamızda doktriner bir bakış açısı benimsenmiş olup çalışmamız, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi ve yöntemi aktarıldıktan sonra İslâmî ilimlerde kelâm ve fıkıh usûlünün konumu, tarihsel serüveni ile kelâm ve fıkıh usûlü ilimleri arasındaki

¹⁸ msl. bk. İsmail Şık, *Haneî-Mâturidî Geleneğinin Usulü-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usulü'l-fıkıh Diyalogu*, Ankara, 2009; Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usulü'd-din ve Usulü'l-fıkıh İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2011; Recai Çetres, *Kelâm-Usul-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Ekseninde)*, İstanbul, 2014; Mehmet Sait Arvas, "Hicri VII. Asra Kadar Haneî Usulü Bağlamında" *Fıkıh Usulü Kelâm İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Rize 2018; Elmas Gülhan Gençdoğan, *Kelâm-Fıkıh Usulü İlişkisi -Fıkıh Usulünün İnşasında Kelâmın Belirleyiciliği-*, İsparta 2023.

ilişki değerlendirilmiştir. Ayrıca İslâm hukuk teorisinin kelâmî temelleri ile usûl eserlerinde kelâmdan temayüz eden konular genel olarak tesbit edilmeye çalışılmış, kelâm mevzûlarının usûl pratiğine yansımaları ele alınmıştır. Yine bu bölümde, el-Basrî'nin kelâm ve fıkhındaki yeri özlü bir biçimde ele alınmış, el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* adlı eseri tanıtılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde genel anlamda, kelâmî epistemoloji ve usûl-i fıkha etkisi, kelâmî epistemolojinin yapısı ve temel karakteristiği üzerinde durulmuş, özel anlamda ise haber epistemolojisinin tarihine kısaca yer verilmiştir. İkinci bölümde el-Basrî'nin haberle ilgili görüşlerinin arka planı çözümlenmeye veya tahlil edilmeye çalışılmış, onun haber konusunu tahlil ederken hangi istidlâlî yöntemi ve mekanizmayı kullandığı üzerinde durulmuştur. Haber ile ilgili tartışmalar, bilgi değeri ekseninde işlendiğinden haberin bilgi değeri ifade etmesindeki maksadın ne olduğu konusuna yer vermemizi zarûrî kılmıştır. Haberin tanımı ve ilgili tartışmalar ele alındıktan sonra haber taksimatı konusu ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Haber, taksime tabi tutulurken, başlıklar el-Basrî'nin orijinal ifadelerine göre oluşturulmuş, kullanılan kavramlar da bizzat onun ifadelerinden seçilmiştir.

el-Basrî'nin görüşlerini aktarırken yer yer kendisinden önce yaşamış başta Mu'tezile mezhebinin öncü isimleri olmak üzere bazı kelâmcı ve usûlcülerin konuyla ilgili görüşlerine de dikkat çekilmiştir. Özellikle hoca öğrenci düzleminde konunun ele alınmasına özen gösterildiği gibi kronolojik sıralama da dikkate alınmıştır. Bununla birlikte el-Basrî'nin görüşleri, çağdaşı olan diğer mezheplerin temsilcileri konumundaki âlimlerin konuyla ilgili görüşleriyle de karşılaştırılmıştır. Konular işlenirken genel bilgiler, el-Basrî'den önce yaşayan âlimler ile onun çağdaşı olan bazı âlimlerin görüşlerine arz edilerek varsa farklılık ve benzerliklere dikkat çekilmiştir. Böylece el-Basrî'nin meseleye orijinal bir katkısının olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Haberin kısımları incelenirken öncelikle el-Basrî'nin sistematik bir şekilde ele aldığı taksime yer verilmiştir. Bu taksimde ilk olarak haber nakleden açısından bilgi ve doğruluk değerine göre taksim edilirken ikincisi duyan açısından mütevâtir ve âhâd haberler olarak

taksim edilmiştir. Bu taksimlerde bizzat el-Basrî'nin kullandığı kavramlara yer verilmiş, mütevâtir haberin epistemolojik değeri ve şartları ele alınmıştır. Çalışmamızın üçüncü ve son bölümü ise el-Basrî'nin kullandığı kelâmi istidlâllerin haber anlayışına özellikle âhâd haberin bilgi değerine etkisinin değerlendirilmesini ihtiva etmektedir.

el-Basrî eserlerini, diyalektik bir yöntemle (itiraz-cevap şeklinde) kaleme almıştır. Konuşma tarzında devam eden uslûbu, bazı yerlerde muhalif ile kendisinin hitap cümlelerinin birbirine karışmasına sebebiyet vermiştir. Bunları birbirinden ayırmanın oldukça yorucu olduğunu ifade etmek gerekir. Kâdî'nın felsefî bir dil kullanarak konuları işlemiş olması ve konuları birbiriyle irtibatlandırmış olması, metinleri çözmede ayrıca zorlanmamıza neden olmuştur. Bu etkenler, bireysel metin okuma ve anlama dışında, dil ve alan uzmanlarıyla okumalar yapmamızı zarûrî kılmıştır. Çalışmanın genelinde bazen konu içerisinde bazen de konu sonlarında şahsi değerlendirmelerimize de yer verilmiştir.

Her iki ilmin rolünü, etkisini, işleyiş biçimini ve yapısını el-Basrî'nin sistematüğinde incelemeyden önce çalışmamız boyunca temel işlev göreceğ olan kavramlara literatürde yüklenilen anlamları açıklamamız yerinde olacaktır.

Usûl: Arapça *asl* kelimesinin çoğulu olan *usûl* mücerred veya müşahhas olsun bir şeyin temeli, esası, kökü; başkasının kendisinden türediğı şey, üzerine başka şeyler bina edilen, anlamlarına gelir.¹⁹ Örneğın Yaratan'ı bilmek, Peygamberin risâletini bilmeye nazaran asıldır. Zira Peygamberi bilmek, Peygamberi göndereni bilme üzerine bina edilir. Terim olarak “râcih,

¹⁹ Halil bin Ahmed el Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn* c.1, s. 73; Ömer b. İsa Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, Kahire t.y.; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fihûl*, Beyrut 1992, s. 17; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, Beyrut, 1985, c. I, s. 22.

müstashap, küllî kaide, delil” manalarında kullanılır.²⁰ Özel isim olarak kök ve temel anlamında kullanıldığında izafe edildiği ilim dalının dayandığı delilleri ve bu delillere toplu bakışı (*el-edilletü'l-icmâliyye*) ifade eder. Şayet bu kelime herhangi bir ilmi disipline atıfla kullanılırsa o ilim dalının metodolojisinin kastedildiği söylenebilir.²¹

Usûlü'd-din: Dinîn usûlü, dinîn asılları, dinîn delilleri demektir. Dinîn imandan, ibâdetten ve ahlaktan oluştuğu göz önünde tutulursa bu bütünlük içinde *usûlü'd-dîn* işlevi, iman, ibâdet ve ahlakın üzerine bina edileceği ilkeleri belirlemektir. Ancak usûlü'd-dîn terimi, İslâm dinînin üzerine bina edildiği iman esasları için kullanılmaktadır. Çünkü amelî hükümler, iman esaslarını tasdik eden kimselerin yerine getireceği şeylerdir. Ayrıca *usûlü'd-dîn* tabiri, İslâmın inanç esaslarını aklı ve naklî esas olarak ispatlamayı konu edinen kelâm ilminin ismi olarak da kullanılmakta ve bu sahada yazılan bazı eserlerin adı olarak da bilinmektedir.

Kelâm: *K-l-m* kökünden türeyen kelâm kelimesi lügatte “yaralamak, etkilemek” anlamında bir isim olup “bir fikri tam olarak anlatan söz” demektir. Kelâm ilmi konusu, amacı ve ekoller bağlamında değişik şekillerde tanımlanmıştır. Konusuna göre “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibarıyla kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir”²² şeklinde tanımlanmıştır. Kelâmın gayesine göre yapılan tanımları arasında Ebû Nasr el-Fârâbî ile Adudüddîn el-Îcî’nin tarifleri kabul görmüştür. Fârâbî’nin tanımı şöyledir: “Kelâm sanatı, din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran

²⁰ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fıkıh Usûlünün Tanımı, Konusu ve Faydası*, çev. Ferhat Koca, *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi*, 2003, sayı: 2, s.261.

²¹ İbrahim Kâfi Dönmezz, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İsamYayınları, 2014, s. 57-58.

²² Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, İstanbul, 1339-1342. s. 5.

bir tartışma yeteneğidir”²³ Fârâbî, bu tanımında kelâm alanına sadece inançları değil davranışlara ilişkin temel dinî ilkeleri de dâhil etmiş ve kelâmın genel çerçevede dinî korumayı amaçlayan bir disiplin olduğuna dikkat çekmiştir. Adûdüddîn el-Îcî’nin tarifi de bir yönüyle Fârâbî’nin tarifiyle paralellik gösterir: “Kelâm, kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir.”²⁴

Usûl-i Fıkıh: Sözlükte “kök, esas, kaide” anlamındaki *asl* kelimesinin çoğulu olan, usûlün fıkıh kelimesine izâfe edilmesiyle oluşturulan ve temel İslâmî ilimlerden biri olan usûl-i fıkıh sözlükte “tevhid, adalet ve fıkıhın delilleri (kaynakları) gibi, fıkıhın kendilerinden türediği şeylerdir” şeklinde tanımlanır. el-Basrî’ye göre, “fıkıh yöntemlerini (*turûku’l-fıkıh*), onlarla istidlâl biçimini ve istidlâl biçimine bağlı şeyleri genel bir şekilde incelemektir.”²⁵ Yine “icmâli delilleri ve fıkıh istinbatına ulaştıran kaideleri bilmek”, icmâli deliller dinî hükümlerin meşruiyet kaynağını teşkil eden delillere toplu bakışı, fıkıh istinbatına ulaştıran kaideler de bu delillerden fikhî hükümlerin çıkarılmasında izlenecek metotları (*menhec-menâhic*) ifade eder. Ayrıca usûl-i fıkıhın amacı, delillerden hüküm elde etme yollarının bilinmesi, usûl faaliyetiyle ulaşılmak istenen sonuç da şer‘î hüküm olduğundan hüküm kavramının incelenmesi ve buna ilişkin temel meselelere ait teorinin ortaya konulmasıdır. Belirli kaynaklardan belirli yöntemlerle hüküm elde edecek kişiyle (*müctehit*) ilgili meseleler de fıkıh usûlünde genellikle ele alınan ana konulardan biri olmuştur. Fakihin kaynak ve yöntem bilgisi mahiyetindeki usûl-i fıkıh, İslâm ilimleri içinde çok önemli bir yer tutar.²⁶

²³ Fârâbî, *İhsâ’ü’l-‘ulûm*, nşr. Osman M. Emîn, Kahire, 1949, s. 71.

²⁴ Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr Adudiddîn el-Îcî, *el-Mevâkıfî ‘İlmi-kelâm*, Beyrut, ts. s. 11.

²⁵ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 9.

²⁶ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti*, s. 89-97.

Sonuç olarak her ilim dalının kendine özgü yöntem ve tekniği olduğu gibi çalışmamızda kelâm ilmi ve usûlî'l-fıkhın araştırmaya konu olabilecek ortak rasyonel ve kavramsal bir sistematüğının bulunduğunu varsaymış olmaktadır. Böylece her iki ilim felsefi, temel, kavramsal, eleştirel ilkelerinde tamamen rasyonel ve sonuçlarında da doğrulanmış olma iddiasındadır. Ayrıca İslâm düşünce tarihinde önemli bir rol üstlenen kelâm ve usûl ilimlerinin diyalogunu ve yapı analizini ortaya koymak, modern dönemde karşılaşılan problemlere çözüm üretebilmek amacıyla yeni bir usûl ve yapının oluşturulması gerektiği tarzındaki görüşlerin de tutarlı bir zemine oturtulmasını sağlayacaktır.

B. Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi

Her ilmi disiplinin metodolojik ve epistemolojik teorileri kendi iç bütünlüğü içerisinde ait oldukları yapılar tarafından belirlenir. Dolayısıyla her bir ilmin ait olduğu yapıyı anlamadan epistemolojik kırılma ve çatışmaları anlamak da mümkün değildir. Ayrıca her bir ilim dalı kendi iç bütünlüğü içerisinde kavramlara yükledikleri anlam ve olgular arasındaki bağlantıyı kurarak soyut kurallar oluşturur ve bu kurallar da bilimlerin ayrımında temeli teşkil eder.

Belirli bir asıl üzerine inşâ edilen bu ilmi disiplinlerin varlık alanı ile ilmî alanın birbirine tekabül ettiği ön kabulünden hareketle²⁷; üzerine oturduğu temel esaslardan savrulan bir ilmi disiplin, epistemik ve metodolojik olarak bir dağınıklık yaşarken, neşet ettikleri temel esaslara sıkı sıkıya bağlanmaları neticesinde de bir daralmayla karşı karşıya kalabilir. Bu bakımdan, ilmi disiplinlerin temel ilkelerine göre kendi varlık alanlarında nasıl işlevsel olabilecekleri önem arz etmektedir.²⁸

²⁷ Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, İstanbul, Şûle Yayınları, 2007, s. 214-215.

²⁸ Cafer Genç, Kelâmın Epistemolojik Eksen Olma İmkânı, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2018, cilt: XVI, sayı: 1, s. 41-42.

Her ilmî disiplinle dayandığı temeller arasında içlem-kaplam meselesinin söz konusu olduğu düşünüldüğünde birinin alanının genişlemesi halinde diğerinin alanında daralma söz konusu olabilirken ilimlerden birinin diğerinin sınırlarına uzaklaşması durumunda da olumsuz anlam içeriğiyle “epistemolojik kriz” doğabilir. Bu durumda belirli bir eksene bağlı seyreden disiplinler arasında meydana gelen epistemolojik sorunlara yine aynı yapı içerisinde kalmak suretiyle çözüm üretmek mümkündür. Bilimler arasındaki bu tarz problematik ilişkiler “eksen kayması/eksen düzelmesi” olarak isimlendirilebilir. Aslında aynı tasavvur ve amaca yönelik ortaya çıkan epistemolojik krizler, bünyesinde sorun taşımakla birlikte çözümü de beraberinde taşırlar. Bununla birlikte farklı esaslara dayanan düşünce tarzlarının, yapısı itibariyle bir araya gelmesi olanaksız olmakla birlikte karmaşık bir durum ortaya çıkarması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla aynı asla dayanmayan disiplinler arasında epistemolojik köprüler kurmak, imkânsız denecek kadar zordur.²⁹ Böyle durumlarda her ne kadar problemin ortadan kalkması ve arabuluculuk rolü üstlenmesi için yeni kavramlar/lafızlar ikame edilse de kavramsallaşan bu lafızlar daha sonra bizzat sorunun bir parçası olduğu gibi problemleri daha da derinleştirebilmektedir.

Bu genel çerçeveyi belirttikten sonra ilmî disiplinler arasında da sıkı bir ilişki olduğu, ilimlerin arasının kesin hatlarla ayrılmadığı ve her ilim dalının epistemolojik olarak kesiştiği alanlarda diğer disiplin ile belli bir ortak paydasının bulunduğu, ayrıca her ilmî disiplinin kendi metodolojisini ve kendi kimliğini korumak suretiyle diğer disiplinlerin yöntemlerinden faydalandığı anlaşılmaktadır.

²⁹ Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999; Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul Açılım Kitap, 2004, s. 209; Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 5. Basım, Sentez Yayınları, İstanbul, 2012, s. 92.

Herhangi bir ilmin konusuna belirleyen ontolojik özelliği, ilmin malûma tabi olması şeklinde epistemolojik bir ön kabule dayandığından kelâm ve fıkıh usulü ilimlerinin epistemolojik olarak sıkı bir ilişki içerisinde birbirini etkilediği ve özellikle kelâmi yaklaşımların fıkıh usulü ilmi üzerinde belirleyici bir rol oynadığı söylenmelidir.

1. İslâmi İlimlerde Kelâm ve Fıkıh Usûlünün Konumu

Varlık ve konumunu Kur'ân ve Sünnete göre belirleyen şer'î ilimler kendi alan ve çerçevesini belirledikten sonra temel esas ve problemlerini tespit etmiştir. Bu durum o ilmin kendi yapı analizinin anlaşılmasında önemli olduğu kadar diğer disiplinlerle olan ilişkisini belirleme noktasında da önem arz etmektedir.

Hicri III. asrın başlarına kadar ilimler arasında kesin bir hiyerarşi olduğunu söylemek zordur. II. yüzyılda kelâm ilminin tevhid ilmini konu edinmesi neticesinde Ebû Hanife'nin, “*el-Fıkhu'l-Ekber*” tabirini kelâm ilmi için kullanmasından bununla “itikad sahasında doğru ve güvenilir olanı bilmek” manasını kastettiği ortaya çıkar.³⁰ Böylece *fikh-ı ekber* olarak isimlendirilerek kuşatıcı bir varlık tasavvuruna ulaşılması söz konusu olmuşsa da hicri III. yüzyılın sonlarına doğru her fırka kendi varlık tasavvurlarına uygun bir şekilde teorik kabullerini oluşturmuştur.³¹ Başlangıçta hükümlere akâid ve fıkıhın birlikte katkıda bulunmaları söz konusu iken daha sonra siyasal, kültürel ve coğrafi değişimler özellikle de Hz.

³⁰ İsmail Şık, Hanefi-Mâturîdî Düşüncede Kelâm ve Usulü'l-Fıkıh İlişkisi, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD) = International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, 2016, cilt: II, sayı: 1, s. 344.

³¹ Geniş bilgi için Ali Sami en-Neşşar'ın *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Daru'l-Maârif, Kahire, 1977; Ahmed Emin'in *Fecru'l-islâm*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 1965; *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 1966; Muhammed Âbid el-Cabirî'nin *Arap-İslâm Aklinin Oluşumu* çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul, 2000 adlı eserlerine bakılabilir.

Osman'ın şehâdeti Müslümanlar arasında kırılmaya sebep olmuş ardından yaşanan Cemel Vak'ası, Sıffin Savaşı ve Kerbela olayları sonucunda oluşan "*büyük günah işleyenin hukukî ve itikadî durumu*" problemine yaklaşım tarzları neticesinde itikâdî ve amelî mezhepler birbiriyle ayrışmaya başlamıştır. Fethedilen yeni bölgelerde karşılaşılan felsefî düşünceler akâid ve fikhî etkilemeye başlamıştır. Böylece kelâm ilmi, mesâil denilen ana konuları açıklamak adına vesâil konumunda olan aklî ilimlere; usûl-i fıkıh da dil ve mantık ilimlerine başvurmuştur. Daha sonraki dönemlerde bu iki ilmin daha farklı kulvarlara girdiği ve her bir ilmin kendisine yakın bulduğu disiplinlerle irtibâta geçerek bulunduğu dönemin sosyal ve kültürel etkilerine açık hâle geldiği görülmektedir. Bu durumun ise her iki disiplini birbirinden uzaklaştırıp kontrollü bir mesafeye ittiğini söylemek mümkündür.

İslâm düşünce geleneğinde felsefenin doğuşundan önce özel ve özgün bir sistem olarak ortaya çıkan kelâm ilmi, teşekkülünden itibaren İslâm düşüncesinin temeli ve sembolü haline gelmiş, temsilcileri de "Mütekellimûn" olarak adlandırılmıştır. İlimlerin kıymet ve şereflerinin muhtevasına göre belirlendiğini savunan kelâmcılar, en üstün varlığı konu edinen kelâmın, ilimlerin en kıymetlisi ve şerefli olduğunu belirtmişlerdir. Zira onlara göre diğer tüm mevzûlar "inanç" ölçüsüne göre değer kazanmaktadır. Böylece kelâm ilmi, Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarını konu edindiğinden dolayı "*ilmü't-tevhîd ve's-sıfat*"; dinîn itikatla ilgili temel esaslarını incelediğinden dolayı da "*usûlü'd-dîn*" olarak isimlendirilmiştir. Temel sistematüğünü inanç esaslarını temellendirme üzerine kuran bu ilim, inanç temelli konuları tespit ve ispatta kesin ve güvenilir verileri elde etmek için nazar ve istidlâl yöntemini kullandığından dolayı da "*ilmü'n-nazar ve'l istidlâl*" olarak isimlendirilmiştir.

Kelâmın ilimler hiyerarşisinin en üst basamağında yer aldığını kabul eden âlimlere göre, kelâm diğer disiplinlerin temel esaslarının ispatını üstlenmekle birlikte kelâmın önkabulleri de bu ilimlerin ilkelerini oluşturmuştur. Böylece kelâm, bütün ilmî disiplinlerin hem oluşum

sürecinde hem de ilerleyen dönemlerinde kendi içerisinde geçirdiği dönüşümlere tesir eden en önemli etkenlerden biri olmuştur.

Usûl-i fıkıh ilmi de doğrudan nasslarda bulunmayan hükümlere ait insan fiillerinin tasnifini sağlayan kuralları içerecek şekilde metne dayalı yorumları yönlendiren teorik prensipler bütünüdür. Usûlcüler, bu teori ile toplumun hukukî ihtiyacını karşılayan fıkıh disiplinini birlikte ele almışlardır. Zira fıkıh, insan fiillerini nasslardaki delillere dayanarak sistematik bir şekilde kategorize eden bir disiplindir. Kur'an'ın vücut ifade eden ifadelerinin sınırlı oluşundan dolayı Kur'an'daki insan fiillerinin tasnifini yapmak ve onları gündelik hukukî bağlantıları ile anlaşılabilir bir sisteme (fıkıh) dönüştürebilmek için metinlerin daha az açık ifadeleri arasında incelemede bulunmak fıkıh usûlcülerinin işi olmuştur.

Bu nedenle kelâm ve fıkıh daima hayati bir ilişkiye sahip olmuştur. Kelâm ilmi, *usûlû'd-din (asıllar ya da dinin temelleri)* adıyla teolojiye karşılık gelen bir ilim dalı olarak kabul edilirken, fıkıh teolojinin önemli bir parçası olarak görülmüştür. Hatta fıkıhın bazı ilim tasniflerinde, Müslümanın ilâhi iradeye boyun eğmesini sağlayan bir ilim dalı olarak teoloji karşısında öncelikli bir yere sahip olduğu görülmüştür.

Fıkıh usûlü ilk dönemlerden itibaren fıkıh bilgisi üretmekle birlikte üretilen bu bilginin denetlenmesi açısından da İslâmî ilimler arasında çok önemli bir yere sahip olmuştur. Zira müminin söz ve davranışlarının şer'î değerini ifade eden hükümler, bu hükümlerin çıkarıldığı nasslar ile bu hükümlerin istinbâd metotları ve hükümleri elde edenlerin ehliyetli olup olmaması gibi birçok konu fıkıh usûlünün konusunu oluşturmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde kelâm ilmi, kendini itikatla ilintili nassların te'vilini yapma hususunda konumlandırmışken hicri ikinci asırdan itibaren Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Câhız gibi Mu'tezili kelâmcıların elinde dinî nassları temel alarak varlığın bütünü hakkında araştırma yapan ve bu anlamda eşyanın hakikatini kavramayı amaçlayan tümel bir disipline

dönüşmüştür. Bunun yanında “mevcut olmak bakımından mevcûdun” dışında kalacağı gerekçesiyle kelâm ilminin konusunun, dinî akidelerin ispatı gereğince “malûm”u inceleyen tüm nazarî hükümler olduğunu belirtmişlerdir.³² Böylece alanının tüm mevcut ve malûmu kuşatmasından dolayı bu ilim şer’i ilimlerin en geneli kabul edilmiştir.

Fıkıh faaliyetlerinin tedvininden sonra müctehit imamların takipçileri kendi metotlarını tikel fikhî hükümlerden ayırarak Kur’an, sünnet, icmâ ve kıyastan ameli hükümlerin nasıl çıkarıldığının keyfiyetini araştıran ve diğer dinî ilimlerin de faydalandığı fıkıh usûlü gibi bir âlet ilminin doğuşunu gerçekleştirmiştir. Böylece usûl-i fıkıh ilmi, tahkiki olarak fıkıh yapan, konusu şer’î deliller ve hükümler olan tümel kurallar bütünü kabul edilmiştir. Usûl ilminin konuları, hüküm ve delillerin kendine ait özellikler, esasları ise kat’î kabul edilen ve konulara temel teşkil eden kavram ve önermelerden oluşmaktadır. Usûl alanında telif edilen gerek klasik kaynaklar gerekse daha sonraki kaynaklar incelendiğinde bu ilmin dil bilimleri, kelâm ve fıkıh³³ gibi üç ana damar tarafından beslenerek hayâtiyetini sürdürdüğü ve bu disiplinlerin iş birliğiyle telif edildiği tespit edilmiştir.³⁴

Erken dönemde Ebû Hanîfe, itikat ve ameli yönü fıkıh ilmi tanımının içine almış ve tanımda itikat yönünün Allah’ın zâtî ve subûti sıfatları ile âlem gibi konuları kapsadığını, pratik yönün ise ibâdetleri içine aldığını belirtmiştir. Ebu Hanîfe’nin sistematize ettiği kabul edilen

³² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, c. I, s. 134-45; Konunun tarihsel bir incelemesi için bkz: İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, sayı: 28, s. 5-35.

³³ Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 2011/1, cilt: III. Dizi, sayı: 22, s. 533-556.

³⁴ Bkz: Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, c. I, 7-8.

Ehl-i Sünnet anlayışına sahip olan âlimler “*fikh*”ı *fikh-ı nazari* (kelâm), *fikh-ı ameli* (hukuk) ve *fikh-ı vicdânî* (ahlâk ve tasavvuf) katogorilerine ayırmakla birlikte her üç ilimle de meşgul olmuşlardır.³⁵

Tabiîn dönemine gelindiğinde âlimler arasındaki genel temâyül, usûl ile fûrû konularının ayrışmaya başlaması ve fıkıh usûlü ve fıkıh gibi ilimlerin müstakil birer ilim olarak inşâ edilmeye başlaması şeklinde olmuştur. Ancak usûl meselelerinin kelâmıla sıkı ilişkisinden dolayı bu üç disiplin birbirlerinden tamamen kopmamış aralarındaki ilişki devam etmiştir. İslam kültürünün başlangıcında usûl-i fıkıh ile kelâm bir madalyonun iki yüzü gibi birbirine yakın ve belki de ikiz ilimler olduğu anlaşılmaktadır. Bunlara bir de dil ilimleri eklenmelidir. Zira dinin temel kaynağı ve Hz. Peygamber'in en önemli mucizesi olan Kur'an üzerindeki inceleme usûl-i fıkıh kadar dil ilimleri olmadan tamamlanabilecek bir süreç değildir.

Kelâmcılar kelâmın diğer dinî disiplinler üzerindeki konumunu metafiziğin diğer felsefî ilimler üzerindeki konumu gibi görürler. Onların bu iddiası mevcûdun Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi incelemesi bakımından doğru olarak kabul edilebilir. Yine onlar, dinî düşüncenin temeli olan Tanrı'nın varlığı ve kâdir-i mutlak oluşu, nübüvvet ve ahirete iman gibi itikadî mevzûların kelâm ilmi ile temellendirildiği ön kabulünden hareketle kelâm tarafından teorisi oluşturulan dinî düşüncenin ameli yönünün, fıkıh usûlü ve tasavvuf gibi şer'î ilimler tarafından geliştirildiğini savunurlar. Bundan dolayı ilk dönem düşünce tarihinde fıkıh ile kelâm arasındaki düşünce tümel-tikel ilişkisi olarak değerlendirilmiştir.

Kelâm ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişkinin ipuçları usûl-i fıkıh üzerine telif edilen ve ilk kapsamlı çalışmalardan kabul edilen Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-'Umed ile el-Nihâye fi usûli'l-fikh* isimli eserlerinde görülmektedir. *El-'Umed*'in şârihi olan Ebü'l-Hüseyin

³⁵ Âbid bin Muhammed es-Süfyânî, *Merkezü 'Te'sîl li'd-Dirâsat ve'l-Buhûs*, s. 61.

Muhammed b. Ali el-Basrî bu eseri, şüpheyeye mahal bırakmayacak tarzda kelâm ilminin inceliklerini konu edinen bir eser olarak tanımlamıştır.³⁶

Kelâm ve fıkıh usûlü disiplinleri alanında meşhur olan Hanefî fakihî ve usûl müellifi Ebü'l-Usr Pezdevî³⁷ (ö. 482/1089), eserinde tevhîd (kelâm) ve fıkıh olmak üzere iki tür ilim olduğunu, bunlardan ilkinin tevhid ilmi olduğunu ve ancak bu ilim kanalıyla kitap ve sünnete sarılmanın mümkün olduğunu ifade eder. Buna göre bir hükmün belirlenmesi, kitap ve sünnete dayanan ve yalnızca tevhid ilminin oluşturduğu sonuca itimat edenler için mümkün olmaktadır. Ancak bu kimseler Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve Kur'an'ın hak oluşunu ikrar ettikleri gibi bid'at ve hevâdan uzak durabilirler. Mecûsî, vesenî (putperest) ve felsefeciler gibi risâleti ve Kur'an'ı inkâr edenler için kitap ve sünnetin delil ve hüccetlerine sarılmak hiçbir yarar sağlamaz. Bu durumda olanlar sadece makul olanı hüccet kabul ederek akıl vasıtasıyla çıkarımda bulunabilirler.³⁸

Pezdevî, ikinci türden ilmin fîrû-u fıkıh ilmi olduğunu belirterek bu ilme “*fîrû*” denilmesinin sebebini şöyle izah eder: “Kur'an'ın hüccet olması gibi küllî delillerin sıhhati, örneğin Yaratan'ı ve O'nun sıfatlarını bilmeye ve Kur'an'ı tebliğ eden Hz. Peygamber'in sıdkına bağlıdır. Bu iki delil ancak birinci ilim türü olan tevhîd ilmi sayesinde bilinir.

³⁶ Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu usûli'l-fikh)*, trc. Hüseyin Atay, Ankara, 1985, s. 91. Ayrıca bkz: Metin Yurdağur, “Kādî Abdülcebâr”, *DİA*, XXIV, 104; Ahmet Akgündüz, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî”, *DİA*, X, 327; a.mlf, “el-Mu'temed”, *DİA*, XXXI, 387; A. Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

³⁷ Hanefî usûl ve fakihî olan Ebü'l-Usr Pezdevî için bkz: Murteza Bedir-Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebü'l-Usr”, *DİA*, XXXIV, 264 vd.

³⁸ Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûl*, I, 29-47 (Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-esrar'ı ile birlikte).

Dolayısıyla fıkıh ilmi bu bakımdan kelâm ilminin fer‘i kabul edilir. Zira fer‘, varlığı başka bir varlığa ihtiyacı olandır.”³⁹

Mütekellimûn ve fukahâ yöntemlerine göre yazılan fıkıh usûlü ilmi yine aynı yöntemler dikkate alınarak tasnif edilmeye başlanmışken⁴⁰ daha sonraki dönemlerde aklı ön plana çıkaran ve felsefeyi vesâil olarak kullanmaya başlayan mütekellimler, usûl-i fıkıhla da ilgilenmeye başlamışlardır. Bu âlimlerin önde gelen simalarından olan Gazzâlî, kelâm ilminin başlangıçta nassların tebliğ ve savunusu olarak ortaya çıktığını fakat daha sonra nazar yoluyla hakikatin kaynağını araştırarak metafizik bir disiplin iddiasında bulunduğunu belirtir. Ayrıca felsefenin mantık ile metafizik kısmını kelâma dâhil ederek kelâmın üst bir ilim olduğunu kabul etmiştir.⁴¹

Gazzâlî, diğer dinî ilimlerle kelâm ilmi arasında varoluşsal açıdan hiyerarşik bir düzen kurmuştur. Bu noktada İslâmi ilimlerin var olabilmelerinin ön şartını, konularının ispatlanabilmesine bağlamış ve bunu da ancak kelâma borçlu olduklarını belirtmiştir. Böylece Gazzâlî, kelâm ilmine bütün ilimler arasında bir bağlam olma işlevi yükleyerek diğer ilimlerin faaliyetlerini kelâmın belirlediği bilgi ve varlık anlayışını esas alarak yürütmelerini istemiştir.⁴²

Gazzâlî, *el-Menhûl*’de şer‘î ilimleri kelâm, usûl ve fıkıh ilimleri olarak tasnif etmiştir. Usûl ilminin dayandığı temel kaynakları kelâm, fıkıh ve Arap lügâtinin oluşturduğunu söyler.

³⁹ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an usûli Fahri’l-İslâmi’l-Pezdevî*, Beyrut 1394/1973, c. 1, s. 7; Salim Ögüt, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Haber-i Vâhid’in Kaynak Değeri*, İstanbul, 2003, s. 41-42.

⁴⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz: A. Cüneyd Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i fıkıh” *DİA*, XLII, 202- 206.

⁴¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, I-XV, Dâru’ş-Şa’b, y.y. ts. c. I, s. 22, 94; *Makâsıdu’l-felâsife: Felsefenin Temel İlkeleri*, Vadi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 139.

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 20-21; Mehmet Bulgen, “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, 2010/12, s. 57. *el-Menhûl min ta’likâli’l-usûl*, thk. Muhâmet Hasan Heyto, Dimaşk, 1419/1998, s. 3-6.

Ayrıca Gazzâlî ilimleri tasnif kronolojisinde ulaştığı en yetkin eseri olan *Mustasfâ*'da ilimleri aklî, naklî ve akıl ile naklînin birleştiği ortak ilimler olmak üzere üç kategoriye ayırır. Bunlardan en şerefli olanın, aklın ve naklînin birlikte kullanıldığı ilimler olduğunu belirterek bu ilimleri kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü olarak sıralar. Bunların arasından küllî ilim payesini de kelâma verir.⁴³

Böylece Gazzâlî, diğer ilimleri kelâma nispetle cüz'î kabul eder. Ona göre, mevcut olması açısından eşyanın bütününe inceleyen kelâm, diğer şer'î ilimlerin de mebâdîni oluşturur.⁴⁴ Her ilmin müsellemler olarak kabul edilen temel esaslarının subûtinin delillendirilmesinin başka bir ilim ile gerçekleştiğini savunan Gazzâlî'ye göre; fakih mükellefin fiilinin, Şâri'nin hitâbına nispetle durumunu araştırırken usûlcü Şâri'nin hitâbının sübûtinu ispatlar. Ancak usûlcü bu işi, Hz. Peygamber'in sözünün hüccet olduğu ve onun sıdkının vâcip olduğu delilini kelâmcıdan alıntılar yaparak yapar.⁴⁵

Öte yandan usûl-i fikhî, kelâm ilminin bir dalı olarak kabul eden Hanefî fakihlerinden Alâeddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) konuyla ilgili değerlendirmesinde şöyle der: “Dal (fer‘), bir kökten doğup budaklanan şeydir. Ait olduğu kökten doğup dal budak salmayan şey ise o kökün zürriyeti (nesli) değildir. Bundan dolayı, usûl-i fıkıh alanında yazılmış bir eserde öncelikle, müellifinin akîdesinin tespit edilmesi gerekir.” Semerkandî, usûl-i fıkıh üzerine yazılmış kitapların çoğunun *usûlü'd-dîn* konularında Ehl-i sünnet'e muhâlif görüşlere sahip olan Mu'tezililer ile fîrû'da yine onlara muhâlif görüşler serdeden ehl-i hadîse ait olduğunu, bu sebeple onların eserlerine eleştirisiz başvurmanın kişiyi ya temel esaslarda (usûl) yanlışla

⁴³ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâli'l-usûl*, thk. Muhâmet Hasan Heyto, Dımaşk, 1419/1998, s. 3-6.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 18.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 20-21.

sürükleyeceğini ya da tatbikatta (fürû) hatalara sebep olacağını ifade eder. Ona göre her iki durum da tehlikeli olup bu hususlarda tedbirli olmak hem aklın hem de vahyin gerektirdiği bir yükümlülüktür. Bu nedenle usûl âlimleri, kelâm iliminin nassların ve onun mübelliği olan Hz. Peygamber'in naklettiği bilgileri kendileri için bir meşrûiyet zemini olarak kabul etmiş ve inşâ etmeyi düşündükleri ilmî geleneği söz konusu sağlam zemin üzerine oturtmaya özel gayret göstermişlerdir.”⁴⁶

Öyle anlaşıyor ki itikadî alana dair bütün esasları ispat eden ve onların savunuculuğunu üstlenen kelâmın usûl ilmi açısından asıl önemi, bu ilmin Kur'an ve sünnetin “hüccet” oluşunu ispat etmesi bağlamında epistemolojik zeminde aranmalıdır. Şayet kelâmın bu temellendirmesi olmasaydı, herhangi bir hükmün doğruluk veya yanlışlığının kanıtlanması gerektiğinde hüccet değeri bilinmediğinden dolayı Kur'an ve sünnet başvurulacak iki aslî kaynak değeri taşımazdı.

Klasik gelenekten farklı olarak kelâm ilminin kapsayıcı rolüyle beraber usûl-i fıkha da ayrı bir değer atfeden İbn Haldûn (ö. 808/1406), fikhî ana ilim olarak değerlendirdiği *Mukaddime* isimli eserinde ilimleri ikili bir tasnife tabi tutmuştur. Bunlardan birincisi beşerin tabiatında var olan ve insan idraki ile ulaşılan hikemî/felsefî ilimler, ikincisi de şâri'nin vaz ettiği ve insanların nakil vasıtasıyla elde ettikleri naklî/vaz'î ilimlerdir. İbn Haldûn, Peygamberler vasıtasıyla Allah'tan gelen naklî ilimlerde aklın doğrudan bir rolü olmadığını, ona ancak fer'ın değişen şart ve olgularını asla ilhak etmek suretiyle kıyas yöntemi sırasında

⁴⁶ Alâeddîn Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 97-98; krş. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 110.

başvurulacağını belirtir. Böylece İbn Haldûn, usûl-i fikhın bir yöntemi olan kıyasın, diğer ilimlerde de geçerli olması gerektiğini savunur.⁴⁷

Taşköprizâde Ahmet Efendi (ö. 1030/1621), İslâm düşüncesinin teorisi olan kelâmı, inanç yoluyla elde edilen itikadî ilim olarak, ameli fiillere yönelik bir teorinin inşâsı olan usûl-i fikhî da şer‘î ilimler kategorisinde değerlendirmiştir.⁴⁸ İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da ilimleri yüksek ve âlet ilimler olarak tasnif eder. Yüksek ilimleri *ulûm-u şer‘iyye* olan ilimlerden ibaret sayar. Bunların içerisinde fikhî üç kısma ayırmıştır. Birincisi *itikadî, fikh-ı ekber* veya *ilmi kelâm*, ikincisi *fikh-ı amelî* veya *ilm-i şer‘iyye*, üçüncüsü de *fikh-ı vicdânîdir*.⁴⁹ *İlm-i hilaf* ve *cedeli* usûl-ü-fıkha dâhil eder. Ayrıca kelâm ilmini felsefeye bedel kabul ederken usûlü fikh-ı da *ulûm-u ictimaiyyeye* bedel görür. Böylece İzmirli, şeriatın varlığının Yunan felsefesinden devşirilen ilimlerin aynıyla alınmasını engellediğini belirterek kelâmı felsefî ilimlerden teoloji konusunun altına, fikhî da ayrı bir şemaya yerleştirir.⁵⁰

İzmirli İsmail Hakkı’nın *Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme* ile *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserlerinde ele aldığı bu iki ilmin fayda ve amaçlarını tesbit ettiği tariflerin içeriğine bakarak bu iki disiplin arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür. Söz konusu müellif, kelâm ilminin fayda ve gayelerinden birinin de “Fürû‘-i İslâm’a ait bir fâide” olduğunu söylemiş ve bu faydayı “o da ulûm-i şer‘iyyenin ilm-i kelâma istinâd etmesidir” şeklinde açıklamıştır. Yine bu konuda “Çünkü ilm-i kelâm olmayınca, ulûm-i sâire-i şer‘iyyenin vücûdu tasavvur olunamaz. İlâhiyyât

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, el-Matbaatü’ş-şerîfe, ts. II, s. 485-486; Murteza Bedir, “İbn Haldun’un Gözüyle Naklî İlimler”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn -Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u Yeniden Okumak-* 3-4 Haziran 2006, s. 219-233.

⁴⁸ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-seâde ve misbâhu’s-siyâde*, Dârü’l kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1985, c. II, s. 5.

⁴⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâfı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1339-1341, c. 1, s. 71-72.

⁵⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 73; Bedir, “İbn Haldûn”, s. 232-233.

ve nübüvvet sâbit olmadıkça tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh ve ahlâk gibi ulûmun vücûduna imkân kalmaz”⁵¹ şeklinde izâhat vermiştir.

Sonuç olarak usûlî’ d-din olan kelâm ilminin asli hüviyeti itibariyle usûl olduğu, fıkıh usûlünün de bir mesâil ilmi olmayıp fûrû denilen teknik ve metot ilmi olduğu kabul edilirse her iki disiplin arasındaki ilişkinin dikey olduğu söylenebilir.

C. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin Kelâm ve Usûl-i Fıkıhtaki Yeri

İslâm düşünce tarihinde kelâmi görüşlerini daha çok akılcı temeller üzerine kurmaya çalışan ⁵² Mu‘tezile ekolünün kelâm sahasındaki pek çok müstakil eseri günümüzde yayımlanmakla birlikte fıkıh ve usûlüne dair eserleri yeteri kadar ele alınmamıştır.

Bu durum her ne kadar Mu‘tezile mezhebinin fıkıhtan ziyade itikat meselelerine ağırlık verdiği ve fikhî olarak Hanefî ekolünü takip ettiği gibi eksik ve yanlış gerekçelerle açıklanmaya çalışılsa da Mu‘tezile’nin kelâmi yaklaşımlarına uygun orijinal bir fıkıh usûlü doktrinine sahip

⁵¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul, 1336, s. 29; a.mlf., *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, s. 8-9.

⁵² Mu‘tezile ve Kelami görüşleri için bkz: Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*, Beyrut, 1968, 34-43; Abdulkahir b. Tâhir b. Muhâmmet et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire, 948, 67-122; Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, c. I, s. 54-57; H. S. Neyberg, "Mu‘tezile" md., MEB İslâm Ansiklopedisi, VIII, 756-764; Mu‘tezile'nin esasları ve akılcılığı hakkında geniş bilgi için bkz: İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, İstanbul, 2002; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (Mu‘tezile’nin Oluşumu ve Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf) Ankara, 2001; Mu‘tezilenin gerçekte serbest düşünceli ya da serbestlik taraftan olmadığı hakkında bir görüş için bkz: Neyberg, VIII, 760. Mu‘tezile akılcılığının dogmatik rasyonalizm değil de izâfî akılcılık olduğu şeklinde bir değerlendirme için bkz: İlyas Çelebi, 40; Serhan Heysem, "el-Aklu'l-Mu‘tezili hudûdu'l-infisâl ve'l-ittisâl", *el-ictihâd*, Sayı, 57-58, Yıl. 1424/2003, s. 264; Ayrıca bkz: Muhammed Emin Cevher, "el-Mu‘tezile ve'l-akl", *Mecelletü'l-ma'rife*, sayı, 422, Yıl 1998.

olup olmadığı⁵³ mezhebin önde gelen usûl müelliflerinden olan el-Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eserinden naklin en önemli nazariyesi olan haber teorisi bağlamında mercek altına alınacaktır.

Mu'tezile'nin günümüze ulaşan fıkıh usûlü eserlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın (415/1 025) *eş-Şer'îyyât* adlı eseri ile el-Basrî'nin *Şerhu'l-'ummed* ve *el-Mu'temed* adlı eseri, günümüze ulaşılabilen birkaç eserdir. Çalışmamızda ekol mensupları arasında el-Basrî'yi tercihteki amacımız onun *el-Mu'temed* isimli eserinde usul-i fikhin diğer konuları gibi, haber konusunu da daha sistematik ve daha kapsayıcı bir şekilde ele almasıdır.⁵⁴

Çalışmada el-Basrî'nin haber konusunu bütünüyle ele almaya çalışarak onun ve selefleri olan Mu'tezili bilginlerin haber anlayışları bağlamında usûl sahasındaki kelâmi arka planı tespit etmeye çalışacağız. el-Basrî'nin eserinde kaleme aldığı mevzûlar sadece kendi yaklaşımlarını değil çoğunlukla mezhebinin yaklaşımlarını da yansıtmaktadır. Bu nedenle müellifimizin kelâm ve usûl-i fıkıhtaki yeri ve etkisine geçmeden önce çalışmamızın kaynağı olan *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* hakkında genel bilgi vermeyi uygun gördük.

1. Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh

Eser, müteteklimûn yöntemine göre kaleme alınmış, usûl-i fikhin en hacimli ve temel meselelerin ele alındığı, usûl geleneğinin ilk ve en önemli eserlerinden biri olarak kabul

⁵³ Bkz: Neyberg, VIII, 761. el-Basrî'nin *el-Mu'temed*, adlı fıkıh usulü eserini yayma hazırlayan ve eserin sonunda Mu'tezile ve söz konusu kitap hakkında Fransızca olarak kaleme aldığı makalesinde Muhammed Hamîdullah, mevcut bilgiler çerçevesinde Mu'tezile'nin fıkıh alanında bilinen herhangi bir ekol oluşturmadıklarını, bir kısmının Hanefî bir kısmının ise Şâfiî mezhebine mensup olduklarını söylemektedir.

⁵⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 'den farklı olarak kaleme aldığı *ez-Ziyâdât* adlı risalede de haber konusunu ele almıştır. Fakat bu eser *el-Mu'temed*'in özeti mahiyetindedir. Çalışmada bu risaleye de atıflarda bulunulmuştur. Bu risale *el-Mu'temed* ile birlikte basılmış olup söz konusu kitabın 2. cildinin 993-1028 sayfaları arasında yer almaktadır.

edilmektedir.⁵⁵ Günümüze kadar gelmeyi başarabilen bu eser, Mu‘tezili kaynakların kaybolan muhtevasını içinde barındırması açısından da önemli bir rol üstlenmiştir. Ayrıca VI. yüzyıla kadarki fıkıh usûlü yazımında Mu‘tezili görüşleri içinde barındırması dolayısıyla Mu‘tezili anlayışa yönelik olumsuz yargı ve yanlışlıkların azalmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. *el-Mu‘temed fî usûli’l fikh*, aralarında Kâdî Abdülcebbâr’ın ‘*Umed*’i, el-Cüveynî’nin (ö. 478/185) *Burhân’ı* ve Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *Mustasfâ*’sının bulunduğu mütekellimûn metoduyla kaleme alınan dört temel eserden biri kabul edilmektedir. *el-Mu‘temed*’in el-Basrî’nin hocası olan Kâdî Abdülcebbâr’ın *el-Muğnî* adlı eserinin *eş-Şer’iyyât* bölümünde ele alınan usûl-i fıkha ait metinlerin bir tür şerhi veya ihtisarı olduğu iddia edilse de aslında ictihat, analiz ve lügat bakımından özgün ve müstakil bir eserdir. Bu nedenle Ebü’l-Hüseyin el-Kelvezanî’nin (ö. 510/1116) *et-Temhîd*’i, Fahrüddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1209) *Mahsûl’ü* ve Âmidî’nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm’ı* olmak üzere pek çok mütekellim metoduyla yazılmış önemli usûl eserine de kaynaklık ettiği bilinmektedir. Yine sonraki dönemlerin usûlcü ve fakihlerinden olan İbnü’n-Neccâr (ö. 972/1564) ve Karâfî (ö. 684/1285) de *el-Mu‘temed*’den faydalanmıştır.⁵⁶ Eserin, sistematigi, dili ve konuların izahı açısından mütekellim metoduyla

⁵⁵ Usûl-i fıkıhta mütekellimûn metoduna göre önemli bir klâsik olarak telif elden bu eser, Ahmed Bükeyr ve Hasan Hanefî’nin katkılarıyla Muhammed Hamidullah tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde 1965/1385’te Dımeşk’te basılmıştır. Bu eseri İbn Haldûn (808/1406) Kadi Abdulcebbâr’ın *el-Umed* isimli eserinin şerhi olarak göstermiştir. Bkz: Ebû Zeyd Abdurrahmân ibn Haldûn el-Hadramî, *Mukaddime*, Kahire, 1322. 248. Aynı yanlış Zekiyyüddîn Şaban’ın *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfî Dönmez) adlı eserinde de görülmektedir. (Bkz: 34). Fuad Sezgin de yanlış eseri olarak bu kitabın adı, *el-Mu‘temed, fî usuli’d-dîn* olarak kaydetmiştir. Bkz: Fuat Sezgin, *Târîhu’t-türâsi’l-Arabî*, 5 cilt, çev. Muhammed Fehmi Hicazî, Suudi Arabistan, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, t.y.c. I. s. 486.

⁵⁶ Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm Fıkıhını Nasıl Anlamalıyız? Sempozyum Tebliğ ve Müzakareleri*, 14-15 Aralık Kurav Yayınları, Bursa, 2006.

kaleme alınan usûl yazımının ilk örneğini sunduğu iddiaları, bu eserin usûl geleneğinde ulaştığı ilmi seviyeyi ve oynadığı rolü daha da artırmaktadır.⁵⁷

Eserde felsefî ve kelâmî mevzûların tartışıldığı yerlerin anlaşılmasında güçlük yaşanmakla birlikte genellikle anlaşılır ilmî bir üslûp kullanıldığı söylenebilir. Sistematiğini ve yazılış amacını eserin girişinde müstakil bir bölümde açıklayan el-Basrî, genel konuları önce, özel bölümleri ise münasebeti oranında konular işlenirken bir çerçeve dâhilinde ele almıştır. Müellif, ihtilaflı olmayan meseleleri incelerken bilgilendirme ve tahlil yapmakla iktifa etmiştir. Ancak tartışmalı bir mevzû üzerinde durulurken öncelikle Mu‘tezile’nin önde gelen bilginleri başta olmak üzere konu ile ilgili farklı görüşleri dayandıkları delilleriyle birlikte sıraladıktan sonra kendi tercih ettiği görüşü deliline dayanak oluşturacak şekilde gerekçesiyle birlikte sunmuştur. el-Basrî’nin konuları incelerken kullandığı bu üslûp, bazen konuların teorik yönünün ağır basması ve dolayısıyla pratik yönünün gölgede kalmasına neden olmuştur.⁵⁸

el-Basrî, diğer mütekellim usûlcüler gibi müntesibi olduğu kelâmî perspektiften hareketle Mu‘tezili kelâm anlayışını yönlendiren temel prensiplerle irtibat kurarak usûl konularını ele almış, tartışma konularında kendisinin ve muhalif görüşlerin delillerini aklî ve şer‘î delillere dayandırarak tahlil etmiştir. Bununla birlikte bazı konularda Mu‘tezili bilginler ile hocası Kâdî Abdülcebâr’ın pek çok görüşüne itiraz ederek onların konuları

⁵⁷ İbnü’l- Hallikân, *Vefeyâtü’l-e ‘yân*, c. IV, s. 271; Cemâluddîn Abdirrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetü’s sûl fî minhâci’l-usûl li’l-Kâdî Nâsiriddîn Abdillâh b. Ömer el-Beydâvî*, ‘Âlemü’l-kütüb, Kahire, 1925, c. I, s.4; İbn ‘Îmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. V, s. 172, Hamîdullah, *a.e.g.*, s. 85,91; Ebu Süleyman, *el-Fikru’l-usûlî*, s. 224, 225; Yüksel, “Mu‘tezilenin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Etkisi”, s. 73, 82; Ahmet Akgündüz, “el-Mu‘temed”, 387.

⁵⁸ el-Basrî’nin el-Mu‘temed’de aşırı kategorize etme üslûbunun zaman zaman eserin teorik yönünü baskın hale getirdiğini ve pratik yönü gölgede bıraktığını iddia eden çağdaş İslâm Hukukçuları da bulunmaktadır. Bkz: Kahraman, “Mu‘tezili Usûlcü Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber”, s. 168.

temellendirdikleri delilleri çürütmeye çalışmış, en sonunda kendi tercih ettiği görüşü delilleriyle sunmuştur. Dolayısıyla müstakil görüşler ortaya koyabilen el-Basrî'nin bağımsız bir müctehit olduğu bilginler tarafından kabul edilmektedir.⁵⁹

Usûl-i fıkıh eserlerinin çoğunda olduğu gibi el-Basrî de kitabın yazılış amacını gerekçeleriyle birlikte müstakil olarak eserinin mukaddimesinde açıklamış ve usûlün konusu olmayan meseleleri ele almayı doğru bulmadığını ifade ederek⁶⁰ bu ilim dalının konularını ve hangi sistemle ele alınacağına dair bilgiler vermiştir. Özellikle mütekellimûn yöntemine ait eserlerde, giriş kısmının erken dönemlerde belli bir sisteme kavuştuğunu söylemek mümkündür. el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i bunun en güzel örneklerinden biridir.⁶¹

el-Basrî, eserinde muhtevaya önem verdiği kadar usûl ve tertibe de önem vererek ideal bir usûl eseri telif etmeyi amaçlamıştır. Zira o, eserinin girişinde ele alacağı konuları belirttikten sonra konu başlıklarını ve onları tertip ediş nedenlerini de izah etmiştir. el-Basrî'nin yapmış olduğu fıkıh usûlü tanımı, eserindeki konuların sıralanması bakımından bir plan mahiyetindedir. Tanımda zikrettiği emir, nehiy ve umûm gibi konuların 'fıkhın yolları'ndan olduğunu belirten el-Basrî, eserde önceliğin bu konulara ait olduğunu düşüncesindedir. Ancak bu kavramların hakiki ve mecâzi kullanımının doğru anlaşılabilmesi için de bu konulardan önce sözün kısımları, hakikat-mecâz, harfler gibi konulara yer verilmesini uygun bulur. el-Basrî, bu önerisinin kendi görüşü olan vücûb için kullanıldığında

⁵⁹ Ebu Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 225, 262; Ahmet Akgündüz, c. XXXI, s. 387.

⁶⁰ el-Basrî, kelâm ilmine ait bazı meselelerin usûl-i fıkıhın muhtevası olmasını tasvip etmez. Bu nedenle kelâm ilmini kapsayan konuların çıkarıldığı sistematığa sahip yeni bir eser telif edilmelidir. Zira fıkıh usûlüyle ilgilenenlerin kelâmı belirli bir seviyeye kadar bilmesi gerekir. Şayet bu kritere hâiz olmayan usûl kitaplarına serpiştirilecek kelâm bilgilerinin onlara bir şey kazandırması mümkün değildir. Bkz: el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 7.

emrin hakikat olduğunu ispatlamanın kolaylaşacağı düşüncesindedir. Çünkü ona göre, hitap çeşitlerinden ilk olarak emir ve nehyin anlaşılması gerekir. Hatta ispatın nefye üstünlüğü sebebiyle emre nehiyden önce yer vermiştir. Ayrıca o, emir-nehiy gibi anlamı açık olan sözleri, bazı sebeplerden ötürü anlamı kapalı olanlara öncelemiştir, mücmeli⁶² ve beyân ile açıklığa kavuşturulan (*mübeyyen*) diğer lafız çeşitlerini daha sonraya bırakmıştır.

el-Basrî, eserinde fiillere nesih konusundan önce yer vermiştir. Çünkü ona göre nesih, hitâpta olduğu gibi fiillerde de gerçekleşebilir. Hatta müellif fiilleri, Resûlullah'tan sâdır olduğu düşüncesiyle icmânın önüne almıştır. el-Basrî, hitâpla ilgili tüm konulara, icmâdan önce yer vermiştir. Çünkü icmânın sıhhatini bilme yolu, hitâp yani Allah ve Resûlünün kelâmıdır. İcmâdan sonra, mütevâtir ve âhad haberler yer alır. İcmâ, bunlardan önce gelmiştir çünkü âhad haberleri kabulün vâcib olduğunu bilme yollarından biri icmâdır. Diğer bir yol da emârelerdir. Ancak onlar kıyasla birlikte zikredilmiştir. Kıyas, icmâdan sonraya bırakılmıştır çünkü icmâ, kıyasın sıhhatini bilme yollarından biridir. el-Basrî, hazr ve ibâha konusunun, aslında hitâpla ilgili konulardan önce gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak eserin asıl amacı, sırf şer'î deliller olduğu için bunlar öne alınmıştır. Diğer taraftan hazr ve ibâha konusu daha genel olduğu için, hükümlerin yollarından önce yer almıştır. Görüldüğü gibi el-Basrî, eserdeki konuları hem genelden özele doğru sıralamakta hem de birbirleriyle olan bağlantılarını ve usûlün genelindeki konumlarını gözetmektedir. İstidlâl şekli, hüküm yollarından sonraya bırakılmıştır çünkü onun bir dalıdır. Müftî ve müsteftînin sıfatları ise bütün bu konulardan sonra ele alınmıştır. Çünkü müftî ancak delilleri ve istidlâl şeklini bildiği zaman fetva verebilir. Müsteftînin de bütün bunları bilmediği zaman, fetvâ sorması câiz olur. Bütün bu konular bilindikten sonra, ictihat eden veya fetva veren müctehidin isabet edip

⁶² Mücmel, sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle ne kastedildiği anlaşılmayan lafız anlamında bir usûl-i fıkıh terimidir. Bkz: Ferhat Koca, "Mücmel", *DİA*, XXXI, 453-454.

etmediği hakkında düşünmek mümkün olacaktır.⁶³ Dönemin usûl eserleriyle kıyaslandığında el-Basrî'nin, sistem ve içerik itibariyle, eseri telif etmedeki amacını gerçekleştirdiği söylenebilir.



⁶³ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 13-14.

BİRİNCİ BÖLÜM

KELAM VE FIKIH USÛLÜNDE BİLGİ

A. Kelâmi Epistemoloji ve Usûl-i Fıkha Etkisi

Bilgiyi üretme, ürettiği bilgiyle yaptığı faaliyetin ne olduğunu ve ne amaca yöneldiğini bilmek, insanın sorumlu bir varlık kılınmasının temel sebeplerinden biridir. İnsanın neyi niçin bilmesi gerektiğine dair soruların cevabı felsefe, mantık gibi tüm ilmi disiplinlerin konusu olmakla birlikte İslâm düşünce tarihinde bu işe ilk eğilen kelâm disiplini olmuştur. Kelâmcılar, ilk olarak insana gerekli olan bilginin ne olduğunu tespitle işe başlayarak kendi bilgi teorilerini oluşturmuşlar ve bu bilgilere ulaşmayı insana bir sorumluluk olarak yüklemişlerdir. Dolayısıyla kelâm ilminin önemli konularından biri olan epistemoloji, kelâmın kendi düşünce sistematığının temelini oluşturduğu gibi bilinin kaynakları ve onları rasyonel zemine oturtma konusunda düşünce mirasımızın analizi ve modern bilgi kuramlarının oluşmasına katkı sağlaması açısından da büyük önem taşımaktadır.

Felsefe, kelâm, mantık gibi ilmi disiplinlerin ortak konularından biri olan bilgi nazariyesi, bu ilimlerle etkileşimi olan fıkıh usûlü eserlerinde de sıklıkla yer almıştır. Usûl-i fıkıh eserlerinde kelâm kaynaklı pek çok mesele tartışılmakla beraber kelâmi perspektifi yansıtan en önemli konulardan biri kelâmın ilk konuları arasında yer alan bilgi teorisidir. Dolayısıyla klasik dönem fıkıh usûlü eserlerinde bilginin kısımları ile ilgili tartışmalar genellikle felsefî ve itikadî niteliklidir.

Kelâmi mevzûların fıkıh usûlünde tartışılması, kelâmcıların fıkıh usûlü eserlerini kaleme almaları ile paralellik arz etmektedir.⁶⁴ Mütakellim usûlcü olarak da isimlendirilen bu âlimlere Eş'arî ekolüne mensup Ebûbekir el-Bâkılânî'yi (ö. 403/1013), Mu'tezile ekolüne mensup Kâdî Abdülcebbar'ı (ö. 415/ 1025) örnek verebiliriz.⁶⁵ Bâkılânî *et-Takrib ve'l-irşâd*; Kâdî Abdülcebbar da *Kitâbu'l-Umed* isimli eserinde⁶⁶ ilk olarak bilgi teorisini ele almıştır. Çalışmamızın İkinci Bölümü'nde bir başka mütakellim usûlcü olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Kitâbu'l-Mu'temed* isimli eserinde ortaya koyduğu ve daha çok kelâmi yaklaşımlarla usûl-i fıkha idrâc edilen konulardan biri olan haber teorisi bağlamında kelâmi epistemoloji ve onun usûl-i fıkha etkisi incelenecektir.

1. İslâm Hukuk Teorisinin Kelâmi Temelleri

Kelâm ve fıkıh usûlü disiplinlerinin aralarındaki irtibat, kesiştiği ve ayrıştığı konuların tespitinden önce bu iki disiplinin hangi konuları ele aldığını ve tarihi süreçteki kırılma noktalarıyla kaplam alanlarında nasıl daralma ve genişlemeler olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir.

Nitekim her ilmi faaliyetin arkasında yatan bir dünya görüşü vardır. Kelâm ilmi de inanç ilkelerinden başlamak üzere İslâm kültür tasavvurunun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla bilginlerin usûl-i fıkıh alanında ürettikleri bilgilerin kelâmi perspektiften bağımsız

⁶⁴ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddîn, *el-Muhassâl*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, ty. s. 16-21; Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008, s. 187.

⁶⁵ Bâkılânî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *et-Takrib ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2012, s. 88-99.

⁶⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 7.

olmadığı gibi mebdâî ilişkisi açısından da birbirinden bağımsız değildir. Dinin itikadî kısmının anlaşılması için bir usûlün zarûrî olduğunu düşünen âlimler, her ne kadar usûl ilminin kelâmî tartışmaları yönlendirdiğini savunsalar da klasik kelâm metodolojisinde nassın aklî istidlâllerle hüccet olabileceği kabulü⁶⁷ dikkate alındığında, dinî temellendirme görevini üzerine alan kelâmın, teorik olarak bir önceliğinin bulunduğunu kabul etmek gerekir.

İslâmî ilimler hiyerarşisinin en üstünde kabul edilen kelâm ilmi, diğer dinî ilimlerin temel esaslarını ispatlama görevini üstlendiğinden bu ilmin temel kabulleri, teorik zeminde aynı kabul edilen usûl-i fikhın temel ilkelerini oluşturmuştur. Kelâm ilmi, mevcut olmak bakımından bütün varlık alanını inceleme konusu yaparken usûl-i fikh da sorumlu bir varlık olan insanın tüm fiillerini yönlendirme ve çerçevesini belirleme keyfiyetini açıklar. Böylece kelâm ilmi fikh usûlünün mebdâîsini hazırladığı gibi esaslarını da bir nevi güvence altına almıştır.⁶⁸

Usûl tartışmalarının kelâmı referans alarak sistematik olarak eş zamanlı ortaya çıkmasını, hicretin II. asrının ilk yarısına kadar götürmenin mümkün olduğu kaynaklardan tespit edilmektedir. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde meydana gelen hadiseler pek çok kelâmî meselenin doğuşuna sebep olduğu gibi icmâ, haberin kabul şartları, âmmın kat'îliği, ictihat ve ictihatta isabet,⁶⁹ hakikat-i şer'îyyenin mevcudiyeti gibi birçok usûl konularının tartışmalarında bu hadiselerle atıfta bulunulmuştur.

⁶⁷ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrut, 1421/2001, s. 442, 443.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, c. I, s. 5; Alâeddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi necâti'l-ukûl*, s. 1-2; Bkz: Şükrü Özen, *Ehl-i Sünnet Usûl-i Fikhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü, Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya v. dğr., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, 223-241 s. 224.

⁶⁹ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *Mu'tekadü Ebî İshak el-Fîrûzâbâdî*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Şîrazi'nin *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserinin girişinde, Beyrut, 1408/1988, c. I, s. 108-110; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*,

Bu olayların neticesinde oluşan *va'id-i füssâk (Tevbe etmeden ölmeleri halinde ebedi cehennemde kalınacağı meselesi)* usûl konularından âmmın kat'îliği tartışmasını ortaya çıkarmış, âm lafızın umûm sayılıp sayılmayacağı ve Kur'an lafızlarının tüm fertlere aynı kat'îlikte delâlet edip etmediği hususu her bir ekolün kelâmi yaklaşımlarına göre farklı ele alınmıştır.⁷⁰

Kelâm tartışmalarının usûle tesir ettiği bir diğer konu da şer'î itikat meselesidir. İç savaşımlara katılanların iki konum arasında (*menzile beyne'l menzileteyn*) oldukları anlayışını savunan bu teori, Mu'tezile tarafından ortaya konmuştur.⁷¹ Bu teoride şer'i hakikatler, şer'î ve örfî düzlemlerde özel dillerde ifade edilmişlerdir. Böylece bu teori ile iman, küfür, dalâlet, itaat, günah gibi kavramlara yeni şer'î anlamlar kazandırılmıştır. İlk dönemlerde şiddetle reddedilen bu kavramlar, Gazzâlî sonrası yumuşatılarak literatürdeki yerini almıştır.

Her ne kadar usûl alanında yapılan tartışmaların tamamının kelâmi kaynaklı olduğunu söylemek doğru olmasa da İslâm tarihinde yaşanan imâmet ve fitne hadiselerinin de ilk dönem kelâm ve usûl tartışmalarında muharrik rol oynadığı bilinen bir vakıadır. Ancak bütün bunlardan anlaşılan o ki usûl bilginleri konuları ele alırken kelâmi düşünceye aykırı olmasından sarfı nazar

nşr. Claude Salame, Dimaşk 1993, c. II, s. 894-895; Mesud b. Ömer Sâduddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul, 1305/1888, c. III, s. 305-306.

⁷⁰ Cessâs, konu ile alakalı Mu'tezile eserlerinden söz etmiştir. (*el-Fusûl* I, 110.) Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (*Kitâbü'l-Va'd ve'l-va'id*), Ebû Ca'fer el-İskâfî (*Kitâbü'l Nakzı Kitâbi İbn Şebîb fi'l-vâid*), Bişr b. el-Mu'temir (*Kitâbi'l-Vâ'id ale'l Mücbire*), Nazzâm (*Kitâbü'l-Vâ'id*), Sümâme b. Eşres (*Kitâbü'l-Husûs ve'l-umûm fi'l-vâ'id*), Dırrar b. Amr (*Kitâbü'l-Vâ'id*), bkz: İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. G. Flügel, Leipzig, 1871-1872, s. 204, 205, 206, 208, 213, 215.

⁷¹ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî el- Kâ'bî, *Fâzlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus-Cezayir, 1974, s. 64.

ederken mütetekellimler de eserlerinde usûl prensiplerinden hareketle istidlâllerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla iki ilmin karşılıklı etkileşim içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Başından itibaren kelâmcılar özellikle de Mu‘tezile, hukuk metodolojisi teorilerinin geliştirilmesinde öncü bir rol üstlenmişler ve bu konudaki yaklaşımları kendi kelâmî anlayış ve mülahazalarıyla yakından bağlantılı olmuştur. Kelâmi öncüllerin tesirinde kalarak ilk usûl tartışmalarını yapan, kelâm alanında ilk eser veren Mu‘tezili bilginin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olduğu söylenebilir. Onun *Kitâbü's-Sebil ilâ ma‘rifeti'l-hak* adlı bir eser kaleme aldığı bildirilmektedir. Başlık, eserin hem hukuk metodolojisi hem de teoloji ile doğrudan ilgili olan epistemolojik meselelerle ilgilendiğini göstermektedir.⁷² Hukukun otoriter kaynaklarına ilişkin meseleler de bu eserdee ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Vâsıl, bilginin kaynakları hususunda ilk tasnifini kitap, üzerinde birleşilen haber, akıl hücceti ve icmâ olarak belirlemiş ayrıca haberin doğruluğu, kısımları ve nesih gibi konuları ilk olarak ele almıştır.⁷³

Kelâmın diğer ilimler üzerindeki en önemli tesiri kelâm ilminin, İslâm kültürünün inanç esaslarını savunmak amacıyla ürettiği bir evren ve varlık modeli ortaya koymasında aranmalıdır. Âlemin cevher ve arazlardan kurulu olduğunu düşünen atomcu evren modeli, hemen hemen tüm kelâmi ekollerde İslam inançlarını savunacak biçimde dönüştürülerek kabul görmüş, mezheplerin önemli teorisyenlerince de etkin ve fonksiyonel bir şekilde kullanılmıştır.

⁷² Bkz: Cf. Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Gcschichte das religiösen Denkens im frühen Islam* I-6, Berlin, 1991-97, 2: 268; 5:137, no.10. Vâsıl'ın bazı görüşleri Abdülcebbâr el-Hemedânî tarafından *Fadâilü'l-i'tizâl*'de ve Ebû Hilâl el-Hasan el-Askerî tarafından *kitâb el-Evâ'il*'de aktarılmıştır. Bkz: Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-‘Askerî, *el-Evâ'il*, Dâru'l-Beşîr, 1. Baskı., Tanta, 1408. 2:276-80; 5: 161-3, metin 21; ayrıca bkz: Cf. Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trc. Jane Marie Todd, Harvard University Press, Cambridge, 2006, 155 vd.

⁷³ Şükrü Özen, *Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhnın Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü, Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, 2006, s. 228.

İslâm Dünyası'nda olgun ve etraflı bir teori olarak kabul gören bu atomcu evren modeli, İslâm hukukunun da temel kavram ve önermelerinde belirleyici bir konumda yer almıştır. Böylece kelâm ve fikhın usûlünü belirleyen fikh usûlü ilmi, aynı varlık anlayışı üzerine kurulmuştur. ⁷⁴

Klasik usûl teorisyenleri öncelikle fizik ve evren modelini takip ederek sosyal alandaki ictihadları, bu doktrinin çevrelediği yapı içerisinde yorumlamışlardır. Örneğin İslâm hukukunda varlık katogorilerinden sayılan “ayn” ve “menfaat” kavramları, ilk klasik metinlerden anlaşıldığı kadarıyla kelâmdaki “cevher” ve “araz” gibi varlık kategorilerine tekabül edecek biçimde kullanılmıştır. Yani fakihler “menfaat” kavramını “araz” gibi ayrı bir varlık kategorisinde değerlendirmişler ve bu ayrımı hukukun tüm alanlarında kullanmışlardır. Hanefî fikhında hukukçuların, mevzûsu menfaat olan bir sözleşmenin mevcut olmayan bir ma‘dûm üzerine yapıldığı, menfaatlerin ardışık iki zamanda varlıkta olmadıkları ve menfaatlerin bir değerinin olmadığı şeklindeki menfaat hükümleri, kelâmdaki araz terimine bağladıkları sonuçlar olarak değerlendirilebilir.⁷⁵

Bunun dışında ilk dönem kelâmcıların Gazzâlî'ye kadar atomcu fizik anlayışının benimsediği süreksiz evren modeli; eşyanın sabit niteliklerinin bulunmadığı ve vurgunun sürekli olarak cevhere yapıldığı bir varlık anlayışı ve bu anlayışın ürettiği epistemoloji, “temsîl” yani anoloji/kıyas üzerine kurulmuştur. Atomcu varlık anlayışıyla uyumlu bu yönteme kelâmda *el-istidlâl biş-şâhid alâl-ğâib (kıyasü'l-ğâib ale ş-şâhid)* denilir. Kelâmcıların benimsediği bu âlem modelinin usûl-i fikhın istidlâl yöntemlerine de tesiri söz konusu olmuş bu bağlamda

⁷⁴ Hasan Hacak, Matürîdi Kelâmı ve Hanefî Fıkhı: Matürîdiliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkhıyla İlişkisi, *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*-, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul, 2012, s. 405.

⁷⁵ Hasan Hacak, Matürîdi Kelâmı ve Hanefî Fıkhı: Matürîdiliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkhıyla İlişkisi, s. 407.

usûlcüler kelâmcıların âlem anlayışlarında esas olarak kullandığı “kıyas” metodunu aklî istidlâlden önce kullanmışlardır. Bu yöntem, fertlerin dışında zihnî bir varlığı bulunan mâhiyet düşüncesinin gelişmemesine zemin hazırlamıştır. Nedensellik teorisinin zarûrî bir ilişki olarak kabul edilmemesinden dolayı tümel ve mâhiyet kavramlarını kullanmayan bu evren anlayışında, tümevarım ve tümdengelim gibi akıl yürütme metotları rahat kullanılamamış böylece usûlün ana düşünce mekanizması olarak analogi yani “kıyas” yönteminin kullanılması kaçınılmaz olmuştur. Bu anlayış kelâmcı ve fıkıhçıların bir şeyi tanımlarken mahiyeti ile değil, kaplamı (mâ-sadak) üzerinden tanımlamalarına sebep olduğundan dolayı fıkıhta fertler esas alınarak hükümler konmuştur.⁷⁶

Ancak V. yüzyıldan sonra atomcu evren modelinin açıklarını kapatmak ve epistemolojik krizlerine cevap vermek adına İbn Hazm’la (ö. 456/1064) başlayan ve Gazzâlî ile devam eden yöntem eleştirileri Aristocu mantık anlayışının gelişmesini sağlamış, Râzî de daha sonra bu yöntemi olgunlaştırıp zirveye taşımıştır.

Kelâmın usûl-i fıkha etkisi öncelikle kavramların izahında ve epistemoloji alanında görülmektedir. Usûl-i fıkıhtaki kelâmi tartışmaların en yoğun biçimi öncelikle kavramların tanımlarında yaşanmıştır. Zira tanımlar meselelerin kavramsal çerçevelerini belirleyen özlü ifadeler olmakla birlikte bir ilme ilişkin yönelimi belirlemede en önemli kriterdir. Dolayısıyla usûlcülerin, kelâmi karakterlerini tespit, ortaya koydukları tanımlarla mümkündür. Ayrıca onların tanımlarını yaparken kelâm sahasında benimsenen temel ilkelere ters düşmemek için büyük gayret sarfettikleri de görülmektedir.

⁷⁶ Gazzâlî, *Mî'yarü'l-ilm*, (thk. Hasan Hacak, Terc. Ali Durusoy-Hasan Hacak), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İst. 2013, s. 512; Hasan Hacak, “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014, s. 533-535.

Bununla birlikte ele alınan kavramlarda usûlcüler diğer disiplinlere ait bu kavramları bir usûl disiplini içerisinde ele alarak⁷⁷ bazı değişikliklere gitmişlerdir. Örneğin Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) kelâmın “*ilim, zan, nazar, delil ve emâre*” gibi kavramlarına eserinde yer verirken, Molla Fenârî (ö. 834/1431) bu kavramlarla birlikte mantık ilmine ait diğer bazı kavramları da ek olarak ele almıştır.⁷⁸ Ayrıca kelâmi yaklaşımların usûl ilmi üzerindeki etkisi usûl kaynaklarında fukahâ ve mütekellimûn yöntemlerinin oluşmasında önemli bir faktör olduğu gibi aynı fıkıh ekolüne mensup usûlcüler arasındaki farklılıklar kelâmi yönelimlerin etkisiyle alt ekollerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece usûl-i fikhın, kelâmcıların zemin etüdünü yaparak fıkıh binası inşâ etmenin metodunu araştıran bir disiplin olduğu söylenebilir. İncelemeye esas aldığımız Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eseri de bu ilişkinin kendi döneminde ne kadar dinamik olduğunun bir örneğidir.

Aslında kelâm tartışmalarının fıkıh usûlünü etkilediği en önemli husus, usûl mevzûlarının bilgi kuramı (epistemoloji) açısından denetlenmesinde aranmalıdır. Nitekim usûl ekollerince kullanılan deliller teorisine kelâmi epistemoloji kaynaklık etmiştir. Ehl-i Sünnet'in, hüküm elde etmede kullanılan delillerin hüccet olmaları, kesin delillere dayandırılması zorunluluğuna karşın bu delillerin farklı olaylara uygulanmasında kesin neticeye varılamayacağı anlayışı ve ameli hükümlerde haberi vâhid, kıyas ve ictihad yöntemlerinin kullanılması bu etkinin tezahürü olarak anlaşılmalıdır.

Kelâmi ilkelerin doğrudan usûlcünün ortaya koyduğu temel ilkeler ile hüküm çıkarma metotları üzerinde belirleyici olduğunu düşündüğümüz diğer meseleler; genel olarak tabiatta nedensellik ilkesinin bulunup bulunmadığı, özelde ise eşyanın asli olarak iyi ve kötü gibi bir vasıf taşıyıp taşımayacağı (*hüsün-kubuh*), Şâri'in hükümlerinde bir illete dayanıp dayanmadığı

⁷⁷ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 106.

⁷⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usali's-şerâyi'*, İstanbul 1289, Matbaatü Şeyh Yahya Efendi, I, 159 vd.

(*ta'âl*), müctehidin yürüttüğü aklî istidlâl sonucu varacağı hükmün sonucunda hatalı olup olmadığı (*Muhattie-Musavvibe*) sayılabilir. Cebir ve kaza-kader gibi konular da doğrudan usûl konuları arasında işlenmeyip bazı usûl meselelerinin kendilerine dayandığı kelâm kaynaklı mevzûlardır. Böylece kelâmın genel ilkelerinin, fer' konumunda olan alt ilim dallarının temel esaslarının oluşumunu doğal olarak belirlediğini söyleyebiliriz. Özellikle belirli bir sistem ve tutarlılığı hedefleyen kelâm ve usûl bilginleri, bir önceki verileri daha önceki bir ilkenin sonucu olarak âdetâ önünde hazır bulmaktadır. Zira “kıyas” kavramı bu ilkenin sonucudur. Bu bağlamda her iki ilmin ortaya koyduğu bu ilkeler arasındaki bağlantılar daha net ortaya konuldukça bu ilişki daha da belirginleşecektir.

Çalışmamızın konusu olan haberin niteliği tartışmaları da usûlün, kelâmi epistemolojiye dayandığı en önemli konudur. Örneğin imamet anlayışları neticesinde sahâbe rivayetlerini problemli gören Şîi gruplar müctehitlerin rey, ictihat ve kıyasına karşı çıkarak yaşayan otorite (*el-imâmü 'l-kâim*) fikrini savunmuşlardır.⁷⁹ Şia, Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak ilmin tevârüsünü genellikle Ehl-i Beyt kanalıyla gerçekleştirmiştir. "Masumlar" diye isimlendirdikleri Hz. Peygamber ve kızı Fâtıma, ilmin kendileri vasıtasıyla aktarıldığı şahıslar ve Oniki İmam'dır.⁸⁰ Konu, çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde detaylıca incelenecektir.

Fıkıh usûlü alanındaki mensûbiyetin fıkhi mezheplerden daha çok kelâmın ortaya koyduğu ön kabullerden oluştuğu yargısının izi kaynaklarda sürüldüğünde bu durumun ipuçlarına sıklıkla rastlanmaktadır. Amelde Hanefî olan, Kâdî Abdülcebâr'ın hocası Ebû Abdullah el-Basrî, yine Şâfiî mezhebine mensup olduğu bilinen Kâdî Abdülcebâr ve onun talebesi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mu'tezile'nin benimsediği ön kabullerle uyumlu bir usûl

⁷⁹ Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 61.

⁸⁰ Safa Muradov, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Farklılaşmasında Hadis Rivâyetlerinin Rolü*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019, s. 18.

anlayışı oluşturmuştur. Aynı şekilde çağdaşları olan şâfi âlim İbnü'l Fûrek ve Cüveynî ile Mâliki Kâdi el-Bâkılânî'nin fıkıh usûlü alanında Eş'arî yaklaşımları benimsedikleri görölmektedir. Böylece usûl-i fıkıh sahasında Bâkılânî-Cüveynî-Gazzâlî hattında Eş'arî eğilimli zirve eserler ortaya konurken Kâdi Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Mu'tezili, Semerkandî ise Mâtürîdî hattında kalıcı eserler bırakmıştır.

Ayrıca şâfi ve Hanefî usûl kaynakları incelendiğinde iyi ve kötünün kaynağı meselesinde (*hüsün-kubuh*), şâfi âlimlerinin daha çok "taabbüd"e, Hanefî âlimlerinin ise "ta'lîl"e meyilli hukuk ürettikleri görölmektedir. Nitekim fıkıh anlayışını rey ve kıyas üzerine kuran bir fıkıhçının hüsün ve kubuhun aklîliği ve nedensellik ilkesini tümüyle reddeden bir kelâmi yaklaşımı benimsemesi beklenmemelidir. Çünkü aklî istidlâl yönteminin kullanılabilmesi için âlemin sistemsel bir örgüye sahip olması gerekmektedir. Yine Allah katında sabit bir hüküm bulunmadığını savunan Mu'tezili bir yaklaşım, müctehide aklî istidlâl metotlarını rahatça kullanacağı teorik bir zemin hazırlamıştır. Bu kabulden hareketle İslâm düşünce tarihinde daha çok Mu'tezili ve Hanefî okulları, şâfilik ile de Eş'arîlik birbirine uyumlu teoriler üretmişlerdir.

Örneğin Mu'tezile'nin iki önemli bilgini Kâdi Abdülcebbâr ve öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin geliştirdiğı mütekellimûn usûl yazımı yaklaşımında kelâmın konusu olan *kelâm-ı ilahî, aslah, kaza-kader, kulların fiilleri, istitaât, hikmet-sefeh, sıfatullah, haber nazariyesi* gibi daha birçok mesele usûl-i fikhî doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendirdiğinden bu sahada eser ortaya koyan bir müellifin konuyla ilgili görüşlerini ait olduğı kelâm ekolünün ön kabulleriyle uyumlu hale getirmesi kaçınılmazdır.

Iraklı Hanefiler de her ne kadar Hanefî mezhebinin kurucu imamlarına dayanan fıkıh merkezli bir usûl anlayışı inşâ etmeyi hedefleseler de i'tizali düşüncenin etkisinden kurtulamamışlardır. Bu sebeple onların bazı usûl anlayışlarının Mu'tezile'nin kelâmi

yaklaşımlarıyla paralellik arzettiği, hatta i'tizali kelâmi tavrın usûl anlayışlarında hâkim olduğu söylenebilir. Örneğin Mu'tezile'nin temel esaslarından olan “*adalet*” (*el-adl*) anlayışından neşet eden “*salâh-aslâh*”, “*vücûb alellah*” gibi ilkelerin Hanefî usûlcü Cessâs'ın usûl anlayışına yön verdiği bilinmekle birlikte Mu'tezile'nin *rü'yetullah* yaklaşımı da onun benimsediği bir diğer i'tizali anlayıştır. Zira kelâm ilminin fıkıh usûlünün mebâdîsi olduğunu savunan klasik yaklaşımın ilk nüvelerini oluşturan âlimlerden biri de Cessâs'tır. Hanefî çizginin ilk usûlcüsü kabul edilen Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinin mukaddimesinde⁸¹ ve *el-Fusûl* adlı eserinde bu gerçek çok güçlü bir biçimde dile getirilmiştir. Aynı şekilde ilk sistematik usûl eseri olarak fukahâ yazım geleneğinin klasiklerinden kabul edilen Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin kaleme aldığı *Takvîmü'l-edille* incelendiğinde onun temel usûl ilkelerini nazari/soyut istidlâle dayandırdığı görülmektedir. Örneğin Debûsî, eserinin sonunda akıl-vahiy ilişkisine bir bölüm ayıran ilk müellif olma özelliğini taşımaktadır.⁸² Hatta Debûsî'nin çizgisini takip eden Serahsî ve Pezdevî dahi usûl eserlerinin mukaddimelerinde usûl-i fıkıhın kelâmi ön kabullere dayandığına dair imalara yer vermiş, şer'î ahkâmın üç esastan birinin tevhid ilmi olduğunu belirtmişlerdir.⁸³ Cessâs ve Debûsî'nin eserlerindeki Mu'tezili yaklaşım belirgin olmakla birlikte Mu'tezile ekolüne karşı entelektüel, sosyal ve siyasal eleştirilerin yükselişe geçtiği ve

⁸¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, haz. M. Sâdık Kamhâvî, Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985, c. I, s. 5.

⁸² Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 29, s. 65-97, 88; Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, haz. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001, s. 13-19, 442-68.

⁸³ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü'l-fıkıh*, haz. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1414/1993, c. I, s. 9-10; Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*, Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, Karaçi, t.y; I, 7-11; Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, s. 90.

Hanefî ulemânın kendilerini Mu‘tezili çizgiden ayırmaya çalıştıkları bir dönemde bu durumu açıkça dillendirmekten kaçınmışlardır.

Hanefilere has bir metot olarak yaygınlık kazanan fukahâ tarzı usûl sahasında önemli eserler kaleme alan Cessâs-Debûsî-Serahsî-Pezdevî hattının aslında gizlice i‘tizâlî kelâmi tavrı benimsemelerinden rahatsız olan Semerkandî, Mâtürîdî’nin ortaya koyduğu kelâm sistematığının içerisinde bir usûl inşa edebilmek için onların Hanefî/Mâtürîdî kelâmi öncüllere gerektiği kadar alan açmamalarından hoşnut olmadığını dillendirmiş, kelâmdan bağımsız yazılan bir usûl anlayışının hatalı olacağını altını çizmiş ve kelâm-fıkıh usûlü irtibatının olduğu bir usûl yazımının zarureti ifade etmiştir. Nitekim onun Mâtürîdî kelâm anlayışını temel alarak inşa ettiği usûl anlayışının, bölgesinde kendinden sonra gelen usûlcüleri etkilediği bilinmektedir. Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü’l-usûl* isimli eserinde kelâmi esasların usûl-i fıkıhta nasıl belirleyici olması gerektiğini açık bir şekilde izah etmiş ve Mâtürîdî’nin kaybolan usûl eserinden yaptığı alıntılarla bu kanaatin Hanefiler arasında da taraftarı olduğunu göstermeye çalışmıştır.⁸⁴ Hatta o, mensubu olduğu gelenek içerisinde yukarda adı geçen usûl müelliflerinin eserlerinde kelâmi öncülleri gereğince dikkate almadıklarını tenkit etmiştir. Semerkandî, bir usûl nazariyesinin kelâmi ilkelerden bağımsız olamayacağını, buna direnenlerin ehl-i hadis -Eş‘arîliği kastetmektedir- ve Mu‘tezili kelâm doktrinlerini kabul

⁸⁴ Bu konuda bkz: Murteza Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009 - İstanbul, 2012, s. 412-420; *el-Emedü’l-aksâ* adını taşıyan bu eser için bkz: Murteza Bedir, “Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example”, *El Sufismo y las normas del Islam.Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*, ed. Alfonso Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006), İspanyolca, s. 15-34, İngilizce, s. 253-70; Ömer Türker, “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 37-58.

ettiğini iddia etmiştir.⁸⁵ Böylece Hanefî usûlcülerin kelâmın etkisinde kalan usûl anlayışına başlangıçta mesafeli yaklaşımları, Râzî sonrası Eş‘arî kelâmın gücünün artması ve Alâüddîn es-Semerkindî’nin Mâtürîdî usûl ekolünü kurma girişimi nedeniyle değişecektir. Bu tutumun önde gelen temsilcilerinden biri de Sadrüşşerîa’dır (ö. 747/1346). O, *et-Tenkîh ve-şerh-i et-tavzîh* isimli eserinde Mâtürîdîliğin ve Râzî okulunun etkisinde kalarak kelâmi konuları, fukahâ geleneğinin fıkıh usûlü tarzına uyumlu hale getirmiştir. Daha sonra Taftazânî (ö. 792/1390), Molla Fenâri (ö. 834/1431), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Muhibbullah el-Bihârî (ö. 1658/1707) gibi sonraki dönem Hanefî usûlcüleri onun izinden giderek kelâmi önermeleri usûl-i fıkha dâhil etmişlerdir.

Sonuç olarak klasik geleneğimizde, fıkıh usûlü alanındaki yazım türleri aslen yazarların kelâmi yaklaşımlarına göre şekillenmiştir. Mütakellimûn yaklaşımını benimseyen âlimler yöntemlerini kelâm disiplini içerisinde inşâ ederek aklî istidlâl yoluyla fıkıh usûlü konularını ele almışlar, buna mukabil fukahâ metodunu benimseyenler, fıkıh mesleği içerisinde uzmanlaştıklarından fikhî metotla meseleleri tartışmışlardır.⁸⁶ Kelâmdan bağımsız olarak fukahâ yazım türünü benimseyen Sem’ânî (ö. 489/1096) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö.476/1083) gibi Şâfiî fakihlerin çizgisi Cüveynî-Gazzâlî’nin temsil ettiği kelâmcı yaklaşımın başarısı karşısında zayıflamış ve Şâfiîler arasında kelâmcı yaklaşım tarzı gâlip gelmiştir. İslâm âlimleri zaman zaman bu iki yazım türünü değerlendirmişler ve konu ile ilgili kendi kanaatlerini eserlerinde belirtmişlerdir. Mütakellimûn ve fukahâ yöntemine ilişkin Sem’ânî’den İbn Haldûn’a kadar yapılan değerlendirmelerde, mütakellimûn metodunun daha çok kelâmın nazarî dilini esas aldığı ve bu sebeple fıkıhtan ziyade teorik nitelik taşıdığı; fukahâ metodunun ise fıkıh

⁸⁵ Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl* (nşr. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, Matâbiu' d-Devhati'l-Hadisiyye, s. 1-2.

⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Halil Şehhâde Dâru'l-fikr, Beyrut, 1421/2004, s. 576-77.

ilminin tarz ve üslûbu kullanıldığından dolayı fıkha yakın bir söyleme sahip olduğu sonucuna varılmaktadır.⁸⁷

Her iki metodun bahsedilen niteliklerinin sonucu olarak mütekellimûn metodu, fıkıh usûlünü kelâmi öncüllere tâbi kılmak suretiyle usûl konularına ön hazırlık olması açısından kelâmi konulara daha fazla yer vermiş, buna mukâbil fukahâ metodu fikhî mevzûlara daha fazla eğilerek fıkıhın teorik çerçevesini aşmamaya gayret etmiş ve fıkıh usulü-kelâm ilişkisini örtbas etmiştir. Yani mütekellim sıfatıyla temâyüz etmiş bir müellif aynı zamanda usûl eserini telif ederken mensubu olduğu kelâmi ve fikhî yaklaşımlara uygun olarak usûl inşa etme gayesi içerisinde olmuştur.

Râzî sonrası bilginlerce mütekellimûn yönteminin fukahâ yöntemiyle birleştirildiği “memzûc” adı verilen eklektik bir yöntem geliştirilmiştir. Bu akımın ilk temsilcilerinden olan İbnü’s-Saâti’nin (ö. 694/1295), *Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl* isimli eseri Eş‘arî-Hanefî yaklaşıma göre kaleme alınan ve günümüze ulaşan ilk eser kabul edilmektedir.⁸⁸ Memzûc yöntem Şâfiîler arasında da klasik dönem sonrası usûlün içerisine dâhil edilmiştir. Mesela Şâfiî usûlünün muteahhirûn dönemi temel eserlerinden biri olan *Cem‘u’l-cevâmi’*, yalnızca kelâmcı usûl tarzıyla değil, fikhî meseleleri de içine alan bir tarzla kaleme alınmıştır. Bu nedenle klasik sonrasında mütekellimûn ile fukahâ yöntemlerinin birlikte kullanıldığı ve kelâmın öncüllerinin fukahâ metodunu benimseyen müelliflerce daha çok öncelendiği; diğer yandan fukahâ metodunun fıkıh usûlünün ilkelerini fûrû-ı fıkıh meselelerine tatbik etme tarzındaki özelliğinin

⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 576-77.

⁸⁸ Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl*, haz. Sa‘d b. Azîz b. Mehdi es-Sülemî, *Câmiatü’l-Ümmi’l-kurâ*, Mekke, 1418; Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, s. 91.

mütakellimûn usûlcülerce de fazlasıyla kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir.⁸⁹ Çalışmamızda Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eseri incelenerek bu ilişkinin izi sürülecek ve bu ilişkiden ortaya çıkan temel metodolojik esaslar belirlenmeye çalışılacaktır.

2. Epistemolojinin Yapısı

Epistemoloji genel anlamda bilgisel sürecin yapı analizini ortaya koyan felsefe dalı olarak tanımlanabilir. Dinîn ontolojik olarak reel dünyada var olma biçimi, muhataplarının anlama, yorumlama ve uygulama süreçleri ile ortaya çıkar. Muhatapların dinî yorumlamasıyla ortaya çıkan bu dinî bilginin temel kaynağını ilâhi kelâm oluşturur. Dinî bildirimin anlaşılıp yorumlanması sürecinde bazı temel epistemolojik problemler söz konusudur. Bilginin kaynağı, yorumlayanın bilgi yetisi, dinî bilginin üretim sürecinde bilginin öznesi ile nesnesi arasındaki ilişki ve bilginin imkânı meselesi bu problemlerden birkaçıdır.

Bilginin kaynağı bağlamında dinî içerikli bilgilerin özsel doğruluğu veya kesinliği ön kabulü, dinî bilginin kat'î bilgi oluşunu temellendirmiştir. Böylece dinî bilginin muhatabı olan öznenin sahih bilginin peşine düşme gayreti, ontolojik ve epistemolojik olarak farklı yaklaşım ve bilimsel tutumların oluşması sonucunu doğurmuştur. Böylece doğru bilginin ortaya çıkmasını olanaklı kılan bu epistemolojik yaklaşım, teorik ve metodolojik dayanaklar oluşturma gayreti içerisinde olmuştur. Doğru bilginin mümkün olduğunu kabul eden bir epistemolojik yaklaşım sergileyen İslâm bilginleri, metodolojik olarak ürettiği dinsel bilgi alanlarında doğruluk ve kesinlik arayışı içerisinde olmuşlardır.

⁸⁹ Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm)*, Uluslararası Sempozyum, ed. İsmail Safa Üstün MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2011, İstanbul, I, 621-32; "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", s. 412-20

Kiâbu'l-Mu'temed özelinde irdelemeye çalıştığımız usûlün epistemolojisi de kelâmî epistemolojinin benimsediği dinsel bilginin doğruluğu ve kesinliği bağlamında bir epistemolojik yaklaşımı benimsemiştir. el-Basrî'nin benimsediği epistemolojik yaklaşımın teorik dayanakları mensubu olduğu Mu'tezili yaklaşımın ürünü olan haber teorisinde tespit edilebilir. Kelâmın bütün İsmâî ilimlere birtakım genel ilke ve önermeler (*mebâdî*) veren genel (*küllî*) ve temel bir ilim olmasının tabii sonucu olarak kelâmcılar ve fıkıh usûlcüleri arasında meselelerin kökenine ilişkin tartışmalar yapılmıştır. Öyle ki teolojik kökene ilişkin bu tartışmaların farklı boyutları metnin yorumlanması veya doğru bilgiye ulaşılması bağlamında oluşturulan metodolojik yaklaşımlarda görülmektedir.

3. Kelâmî Epistemolojinin Temel Karakteristiği

Bir bilimin epistemolojik değerini ortaya koymak, problemlere nereden ve hangi öncüller açısından bakılacağı ve bu öncüllerin nasıl temellendirileceği açısından önem arz etmektedir. Nitekim bir bilgi kuramında öncelikle bilginin ne olduğu, sınırları, kaynağı, hangi ölçütlerle doğru bilgiye ulaşılabilceği soruları cevaplanmaya çalışılır.⁹⁰ Doğru bilginin ne olduğu konusu tüm bilgi etkinliklerinin ve faaliyetlerinin temel ilgi alanlarındandır. Bu sebeple tarihin her döneminde farklı bilgi teorileri oluşturularak hakikatin bilgisine ulaşılma metotları geliştirilmiştir. Felsefenin temel konularından biri olmakla birlikte bilgi kuramının ilk defa İslâm kelâmcıları tarafından bağımsız olarak eserlerinin ilk sırasında ele alınmasının temel sebebi, gerçekliğin nesnel bilgisine sahip olunacağından hareketle Allah'ın varlığı ve sıfatlarının meşruiyetini temellendirmek olmuştur.⁹¹

⁹⁰ A. Kadir Çüçen, "Bilgi Kuramına Giriş", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2003/2, c. I, sayı: 2, s. 3-12.

⁹¹ Ebû Mansur Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut, 1995, 129; Muhammed Abdulhadî Ebû Rîde, *min şuyûhi'l-Mu'tezileİbrahim b. Seyar en-Nazzâm ve ârâuhı'l-kelâmîyyeti'l-felsefiyye*, Kahire, 1989, s. 49, 104-107. Vd.

Yine kelâmcıların entelektüel çalışmalarının en önemli meselesi, uzun yıllar boyunca dini teorik olarak inşa etme ve temellendirme meselesi olmuştur. Hicri II. yüzyılın başlarından itibaren ilk entelektüel gruplar, İslam inancını temellendirmek ve bu temellendirmeyi akademik bir uslûpla tutarlı bir söylem halinde ortaya koyarak diğer dinî-felsefî gurup mensuplarına karşı bu inancı savunmak için oldukça önemli bir çaba ortaya koymuşlardır. Zira onlar, hicrî I. yüzyılın ilk çeyreğinde öncelikle yerel ve kendi içsel problemlerine çözüm bulduktan sonra fethedilen bölgelerdeki kültür ortamlarında yaşayan farklı din, kültür, inanç ve görüşe sahip muhataplarının yönelttiği “Tanrı’ya ilişkin bilgiler nasıl elde edilir?” türünden sorularla karşılaşmışlardır.⁹²

Bu sorular ve onlara yönelik cevaplar, kelâmın varlık/ontolojik, epistemoloji, metodoloji/yöntem inşâ edilmesine zemin hazırladı. İslâm bilginleri, bu soruların artık sadece ilk dönemdeki nasslarla temellendirilemeyeceğini, bu soruların çözümünde ortak akıl ve aklı istidlâller ile sağduyu ve temyiz gücüyle ortak tartışma birlikteliğinin bulunması gerektiğini düşünerek “Dinin önermelerini nasıl test edeceğiz?” sorusunun cevabını bulmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bir usûlcü/kelâmcının temel görevi İslam dininde ve getirdiği içerikte aklen "muhal" bir durum olmadığını ispat etme ve sonrasında bu dine neden inanılması gerektiğini ortaya koymak olmuştur. Özellikle bu dönemde Berâhime, Sümeniyye ve Sofistler gibi birtakım akımların bilgiyi savunan inkâr etmesine karşı⁹³ ilk olarak Mu‘tezile bilginleri harekete geçerek bilgi meselesi üzerine eğilmişler ve farklı metedolejiler geliştirerek Kur’an’ın

⁹² Hasan Hacak, *Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü*, haz. İbrahim Halil Üçer, *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, 2022, cilt: I, s. 318.

⁹³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yayınları, 2018, s. 57; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Bidâye*, trc. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdîyye Akaidi*, Ankara, 1979. s. 18.

bağlayıcılığını ispata çalışmışlardır. Örneğin Ebû'l-Hüzeyl atom teorisini kullanarak tüm insanların anlayabileceği *hudûs* teorisini anlatıp farklı inanç mensuplarını akıl üzerinden ortak bir dil kullanmak suretiyle ikna etmeye çalışmıştır. Böylece kelâm ilmi, sadece belirli birtakım ekollere karşı savunmacı bir duruş sergilemekle kalmayıp hakikat arayışı içerisinde varlık ve bilgi terimlerini oluşturmuş ve bir disiplin olmayı başarmıştır.

Her bir kelâmi ekol, varlığı anlama çabası içerisinde ürettiği bilgi kuramının öncelenmesini gerekli görmüştür.⁹⁴ Zira onlara göre varlığın hakikati ne kadar anlaşılırsa vahiy de o oranda anlaşılacaktır. Dolayısıyla ekoller daha ilk dönemlerden itibaren vahyi anlama çabası içerisinde akıl/nakil, zahir/kıyas gibi yöntemsel kavramları oluşturma gayreti içerisinde olmuşlardır. Öte yandan kelâm eserlerinde aklî düşünmenin insanın en önemli sorumluluk alanlarından biri kabul edilmesi, dinin aklî bir zemine dayandırılması gerektiği hususunun mütekellimlerce kabul gördüğünün bir kanıtıdır.⁹⁵ Bu durum kelâm ilminin tanımı ve amacında da görülür. Zira kelâmcılar bu ilmi, deliller getirilerek dinî inançların kendisi ile ispat edildiği ve şüphelerin giderildiği bir ilim olarak tanımlamıştır.⁹⁶ Bu tanımdan da anlaşıldığına göre kelâm ilmi dinî inançları, sadece inanılması gereken önermeler bütünü olarak görmekten ziyade aklî olarak temellendirilecek ve üzerinde konuşulacak bir yapı olarak değerlendirmiştir. Nitekim kelâmın konusu, tanrının zatının ve sıfatlarının konuşulmasının ötesinde varlık alanına dair tüm mevcûtları kapsadığından felsefe, mantık, kozmoloji, antropoloji ve epistemolojiyi de

⁹⁴ Hasan Hanefî, *et-Turâs ve 'l-tecdîd: mine 'l-'akide ile 's-sevra*, nşr. el-Müessesetu'l-Câmiyye, y.y., Beyrut, 1412/1992, c. I, ts., s. 231.

⁹⁵ Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (Bilginin İmkânı)”, *AÜİFD*, XXIX (1987), s. 1-5.

⁹⁶ Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıfî 'ilm-i kelâm*, Beyrut, ts., s. 7.

içinde barındırmaktadır. Böylece kelâm, sadece teolojinin karşılığı olmaktan çok felsefi ve metafizik bir disiplin olarak da kabul görmüştür.⁹⁷

O hâlde kelâm ilmi, dinî nassları makul bir şekilde ve mantıki bir tutarlılık içerisinde temellendirmeyi amaçlar. Dolayısıyla dine ilişkin bir önermenin red veya kabulü için kesin epistemolojik temellerin bulunmasına ihtiyaç vardır. Bir başka deyişle kelâmi ekoller, Kur'an'ın te'vilini yaparken ve kendi doktrinleri oluştururken öncelikle dayandıkları temellerin ve öne sürdükleri delillerin aklî tutarlılığı için bilgi kuramlarını ve epistemolojik konumlarını ortaya koymalıdır.

Bu durumda genel olarak bir kanıta dayanan dinî epistemolojiler varlıklarını sürdürebilirler. Dolayısıyla bir iddia veya önermenin doğruluğunu ve kesinliğini gösterecek şey, onun kanıtlanabilir olmasıdır. Bu kanıtlar tecrübeye dayanıp doğrudan kişinin elde edebileceği, olguya dayanıp herkes tarafından kabul edilip yanlışlığı iddia edilmeyen, kendinden ve mûcizevî olmak üzere dört kategoride değerlendirilebilir. Dinî inançlar kendinden kanıt sayılamadığından kabul edilebilir kanıtlar dinî olmayan öncüle dayanmalıdır. Nitekim kelâmcılar bir kimsenin iddia ettiği şeyin doğruluğunun aklî bir delile ve muarızlarını dize getirecek bir burhana dayanmadığı müddetçe herhangi bir geçerliliğinin bulunmadığını belirterek dinî inancın dahi aklî bir delile dayanması gerektiğini savunmuşlar ve din hususunda herhangi bir araştırma ve inceleme yapmayanları taklîtçilik ile itham etmişlerdir.⁹⁸

⁹⁷ Bkz: A. Hadi Adanalı, “Kelâm: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci”, *İslâmiyât*, c. 3, sy.1, Ocak-Mart 2000; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tezili Cosmology*, Leiden, 1994, s. 2-3.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 3; Eş'arî, *Risâletu istihsânu'l-havd fî 'ilmi'l-kelâm*, Dâru'l-Meşârik, Beyrut, 1415/1995, s. 87-88.

Kelâmcıların bilgi meselesine bu şekilde yaklaşımları, kelâmın bir burhana dayalı olarak temellendirmeci ve rasyonel olarak savunulabilir olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki kelâmın yapısı, ikincisi ise üretim tarzı ile ilgilidir.⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, bilginin kaynaklarını rasyonel kanıt olarak kitap, sünnet ve icmâ olarak sıralamıştır. Ona göre Kur'an'ın hüccet oluşu ancak bir kimsenin onun adil ve bilge bir kelâm olduğu haberini vermesiyle mümkündür. Allah'ın bilgisi de ancak Allah'ın birliği ve adaletini aklî olarak kabulden sonra kanıt olabilme sıfatına hâizdir. Böylece Kâdî, diğer bilgi yollarının akla uygun olması gerektiğini savunmuştur.¹⁰⁰ Yine o, Allah'ın sıfatları ve adaleti hakkındaki tartışmalarda zarûrî bilgi ve sezgiyi bilgi kaynakları arasında kabul etmemiştir. Dolayısıyla ona göre Allah'ı bilme sorumluluğu yalnızca akıl yoluyla mümkündür.¹⁰¹ Zâhirî kelâmcı İbni Hazm, Allah'ın varlığı, birliği ve kıdemi gibi bazı konularda nakilden önce akla öncelik tanıyarak aklın, nassların anlamlarını ve insan psikolojisinin bazı genel gerçeklerini kavramasına yardımcı olduğunu belirtir. İmam Mâtürîdî bu konuda dinin öğretilerinin güvenilirliğini ve dinin kanıtlarının akıl yoluyla bilinebileceğini belirtir.¹⁰² Râzî de Allah'ın herhangi bir kutsal kitap desteği

⁹⁹ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı//İlk Dönem Sünni Kelam Örneği*, İsam/İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2012.

¹⁰⁰ Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, thk. F. Seyyid, Tunus, 1974. s. 139; *el-Muhtasar*, thk. Muhammed Umâra, (Resâilu'l-adl ve't-tevhîd içinde), Dâru's-şurûk, Kâhire, 1987, s. 199; Râzî, *el-Mahsûl*, s. 26 vd.

¹⁰¹ Bkz: Mânkâdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim el-Hüseynî, *Ta'liku şerhi'l-usûli'l-hamse*, (Şerhu'l-usûli'l-hamse başlığıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. A. Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1965; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 182; Carullah Mahmûd b. Ömer bin Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk. Abbas Huseyn İsâ Şerafuddîn, San'â, Mektebetu merkezi bedri'l-ilmî ve's-sekâfî, 2004, s. 66.

¹⁰² Seyyid Bey, *Medhal*, Matbaa-i Amîre, İstanbul, 1333, c. II, s. 230-235; G. F. Hourani, "Reason and Revelation in İbn Hazm's Ethical Thought", *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (adlı eseri) içinde Cambridge, 1985, s. 167-185.

bulunmadan ve bir öğreticiye ihtiyaç duymadan akılla bulunabileceğini belirtmiştir.¹⁰³ Bu bağlamda kelâmcılar klasik dönemde aklî istidlâllerle doktrinlerini oluşturdıkları bilgi teorisi bağlamında Allah'ı bilmenin yegâne metodu olarak görünenden görünmeyeni (*el-istidlâl biş-şâhid alâl-ğâib*) çıkarsama metodunu kullanmışlar, böylece âlemin mükemmelliğinden yola çıkarak yaratıcının kudret, âlim ve hayy sıfatlarına ulaşmışlardır.¹⁰⁴

Aklî temele dayalı olarak dinin epistemolojisini yapan kelâmcılar Yaratıcı'nın zâti sıfatları ile birliğinin aklî olarak kavranabileceğini savunmuşlar, âlem konusunda da onun yapısının rasyonel kurallarına göre idare edildiğini düşünmüşlerdir. Hatta Mu'tezili bilginlerden bazıları bu konuda Allah'ın belirli bir tarzda eylemde bulunmaya mantıki açıdan mecbur olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla kelâmcılar tarafından Allah'ın insanı sorumlu tuttuğu ilk ödevin öncelikli olarak, Allah'ın bilgisini elde etmek için düşünmesi/tefekürü (*en-nazaru'l-muaddî ile ma'rifetullah*) olması gerektiği kabul edilmiştir.¹⁰⁶

¹⁰³ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, (thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî), Daru'l-Kütübü'l-Arabi, Beyrut 1990, I/97; I/439; Wilferd Madelung, “*al-Mâturîdî*” ve “*Mâturîdiyya*”, El 2, c. VII. s. 846-8; Pessagno, “*Intellect*”, s. 20.

¹⁰⁴ Bâkıllâni, *et-Temhid fî er-redd alâ el-Mülhide el-Mu'attıla ve er-Rafıza ve el-Havâric ve el-Mu'tezile*, thk. İ. A. Haydar, Beyrut, 1987, s.197.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl : et-teklîf*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr, ed-Darü'l-Mısriyye, Kahire, 1963, c. 14, s. 331; Sedîdüddîn Maḥmûd b. 'Alî b. El-Ḥasan el-Ḥimmaşî er-Râzî, *el-Münkıẓ mine't-taklîd ve'l-mürşid ile't-tevhîd*, 2 cilt, 1. bs, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmiyye, Kum, 1412, *Münkıẓ*, c. 1, s. 298.

¹⁰⁶ Mânkîdîm, *Şerh*, s. 39. Basra Mu'tezile okulunda nazar terimi için bkz: Peter's, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî Quḍāt Abū'l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār Bin Aḥmad al-Hamadānī*, Brill, 1976, s. 15, 57-61.

Klasik kaynaklarımız incelendiğinde hem Mu‘tezili hem Mâtürîdî kelâm sistemlerinin bilgi meselesiyle başlamak gibi bir yöntem belirleyerek bilgi kuramı üzerinde değerlendirme yaptıkları görülür. Nitekim Ebû’l-Kâsım el-Belhî/Ka‘bî ve Mâtürîdî de kitabına bilgi meselesiyle başlamışlardır. Mâtürîdî, (ö. 333/944) bilgi teorisini *Kitâbu ‘l-Tevhîd* isimli eserinin girişinde sistemli bir teori halinde ele almıştır.¹⁰⁷ Vahyin makuliyetini savunan kelâmcıların daha I. yüzyıldan itibaren ortaya koyduğu faaliyetlere örnek olarak el-İşkâfî (ö.280/854) ve en-Nazzâm’ın (ö.221/836 ya da 231/845) sınırsız bir sayının imkânsızlığını esas alan “yaratma teorisi” de örnek verilebilir. Buna göre sonsuz geçmiş bir zamanda bir yerden bir yere geçiş olmadığından dolayı evrenin bir başlangıcının bulunması gerekir.¹⁰⁸ Yine Mu‘tezile’nin önemli kelâmcılarından olan Ebü’l-Huzeyl el Allâf’ın (ö. 235/849) sistematize ederek ilk defa ortaya koyduğu atom teorisi, terkip (composition) delili,¹⁰⁹ cüzlerine kadar ayırma (particularisation)¹¹⁰ ve düzen delili (design) evrenin yaratılması hususunda ortaya konulan diğer delillere örnek olarak gösterilebilir.¹¹¹

İslâm düşünce tarihi içerisinde temâyüz etmiş tanrı-insan ve âlem tasavvurlarının daha doğru analizi her ekolün genel ve bütüncül dokusu içerisinde benimsedikleri tasavvurlar çerçevesinde yapıldığında temel farklılıklara rastlanmaktadır. Epistemolojik alanda kelâmcıların düşünce sisteminin yapısal analizi, Allah-insan-âlem arasındaki ilişkinin özsel

¹⁰⁷ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu ‘l-Tevhîd*, s. 4-11.

¹⁰⁸ Mânkdîm, *Şerh*, s. 95; Herbert Alan Davidson, *Proofs for eternity, creation and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy*, NY [u.a.], Oxford University Press, New York, 1987, s. 134-146.

¹⁰⁹ Davidson, *Proofs*, 146-153; Binyamin Abrahamov, *Al-Kâsim on God's Existence*: Binyamin Abrahamov, *Al-Kâsim b. İbrâhîm on the proof of God's Existence, Kitâbu ‘d-delîlî ‘l-kebîr*, Leiden, 1990, s. 2.

¹¹⁰ Davidson, *Proofs*, 174-212; Abrahamov, *al-Qâsim*, s. 3.

¹¹¹ Davidson, *Proofs*, 213-23; Abrahamov, *al-Qâsim*, s. 1-13.

içeriğini idrak etmekle mümkün olacaktır. Mu‘tezili anlayışta her üç kategori arasındaki ilişki Eş‘arîlerden farklı olarak karşılıklı etkileşim içerisinde olan bir belirginlik arz etmektedir. Onların aklî sistemi ve psikolojik ilkesi her üç varlık kategorisinin analiziyle ortaya çıkmaktadır. Mu‘tezile, öne sürdüğü evrendeki zorunluluk ve nesnellik ilkesiyle birlikte insanın etkinliğini ve özgürlüğünü de ilâhî hikmet ve adalet için zorunlu görmüştür. Nitekim el-Basrî de Allah’ın kudretinden bağımsız olmayan bir âlem anlayışının temellendirilmesi üzerine ortaya atılan ve son döneme kadar kullanılarak kelâmın temel fizik argümanlarından biri olarak kabul edilen atomculuk anlayışından ziyade nedensellik ilkesini benimsemiştir.¹¹² Onun bu tavrı Aristo’nun “Fizik” eserini şerh etmesinden anlaşılmaktadır.¹¹³ el-Basrî, her ne kadar tabiatçıların bazı görüşlerini eleştiri getirse de¹¹⁴ nedensellik/tevlîd teorisinin gereği olarak bilginin zorunlu olarak nazar sonucunda ortaya çıktığını belirtmiş; yemek yeme ve soğuk su içtikten sonra doyma ve kanma gibi durumları delil göstererek istinbâtlarında nedensellik, tard-akis ve istidlâl ilkelerini kullanmıştır.¹¹⁵

Kelâmcıların aklî istidlâllerle doktrinlerini oluşturdukları Allah’ın zâtı ve zâtının sıfatlarıyla ilişkisi meselesinde Mu‘tezile, ilâhî sıfatlar meselesini tenzih/nefî ilkesini eksen olarak ele almış ve Allah’ı noksan sıfatlardan tenzih ettikten sonra ilâhî sıfatların zâtla ilişkisini

¹¹² Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. IX, No: 1, 2011, s. 394.

¹¹³ Bkz: Elias Giannakis, “The Structure of Abū l-Ḥusayn al-Basrî’s Copy of Aristotle’s Physics”, *Zeitschrift Für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, No: 8, 1993, s. 251-258; Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, s. 394.

¹¹⁴ Bkz: Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-dîn*, thk. Martin J. Mc. Dermott, Wilferd Madelung, al-Hoda, Londra, 1991, s. 167-168.

¹¹⁵ İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, s. 363-364; Râzî, *er-Riyâzü’l-mûniqa fî ârâi ehli’l-ilm*, nşr. Esad Cuma, Merkezü’n-neşri’l-camiû külliyyetü’l-âdâb ve’l-ulûmî’l-insaniyye bi’l-Keyrevan, Kayrevan, 2004, s. 293.

değerlendirmiştir. Onların bu metodunun lafzî olduğu yönünde değerlendirenler olmuştur.¹¹⁶ Mu‘tezile arasındaki farklı görüşler ise zâta ait niteliklerin hal, hususiyet, hüküm ve mânâ olup olmadığı noktasında ortaya çıkmaktadır.

Mu‘tezile, sıfatları zattan bağımsız değil zatla özdeş kabul etmiş¹¹⁷ ve böylece rasyonel bir tavır sergilemiştir. Onlara göre sıfatlar, özel ve nesnel varlıklar olarak ilâhî zâtın bizzat kendisini düşünmemizi sağlayan zihinsel kabullerdir.¹¹⁸ Bununla birlikte ezelde Allah'ı niteleyecek herhangi bir zihinsel kabul bulunmamaktadır.¹¹⁹ Ayrıca Mu‘tezile, Allah'ın sıfatlarını kadîm/ezelî kabul etmez. Böyle bir durumda Vâsıl b. Atâ, iki ilâh kabul edildiğini belirterek Allah'ın ulûhiyet sıfatına gölge düşürüldüğünü belirtir.¹²⁰ Böylece onlar Allah'ı mürekkep bir varlık olmaktan münezzeh kılarak mutlak bir birlik anlayışına sahip olmuşlardır. Onların mutlak anlayışı tabiata ve insana nisbî bir etkinlik alanı yaratmakla irtibatlıdır. Dolayısıyla ilâhî sıfatların ontolojik temeli özel olarak insan ile irtibatlandırılmıştır. Onlar, sıfat ve niteleme arasında ayırım yapmadan bir yandan sıfatların mahlukata ait olduğunu ifade ederek

¹¹⁶ Bkz: el-Basrî, *Taşaffûhu'l-edille fî usûli'd-dîn*, ed. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, s. 15; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'-Şî'a ve'l-Ğaderiyye*, 9 cilt, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409, c. 2, s. 486.

¹¹⁷ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*. Trc. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 132; Abrahamow, *al-Qâsım*, s. 21.

¹¹⁸ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Daru'l-Maârif, Kahire, 1977, I, 454.

¹¹⁹ Ebü'l-Muzaffar Tâhir b. Muhammed el-İsferâyânî, *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzu'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, Beyrut, 1983, s. 37.

¹²⁰ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2 cilt, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, 3. bs, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, s. 46.

insan ve tabiattaki zorunluluğa alan açmak istemişler bir yandan da kadîm sıfatların ilâhî zattan nefyedilmesini sağlamışlardır.

Öte yandan el-Basrî, Mu‘tezile’nin bu hâkim görüşüne tâbi olmakla birlikte ahkâm teorisini geliştirmiştir.¹²¹ Ona göre, sıfatlar zâtın hal ve durumlarını bildiren hüküm ve özelliklerdir. Buna göre Allah’ın zâtıyla aynı olan fiilleri yine zâtı sebebiyle sahîh olan emir hükümlerindendir. Daha çok geleneği temsil eden Eş‘arîler ise aklî istidlâlle Allah’ın ilmi nedeniyle âlim olduğunu düşünmüşlerdir.¹²² Ancak onlar Allah’ın birliği ve kıdemi hususundaki krizi, sıfatların Allah’tan ne ayrı ne gayrı olduğu teorisiyle çözmeye çalışmışlar, böylece sıfatların bağımsız statüsüyle Allah’ın birliğine ve kıdemine gölge düşürmemişler ve sıfatların O’nda kâim olduğunu kabul etmişlerdir.

Yine el-Basrî, iki ayrı sıfatın aynı kaynağa ırcâsını problemli görerek sıfatların tamamının Allah’ın zâtının hükümleri olduğunu kabul eder. Zât bu ahkâmı zorunlu olarak almakla birlikte kendinde herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz.¹²³ Ona göre, sıfatlar arasındaki farklılıklar ayrı bir kaynağı gerekli kılmaz. Zira ayırışma ve benzeşme ancak mâhiyet hakkında konuşulabilen bir şeydir. Mümkün varlıkların ortak vasfı nefy yönünden olup zorunlu

¹²¹ Ahmet Akgündüz, “Ebü’l-Hüseyn el-Basrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1994, X, 326,327. s. 327; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, 4 cilt, thk. Sa‘îd Fûde, Dârü’z-Zehâir, Beyrut, 2015, c. 1, s. 542; Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-dîn*, thk. Martin J. Mc. Dermott, Wilferd Madelung, al-Hoda, Londra, 1991, s. 182; İbn Ebi’l-Hadîd Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî, *Ta’lik ale’l-muhassal*, t.y., İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Koleksiyonu, A3297, s. 416b.

¹²² Konu ile ilgili şu âyetleri delil göstermişlerdir: Nisâ sûresi IV/166; Bakara Sûresi, II/ 255.

¹²³ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *Taşaffuh*, s. 13-14; İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Fâ’ik fî usûli’l-dîn*, thk. Wilferd Madelung, Martin J. Mc. Dermott, Müessese-i pejuheş-i hikmet ve felsefe-i İran, Tahran, 2007, s. 69.

olmamalarıdır. Onların bu ortak vasfı aralarında benzerlik gerektirmez.¹²⁴ Zâtların benzerlik ve farklılıkları onlara eklenilen bir sıfattan değil ancak kendi zâtı dolayısıyla.¹²⁵ el-Basrî, sıfatları hüküm kabul ederek sıfatların zâttan ayrı kabul eden Sıfâtiyye (Küllâbiyye, Eş‘arîyye)’nin görüşlerini ve Ebû Hâşim’in ortaya koyduğu *hâl* teorisini reddetmektedir.¹²⁶ Çünkü ona göre hâl zâtın özel halidir. O, sıfatları bilgiye konu olması açısından zâta zâid bir hüküm olarak kabul eder.¹²⁷ Ancak hükümleri bilmek için zâttan ayrı mâlûmun tebeyyünü gerekmektedir. Örneğin kadir sıfatı zâtın kudret fiilini gösteren bir hükümdür. Yani bu tebeyyün zâtın kâdir olduğunun bilinmesini sağlamaktadır. Bu da sıfatın hâl değil hüküm olduğunun ispatıdır.¹²⁸ Böylece el-Basrî, sıfatları ontolojik varlık kabul etmeyerek Mu‘tezili düşüncenin kırmızı çizgisi olan *taaddüd-i kudemâ* anlayışını korumaktadır.¹²⁹

Eş‘arîlerin ilim sıfatını zâtî bir sıfat kabul etmeleri Allah’ın ezelden henüz var olmamış cisim ve yaratılmamış insanları ve gizli saklı her şeyi ezeli ilimle bildiği¹³⁰ anlayışını ön plana çıkarır. Bu tasavvuru İbn Rüşd, Tanrı’nın hâdis olanı hudûsu esnasında kadîm ilmi ile bildiğini

¹²⁴ el-Basrî, *Taşaffüh*, s. 5.

¹²⁵ Gimaret, *Abu’l-Hosayn Basrî*, s. 322-324; Masoud Jalali-Moqadda Bujnurdî, *Abû’l-Husayn el-Basrî*, s. 368.

¹²⁶ İbnü’l-Melâhimî, *El-Mu‘temed*, s. 339; Fahreddin er-Râzî, *İ’tikâdât*, s. 45; Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, c. 3, s. 29; Schmidtke, *The Theology of al-‘Allâma al-Hillî*, d. 726/1325, s. 174; Fahreddîn er-Râzî bir yerde el-Basrî’nin Allah’ın âlim olmasını halle ispat ettiğini ama sonradan bu fikrinden de geri döndüğünü nakletmektedir. Diğer sıfatlarda da ne mânâ ne de hal tespit etmiştir. Fahreddîn er-Râzî, *Riyâzü’l-mûnika*, s. 289.

¹²⁷ İbnü’l-Melâhimî, *Fâ‘ik*, s. 69, 80.

¹²⁸ İbnü’l-Melâhimî, *Fâ‘ik*, s. 80; Ayrıca bkz: İbn Ebi’l-Hadîd, *Ta‘lik*, s. 416b; Mehmet Fatih Özerol, *İbnü’l-Melahimi’nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, Bursa, 2019, s. 212-213.

¹²⁹ İbnü’l-Melâhimî, *Fâ‘ik*, s. 73.

¹³⁰ Eş‘arî, *Makâlât, ü’l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut, 1990, I, 223.

ileri sürmelerini doğru bulmaz.¹³¹ Çünkü böyle bir değerlendirmeye göre muhdes (sonradan meydana gelmiş) gerek yokluğu gerekse varlığa gelişi anında taalluk eden ilmin bir tek olması gerekir ki bu durum ise mantıksal açıdan uygun değildir. O'nun ilminin varlığa tâbi olması gereklidir. Oysa varlığın bazen bilkuvve bazen de bilfiil var olması nedeniyle varlığın her iki durumuna taalluk eden ilmin farklı olması da zaruridir. Çünkü varlığın bilkuvve olduğu zaman ile bilfiil olduğu zaman birbirinden farklıdır, her iki duruma ilişkin zaman aynı değildir. Bütün bu hususlar dinî hükümler yoluyla açıkça ortaya konulmamıştır.¹³² Aynı şekilde Cehm b. Safvan da varlıkta bir kuvve bulunan ilim ile fiili bulunan ilmin farklılık arz edeceğinden zatındaki bu tür bir değişimi câiz görmeyerek tenzih gayreti içerisinde olmuştur. Zira ilk bilgi fiiliyata geçtiğinde yaşlanmış olacaktır ya da o şeyi yaratacağına dair bilgi sonra var olmaya devam ederse o zaman Allah'ın bu bilgisinin değiştiğini kabul etmesi gerekecek ki bu durum Allah için muhaldir. Ayrıca bu görüş mensupları, Allah'ın ezelde tüm sıfatları biliyor olmasının, insanı her türlü etkinlik ve yaratıcılıktan uzak kıldığını ve Allah'ın bu kullarının önceden bildikleri fiillerine ceza ve mükâfat vermesinin imtihana aykırı olduğunu savunurlar. Bu durumu ise ilâhî adalet ilkesinin zedelenmesi olarak düşünürler. Zira bu durum günah, sevap ve kulların sorumluluğu ilkeleri ile çelişecektir. Böylece sıfatların ilâhî zâta ilişik olması hem Allah'ın ilminin değişmesi hem de ilâhî sıfatların birbiriyle çelişmesi gibi iki olumsuz sonuç doğuracaktır. Eş'arîler, sıfatları ilâhî zâta zâit/ilave olarak kabul etmeleri¹³³ ve Allah'ın kudretinin sonradan yaratılan mümkün varlıkların yaratılmaları anında tecelli etmesiyle fiillerin

¹³¹ İbn Rüşd, *Zamîme lî mes'eleti 'l-ilmi 'l-kadîm, faslu 'l-makâl fî mâ beyne 'l-hikmet ve 'ş-şer'ati mine 'l-ittisâl* isimli eserin ekinde Beyrut, 1935, s. 37.

¹³² Bilgehan Bengü Tortuk, İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/1, sayı: 36, s. 79.

¹³³ Cüveynî, *el-Burhân*, s. 108.

varlık alanlarına çıktıklarını düşüncelerinin¹³⁴ dinin bütün taleplerini ortadan kaldıracığı endişesiyle "kesb" teorisini oluşturmuşlardır. Bu teoriye göre Allah'ın insanda yarattığı bir kudret ile insan bu fiilleri kesb eder.¹³⁵ Ancak insanın sorumluluğunu kesb teorisiyle izah etmeye çalışan Eş'arîler, kesb'i daha çok Allah'ın yaratma sıfatına hasrettiği için insana özgürlük alanı bırakmamıştır.¹³⁶

el-Basrî, ulûhiyet anlayışının inşasında Allah'ın âlimiyyet sıfatını merkeze alarak kâdir sıfatını bu sıfata ircâ eder ve bu sıfatın zâtla muallel bir hüküm olduğunu açıklar.¹³⁷ Çünkü ona göre, âlim demek şahit veya gâib âlem fark etmeksizin âlim ile mâlûm arasında oluşan taallukun ortaya çıkmasıdır. Ancak Allah hakkındaki bu taalluk zâta muallel iken şâhid âlemdeki kalple/bünye-i mahsûsa ile mualleldir.¹³⁸ Böylece el-Basrî, ilmin mâlûma tâbi olduğunu savunarak Allah'ın mâlûmla âlim olduğunu ifade etmiştir. Aslında o bu konuda filozoflara yakın durarak değişen cismani tikellerin sürekli değişkenlik gösteren bilgisi ve bu bilgiyle ezeli ilme hâlele gelebileceği endişesiyle aralarındaki ilişkilendirilmeye mesafeli durmuştur. el-Basrî, ezeli bilgiyi inkâr etmeden mâlûmun olacağına dair ilmin, var olduğu süre içerisinde devam ettiğini, ancak var olduğu esnada hudûsuna müteallik yeni bir ilmin var olduğunu belirterek yeni bir

¹³⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî 'l-i'tikâd*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1983, s. 47.

¹³⁵ Bkz: Şehristânî, *el-Mile'l ve'n-nihâl*, I, 97.

¹³⁶ Mahmut Ay, Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu, *İslami Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 2, s. 99.

¹³⁷ el-Basrî, *Taşaffuhu 'l-edille fî uşûli 'd-dîn*, ed. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006. s. 54-58; Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî, *Kitâbü't-temhîd fî şerhi me'âlimi 'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Hişâm Haneî Seyyid, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire, 2008, s. 163; Ansî, *el-Meḥaccetü 'l-beyzâ*, s. 29a.

¹³⁸ Yahyâ b. Hamza, *Temhîd*, s. 163; Ansî, *el-Meḥaccetü 'l-beyzâ*, s. 29a; Halil İbrahim Delen, "Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi", İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Yayımlanmış Doktora Tezi, 2022, s. 152.

yorum ortaya koymuştur.¹³⁹ el-Basrî, küllîleri ezeli bilgiyle bilen Allah'ın tikelleri mâlumun ortaya çıkmasının ardından kendisini yenileyen bir bilgiyle bildiğini ifade eder.¹⁴⁰ Böylece ezeli bilgi kulların Allah'ın iradesi açısından ontolojik bir zaruret barındırmamakta insanın irade özgürlüğü sınırlandırılmamaktadır.¹⁴¹

İslâm düşünce tarihinde insanın özgürlüğü ve kader konusunda yapılan tartışmalar da aklî yaklaşımlardaki farklılaşmanın bir başka örneğini temsil eder. Mu'tezile kelâmcıları, insanın Allah'ın bahşettiği kudret sayesinde bilgiye ulaşacağını ancak bu durumda insanın ödev yapabilmesine delâlet edeceğini savunur. Bunun tersi bir durumda önceden belirlenmiş bir kader neticesinde cezalandırılan insana Allah'ın zulmetmiş olacağını düşünürler. Mu'tezile, bu etkileşimci tasavvurlarını tek tek sıfatlar üzerinde de uygulamış özellikle insanın ve tabiatın etkinliğini dikkate almaksızın geliştirilen ilâhî kudret anlayışını çürütmeye çalışmıştır. Zira onlara göre bu durum insan kudretinin inkârı ile şeriatın taleplerini reddetmek anlamına gelmektedir.¹⁴² Mu'tezile'ye göre kul kudreti ile hayır ve şer cinsinden kendisine ait bütün

¹³⁹ el-Basrî, *Taşaffüh*, s. 64-65; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 87; Fahreddîn er-Râzî, *Riyâzü'l-mûniqa*, s. 108-109; Ahmed b. Said el- Ucâlî, *el-Kâmil fi'l-istikşâ' fîmâ beleğanâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, *el-Meclisü'l-a'la li's-suûni'l-İslâmiyye*, Kahire, 1999, s. 346-347; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*, thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merağî, Merkezü'd-dirâsât ve't-tahkikâti'l-İslâmiyye, Kum, 1415, s. 270.

¹⁴⁰ Bkz: el-Basrî, *Taşaffüh*, s. 64-65; Âmidî, Seyfuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Ali b. Muhammed, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kâhire, 1424/2004, c. 1, s. 324.

¹⁴¹ el-Basrî, *Taşaffüh*, s. 116, 120; Mu'tezile'nin geneli de Allah'ın ilminin ezeli olduğunu ve bunun kulların fiilleri açısından bir zorunluluk gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.

¹⁴² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 45.

fiillerin yaratıcısıdır.¹⁴³ Aslında onların bu tasavvurları Allah'ın adil oluşuna ilişkin düşünceleriyle irtibatlıdır. Ayrıca kulun fiilinden ona bir kudret vermesine ihtiyacı yoktur. Kul kendisine sahip olduğu bu kudret ile fiillerini yapmaya kadirdir.¹⁴⁴ Kudret fiili gerektirici değildir. Yani kulun tercih ve ihtiyarı neticesinde ortaya çıkar.¹⁴⁵ Eş'arîler'in kabul ettiği gibi kudret, fiilin tamamlanmasıyla son bulan araz olmayıp kalıcı özelliğe sahiptir.

Ayrıca Mu'tezile'ye göre insan, kendisini fiile yönlendiren etkenlerin vuku bulduğunu hisseder. Zira hareket etmek istediğinde hareket eder. Bu durumun inkârı zorunlu bilginin inkârı demektir. İnsanın bu kudreti var olmasaydı bunları duyumsaması imkânsız olurdu.¹⁴⁶ Böylece Mu'tezile, insanın fiillerinde fail olmasını savunmak ve kötü fiillerin Allah'a değil kula isnat etmekle ilâhi adalet düşüncesinin zorunlu öncülünü sağlamış olmaktadır.

el-Basrî'nin öncülüğünü yaptığı bir diğer görüş de eylemin fâil ve dâî'nin birleşmesiyle zorunlu olarak ortaya çıktığı görüşüdür. Filozoflar ve Eş'arî âlimlerden Cüveynî de bu görüşü savunmaktadır.¹⁴⁷ "Eylem teorisi" olarak adlandırılan ve Kâdî Abdülcebbarın da merkeze koyduğu bu kavram aslında insanı fiile yönlendiren sâik/motiv anlamındadır.¹⁴⁸ el-Basrî'ye

¹⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* s. 45.

¹⁴⁴ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabsîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, s. 9.

¹⁴⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 275.

¹⁴⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'i-kelem*, s. 79.

¹⁴⁷ Bkz: Râzî, *el-Meşâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dârü'l-kitâbi'l-Arabi, Beyrut, t.y., c. 9, s. 12; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Ğaderiyye*, 9 cilt, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409, c. 3, s. 31, 248, 251.

¹⁴⁸ Ömer Türker, *Ahlak Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınları, 2019, s. 101.

göre, irade dâî üzerinde zâiddir.¹⁴⁹ Zira ona göre ihtiyari fiillerde bir müreccih zorunlu¹⁵⁰ olduğu gibi bu fiilleri ortaya çıkarma bilgisi de zorunludur.¹⁵¹ O, bu konuda seleflerinden ayrılarak bilgi ile iradeyi eşitleyerek insan iradesini hiçe sayanları safsatâ yapmak ve zorunlu bir bilgiyi inkâr etmekle suçlamaktadır.¹⁵² Böylece, insanı fiillerini özgür iradesiyle gerçekleştirdiğini düşündüğü gibi¹⁵³ fâilin bu bilgiye sahip olmasının da zorunlu olduğunu savunur.¹⁵⁴ el-Basrî, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu -umûm- ifade eden âyetin, herkes tarafından aklî olarak bilinen bir bilgiyle tahsis edilebileceğini savunur.¹⁵⁵ O, bu görüşlerini akıl sahibi kimselerin kendisi hakkında fayda ve zararı gördüğünde ancak eyleme geçeceği ile

¹⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. 3, s. 136.

¹⁵⁰ Râzî, *Riyâzü'l-mûnîka*, s. 291-292; Râzî, *Meâlîb*, c. 9, s. 12; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 3, s. 252.

¹⁵¹ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 125-126; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, s. 131; Râzî, *Riyâzü'l-mûnîka*, s. 293; Hımmaşî, *Münkız*, c. 1, s. 162; Râzî, *Meâlîb*, c. 9, s. 12-13; Ayr. Bkz: Shihadeh, Ayman, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, çev. Selime Çınar, Kübra Şenel, Nobel Kitap, İstanbul, 2016, s. 30.

¹⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. 3, s. 252-254.

¹⁵³ Râzî, *Meâlîb*, c. 9, s. 256; Yahyâ b. Hamza, *el-Me'âlimü'd-dîniyye fi'l-'akâ'idi'l-ilâhiyye*, thk. Muhtâr Muhammed Ahmed Haşad, Dârü'l-fikri'l-muasır, Beyrut, 1988, s. 62-63; Ayr. Bkz: Madelung, "Son Dönem Mu'tezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı", çev. Kevser Demir Bektaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, No: 1, 2019, s. 281.

¹⁵⁴ Râzî, *Meâlîb*, c. 9, s. 12-13; Hillî, *Menâhicü'l-yakîn*, s. 365; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. 3, s. 252; Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, s. 120-122.

¹⁵⁵ Râzî, *Meâlîb*, c. 9, s. 144-145.

aklın kötülük yapanlar için zemmi, iyilik yapanlar için de medhi zarûrî kılması delillerine dayandırır.¹⁵⁶

Eş‘arîler ise Allah’ın mutlak kudretinden hareket ederek bu kudreti ve insanın sorumlu oluşunu güvence altına almak için *kesb* kuramını geliştirmişlerdir. Allah’ın insanın eylemini yarattığı, insanın da bu eylemi içselleştirmesiyle sorumlu olduğu bu kuram, aslında Eş‘arî okulun insanın hür iradesiyle geleneksel kader dogmasını uzlaştırmasının rasyonel bir teşebbüsüdür. Böylece hem gelenekçi çevrelerde¹⁵⁷ hem de kelâma karşı gelen çevrelerde bu kuram benimsenmiştir. Yine bu çevrelerce Allah’ın birliğinin ispatı için kelâmi kanıtlar (*delilü’l-temânu*) kullanılmıştır.

Kelâmcıların nassların aklî olarak kanıtlanabileceği hususunda ele aldığı konulardan biri de fiillerin övgü ya da yergisine sebep olan *hüsün-kubuh* meselesidir.¹⁵⁸ İyilik ve kötülük anlamına gelen¹⁵⁹ bu kavramların kaynağını Eş‘arîler akla bağlamazlar. Fiillerin ahlakî belirleyicilikleri yoktur. Fiillerin öğrenileceği tek alan dindir.¹⁶⁰ Eş‘arî anlayışta fiillerin iyi ya da kötü olması ilâhi takdire bağlıdır. Eş‘arîler, her ne kadar insanı nazarî bilgiye götüren

¹⁵⁶ Halil İbrahim Delen, *Ebü’l Hüseyin el-Basrî’nin Kelam Sistemi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

¹⁵⁷ Bu konuda Müellif Hanefî Ebû Ca’fer Ahmed İbn Muhammed et-Tahâvî, (ö.322/933), *Akîdetü’l-Tahâviyye şerhinde kesb teorisini benimseyerek insanın fiillerinin hem insanın kazanımı hem de Allah’ın yaratması neticesinde olduğunu belirtmiştir. (Efâlü’l-ibâd halkullah ve’l-kesb mine’l-ibâd)*

¹⁵⁸ Mehmet Sait Arvas, *Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Rize, 2018, s. 121.

¹⁵⁹ el-Basrî, haseni kendisine güç yetiren kişinin zemmi hak etmediği; kabhi de zemmi hak eden fiil olarak tanımlamıştır. Bkz: el-Basrî, *el-Mu’temed*, , c. I, s. 4.

¹⁶⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 114.

incelemenin vâcîp olduğunu ifade etseler de¹⁶¹ bu durum insanın mahiyetini ve akıl sahibi doğasına ilişkin bir analizden değil, nazarın vücûbiyetine dayanan nasslardan kaynaklanmaktadır. Müşâhede ve duyu organları tarafından elde edilen zorunlu bilgiler dahi ilâhî müdahale ile elde edilirler.¹⁶²

Mu‘tezile, *hüsün* ve *kubhun* eşyanın mahiyetinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı noktasında homojen bir yapı oluşturmaz. Bağdat ekolü fiillerin mâhiyet itibariyle hüsün ve kubuh özelliğine sahip olduğunu savunurken Basra ekolü, fiilleri eyleme geçtiği yön/gaye itibariyle değerlendirmiştir.¹⁶³ el-Basrî de selefleriyle aynı görüşte olup bir fiilin vâcîp hükmünü almasını veche bağlamıştır. Dolayısıyla fiilin vâcîp kılınmasını sağlayan vechin bilinmesi de zorunludur.¹⁶⁴ Burada nesnel bir durumdan ziyade maslahat temel alınarak izâfî bir durum ortaya çıkmıştır.¹⁶⁵

Mu‘tezile düşünce sistematığı merkezinde yer alan insanın etkin ve fiil sahibi olduğu anlayışı, insani sınırlar içerisinde bir ahlak anlayışını tesis ettiği gibi ortaya koydukları ahlak yasası da insanın idrâk edeceği nesnel bir varlıktır. Fiiller kendilerinde bulunan hususi vasıflarından dolayı iyi ve kötü gibi somut nesnel niteliklerle nitelendirilirler.¹⁶⁶ Eş‘arîlerin düşündüğü gibi Allah'ın o fiili emretmiş ya da yasaklamış olması ile temellenen bir yargı değildir. Dolayısıyla bu anlayışta zulüm insana fayda sağlamayıp aksine zarar verdiği için

¹⁶¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan Faruk Sancar, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, s. 8.

¹⁶² Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 129.

¹⁶³ Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, s. 121.

¹⁶⁴ Râzî, *Riyâzü'l-mûnîka*, s. 294.

¹⁶⁵ Ömer Türker, *Ahlak Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınevi, 2019, s. 88-89.

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, Kahire, 1996, s. 203.

kötüdür. Şerîatın fiiller hakkındaki emir ve yasaklama gibi yargıları, iyilik ve kötülüğe delâlet eden ifadeler¹⁶⁷ olup onlara dışarıdan nitelik eklemeyiz. Aksine onların durumunu betimler. Böylece Mu‘tezile, Kur’an’ın ahlakî zeminde iyilik ve kötülük içeren fiillerinin aklın idrak alanında olduğunu savunur.¹⁶⁸ Onların bu yaklaşımı aklın herhangi bir yardım almaksızın bilgi üretebileceği düşüncesine dayanmaktadır.

Böylece kelâmcılar insani çerçeve içerisinde epistemolojik sistemin tesis edilebileceğinin imkânını ortaya koymaktadır. Onlara göre bilgi kendi zorunluluğu itibarıyla her türlü dış otoriteye karşıdır.¹⁶⁹ Onun bu zorunluluğu insanın akıl sahibi doğasından kaynaklanır. Böylece akıl ve düşünme insan için bir vücûbiyettir. Bu vücûbiyyet ise şerîatten değil aklın kendisinden kaynaklanmaktadır. Onların bu epistemolojik düşünce sistemi taklît düşüncesine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Onlara göre, bunun aksini savunmak zorunlu bilginin inkârına sebep olmaktadır.¹⁷⁰

Kelâmcıların nassların aklî olarak kanıtlanmasının gerekli olduğu görüşlerine verilecek örnekleri burada çoğaltabiliriz. Ancak bu durumda tez konumuzun sınırları aşılabacağından konuyu kelâmcıların Peygamberliğin güvenilirliği hususunda kanıtlanabilir epistemolojik delil örneğiyle sonlandırmak istedik. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/12/0), *en-Nübbüvvât ve-mâ yete'allaku bi-hâ* (Peygamberlik Kurumu ve Alakalı Mesleler) başlıklı risalesinde nübüvvete iman hususunda, mucizenin ispat edilmesiyle iman edenlerden ziyade hakikatin peşinden gitmek isteyen hakikatleri ilk defa dile getirene yönelmesi neticesinde yalandan gerçeğe ileten

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 203.

¹⁶⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 258; el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 2, s. 327-328.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Umâra, (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd içinde*), Dâru's-Şurûk, Kâhire, 1987, s. 170.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, s. 170.

güçlü bir etkiyle imana gelmeyi daha öncelikli bulur. Râzî bilgi temelli, kanıta dayalı böyle bir gerçeklik arayışında çok az bir kuşkuyla sahip olunabileceğini belirtir. Râzî, bu etkinin en büyük gücünün, Peygamberliğini iddia eden kişinin iyi fiileri icrâ edebilmek için gerçeği de iyiliği de bilme öncülüğünden kaynaklanmakta olduğunu düşünür. Böylece Râzî'ye göre kurumsal ve eylemsel yetkinliklerin bilgisi gerçek Peygamber'in bilgisinden daha önce gelir.¹⁷¹

4. Kelâmi Epistemolojinin Doğuşu

İslâmi disiplinler arasındaki ilişkinin tahlil edilmesinde kelâmi epistemolojinin doğuşu hakkında kısa bir değerlendirme yapmak gerekir: Hicrî I. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanlar kendi içsel problemlerine cevaplar aramaya başlamışlardır. Kelâm ilminin de doğuşunu hazırlayan bu problemler aslında sahâbe arasında yaşanan iç savaşlara kadar uzanır. Bu savaşlar neticesinde ortaya çıkan büyük günah tartışmaları İslâm dünyasındaki ilk ekolleri şekillendirmiştir. Tanrı-âlem-insan varlık alanları hakkında temel açıklamalarda bulunan İslâmi disiplinler Müslümanların ilk teorik sorunu olan insan iradesinde ne kadar özgürdür sorusunu gündeme getirmiş, daha sonra bu soru Tanrı'nın mutlak kudreti ve insanın ilâhî kudretten bağımsız hareket edip edemeyeceği tartışmalarına evrilmiştir. Tüm bu tartışmalar daha sonra Allah'ın zât ve sıfatlarının bütününe kapsayan teorik ontolojik bir zemini gerekli kılmıştır. Önceleri dinî nassların te'vili şeklinde seyreden ihtilaflar daha sonra Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarının bilinip bilinemeyeceği, bilinirse nasıl bilinebileceğine dair epistemolojik bir zemine kaymıştır. Kelâm bilginleri bu sorunların çözümüne ilk olarak bilgi verilerini sağlayan araçların tespiti ile başlamışlar, istisnaları olsa da akıl, duyular ve nakil olarak belirledikleri üç aracın

¹⁷¹ Râzî, *en-Nübüvât*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, 1406/1986, s. 100-104, 171-176.

birbirinin alternatifi olmaksızın insanı, nazarî bilgileri anlamaya ulaştırdığını kabul etmişlerdir.¹⁷²

4.1. Bilginin İmkânı

Kelâmcılar epistemolojik çalışmalarına öncelikle bilginin imkânı meselesine cevap vererek başlamışlardır. Onlar, objektif bilginin varlığından şüphe duyan hatta onu tamamen imkânsız gören Sofistlerin septik ve relativist/göreceli tutumlarına karşı bilginin varlığını ve insanın bu bilgiyi elde etmesini imkân dâhilinde görmüşlerdir. Kelâmcıların bu konunun önemi üzerinde durmalarının temel sebebi, nazarî karaktere sahip kelâm ilmini sağlam esaslara dayandırma çabalarından kaynaklanmıştır.¹⁷³

Bilgi felsefesinin önemli sorunlarından biri olan bilginin imkânı meselesi üzerine ilk olarak eski Yunan filozofları yoğunlaşmıştır. Sokrates öncesi bilginin imkânsızlığı hususunda eleştirel ve şüpheci bir tutum sergileyerek bilgiyi kuşkusuz bir temele oturtan ve müstakil olarak onu inceleyen Septikler (M.Ö. V. yy.) olmuştur.¹⁷⁴ Onlar, doğru bilgi nedir sorusuna karşı

¹⁷² Ömer Türker, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım 2015, 2016, s. 331-373.

¹⁷³ Gazzâlî'nin sofistlere yönelik tenkitleri için bkz. el-Gazzâlî, *Mî'yârü'l-İlm*, s. 310-348; Hasan Aydın, *İslâm Düşünce Geleneğinde Dîn-Felsefe ve Bilim*, Naturel Yayınları, Ankara 2005, s. 1; Bkz: H Kring ve H. M. Baumgartner, “Bilgi Kuramı Tarihçesi”, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çev. Özlem Doğan, Ara Yayınları, İstanbul 1990, s. 193-194.

¹⁷⁴ Bkz: Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügöl, Yayıncılık Matbaası, İstanbul, 1994, c. II, s. 78 vd; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, c. I, Sistem Yayınları, İstanbul 1995, s. 77 vd; Mehmet Dağ, “Some Notes on Avicenna's Epistemology”, *Atâtürk Supreme Council for Culture, Language and History Atâtürk Culture Center Publications*, no: 41. Series of Acts of Congresses and Symposiums, no: 1 (Acts of the

Heraklit'in savunduğu şüphecilik teorisini geliştirerek şüpheciliğin (septizim) temellerini atmışlardır.¹⁷⁵ Sofistleri şüpheciliğe iten temel sebep bilginin kaynağı olarak duyuları kabul etmeleri olmuştur.¹⁷⁶ Onlara göre duyular insandan insana değiştiğinden genel geçer bir bilginin varlığı kabul edilemez. Dolayısıyla onlar hiçbir şeyin mevcut olmadığını¹⁷⁷ varsayarak dış dünyada herhangi gerçekliğin olmadığını savunmuşlardır.¹⁷⁸ Herhangi bir bilginin zamanda ve kültürden kültüre değişimi Sofistler tarafından gerçekliğin evrensel olmadığına delilleri olarak öne sürülmüştür. Ayrıca Sofistler bireyselci bir bilgi anlayışıyla bir şeyin hakikatinin öznenin inancına bağlı olduğunu savunmuşlardır.

Filozoflardan Sokrat (M.Ö 496-399) relativist/göreceli ve bireyi esas alan yaklaşım ile sevgi, iyilik, adalet gibi genel geçer bilgilerin mümkün olduğunu savunmuştur. Böylece Sokrates İslâm filozof ve kelâmcılarını da etkileyecek olan bir anlamda rasyonalizmle özdeşleşen¹⁷⁹ rasyonalist akılcı akımın temellerini atmıştır. Felsefede bilgi teorileri, Sokrates sonrası daha sistemli hale getirilse de diğer disiplinlerden ayrı olarak ancak yeniçağ felsefesinde sistemli bir disiplin haline gelmiştir.

International Sympasium on İbn Türk, Khwarezmî, Farâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara, 1990, s. 125.

¹⁷⁵ Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 1994, s. 94.

¹⁷⁶ Ahmet Cevizci, "Yunan Kuşkuculuğunun Bilginin olanaksızlığıyla İlgili Kanıtları", *Felsefe Dünyası*, Ankara, 1996, s. 59.

¹⁷⁷ Muhammed Bakır es-Sadr, *Felsefetünâ*, Beyrut, 1980, s. 109.

¹⁷⁸ A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Bursa, 2018, Sentez Yayınları, s. 95.

¹⁷⁹ Krş. S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987, s. 61.

Platon, Sokrates sonrası felsefede hocasının yolundan giderek Sofistlerin ortaya koyduğu şüphecilik kuramını eleştirmiş, bilginin neliği, oluşumu ve ölçütlerine yönelik pek çok sorunu diyalektik bir yöntemle tartışmıştır.¹⁸⁰ Eski Yunan felsefesi ile başlayan bilgi kapsamındaki sorunlar ile bilginin mümkün olup olmadığı problemi, İslâm dünyasında ilk olarak kelâmcılar tarafından ele alınmıştır.¹⁸¹ Sokrat öncesi (*pre-socratic*) filozoflarla başlayan gelenek ilk olarak Mu‘tezili kelâm okulunu etkilemekle birlikte Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâm okullarını da etkilemiş ve bilgi konusu bu okulların felsefi-teolojik yapıtlarının ilk bölümlerinde kuramsal bir şekilde bütün sorunlarıyla incelenmiştir.¹⁸² Ancak İbn-i Sîna dışında meşhur İslâm filozofları, kelâmcıların kendi epistemolojilerini ortaya koyacak şekilde bilginin imkânı sorunuyla yüzleşmelerindeki hassasiyeti göstermemişler ve bu hususta analitik bir tartışmaya girmemişlerdir.¹⁸³

Felsefe geleneğinde nesnel gerçeklik ile bilginin mümkün olup olmadığının temellendirilebilmesi için bilginin özne ile nesne arasındaki ilişkisinin analiz edilmesi gerekli görülmüştür. Böylece İslam filozofları bilgiyi bilen ile doğrudan ilgisinin bulunduğu kanaatiyle “bilen” insanın psikolojik alt yapısı üzerinde durmuş; nefsin varlığı, tanımı ve ayırımlarını ele

¹⁸⁰ Bkz: *Plato's Theory of Knowledge (The Theaetetus and the Sophist of Plato)*, İngilizceye çevirip şerheden: Francis Macdonald Comford, Routledge and Kegan Paul, London 1970, s. 15 vd.; İhsan Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaetetus'un Yeni Bir Yorumu)*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992, s. 1 vd; Plato'nun bilgi konusundaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz: John Cottingham, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 21 vd.

¹⁸¹ Mehmet Dağ, “Eş‘arî Kelamında Bilgi Problemi” *AÜİF Yayınları*, sayı: 4. AÜ, Basımevi, Ankara, 1980, s. 98.

¹⁸² Hasan Aydın, *İslâm Düşünce Geleneğinde Dîn-Felsefe ve Bilim*, 8.

¹⁸³ Dağ, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler”, *OMÜİF Dergisi*, sayı: 5 Samsun 1991, s.14 vd; Hasan Aydın, “İslâm Orta çağında Akıl Kavramı ve Akılçılık”, *İnsancıl Dergisi içinde*, sayı: 100, İstanbul, 1999, s. 2 vd.

olarak, insanın iç ve dış idrak yetilerini açıklamaya çalışmışlardır.¹⁸⁴ İslâm kelâmcıları dış dünyanın hakikati ve ona ilişkin bilginin nesnel gerçekliği hakkında herhangi bir şüphe duymamışlar, bilginin imkânını tartışmadan önce bilgi nedir sorusuna çeşitli tanımlar getirerek cevaplar sunmuşlardır.¹⁸⁵

Mâtürîdî bilginlerin “bilgi kendisinin bulunduğu kimseye söylenebilen ve düşünülebilen her şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir niteliktir”¹⁸⁶ tanımı özneyi öne çıkarırken Eş‘arî kelâm ekolünün “bir şeyi olduğu gibi bilmektir”¹⁸⁷, Mu‘tezile kelâm okulu düşünürlerinin “kabul edilen bilgi kanıt aracılığıyla bir şeye olduğu gibi inançtır” tanımları daha çok bilginin nesnelliğine vurgu yapmıştır. Ayrıca İslâm kelâmının teşekkülünde ve gelişim döneminde etkili olan apolojik/savunmacı tavır, kelâmcıların dinî temellendirebilecekleri yegâne dayanak olan bilginin nesnelliği ve dış dünyanın gerçekliği iddialarına yönelik eleştirilerin dikkate alınmamasına neden olmuştur. Bu nedenden dolayıdır ki İslâm filozof ve kelâmcıları bilginin neliği sorusuna cevap bulduktan sonra bilginin mümkün olmadığını savunan Sofistlere karşı, neredeyse şiddeti tavsiye edecek şekilde tutum sergilemelerinin ötesinde bilginin nesnelliğini

¹⁸⁴ Müfit Selim Saruhan, İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı: 3, 80.

¹⁸⁵ Bkz: Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimi el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, 1423/2002, s. 5-7; Ebû Mûin Nesefî, *Tabsîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, s. 9 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvab et-tevhîd ve el-adl* (en-Nazar ve el-Ma'ârif), c. XII, Thk. İbrahim Madkûr ve Tahâ Hüseyin, Kahire, tarihsiz s.13, vd...

¹⁸⁶ Mâtürîdî'nin bilgi tanımları için bkz: Hanefî Özcan, *Mâtürîde'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 35-36.

¹⁸⁷ Bkz: Bâkillânî, *et-Temhid fî er-redd alâ el-mülhide el-Mu'attıla ve er-Râfıza ve el-Havâric ve el-Mu'tezile*, 34; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille fî usûl ed-dîn*, s. 6-7.

temellendirecek önemli bir tartışmaya girmemişlerdir.¹⁸⁸ Kelâmcılar, Sofistlerin dış dünyanın gerçekliği ve bilginin nesnelliği hususundaki olumsuz tavırlarını reddetmenin, gerçeklik ve bilginin nesnelliğini açıkça kanıtlamak için yeterli olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü düşünce sistematığının merkezine koydukları Aristoteles mantığına göre bir şey ya vardır ya yoktur. Olasılığın birinin reddi diğerinin onaylanması anlamını taşımaktadır.¹⁸⁹

Sonuç olarak kelâmcıların ontolojik ve epistemolojik olarak düşünce sistemleri, evren hakkındaki duyulara ve akıl ile ulaşılan bilgilere dayanmakta; bu bilgiler aracılığıyla Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ispat edilmeye çalışılmaktadır. Kur'an'da da evren hakkında nesnel bilgiler sunulmaktadır. Dolayısıyla evren ve evrene ilişkin nesnel bilgilerin olmadığını savunan veya ona kuşkuyla bakan bir düşünce sistemi, kelâmcıların ve İslâm filozoflarının doktrinlerinin esasını oluşturan dinî bildirimleri dışlamak anlamına gelmektedir. Bu ise asla mütekellimlerin kabul etmeyeceği bir durumdur. Zira görünen evren görünmeyen evrenin kanıtını oluşturur. Sofistlerin bilginin imkânına olumsuz yaklaşımı aslında kendi ontolojik ve epistemolojik zeminini de yadsımak anlamındadır. Tüm bunlarla birlikte şüphecilik akımı, ilk doğduğu ortamdaki ilmi faaliyetlerin; doğal ilimlerden insani ilimlere yani insanı konu alan felsefe, mantık, siyaset, sosyoloji ve psikolojinin alanına yönelmesine sebep olduğu gibi, İslâm'ın evrensel anlam ve ilkelerini nassların yalnız lafızlarıyla ilgilenmekten öteye taşıyan aklı yaklaşımı esas alan kelâm ekollerinin dini, aklî olarak temellendirip savunmalarına neden olmuştur.

¹⁸⁸ Bkz: Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 6-7; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, s. 20 vd; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 153 155; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1988, s. 7-8.

¹⁸⁹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, VIII, 3, 254 a 26-27, s. 355.

4.2. Bilginin Nesnelliği, Özne-Nesne Ayrımı

Kelâmcılar öncelikle ontolojik bilgi anlayışından hareketle “eş-şey’u sâbitun”¹⁹⁰ diyerek nesnenin ontolojik gerçekliğini savunmuşlardır. Ancak buradaki bağımsızlık Tanrı’dan bağımsızlık şeklinde değildir. Tanrı dışındaki tüm varlıklar ona muhtaçtır. Ancak epistemolojik anlamında bilgiye konu olması bakımından nesne kendinde gerçekliğe sahiptir.

Bilme faaliyeti sırasında nesne sadece bilinenle sınırlı olmayıp bilinmeyenleri de kapsamaktadır. Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâmcılar bilgiye konu olan nesneyi malûm olarak isimlendirmişler, Mu‘tezile’nin şey’i sadece somut/reel varlık alanına dâhil etmelerini reddederek “var olan şey” olarak tanımladıkları malûmu, soyut/ideal-somut/reel tüm varlık alanlarına dâhil etmişlerdir.¹⁹¹ Eş‘arîler için nesne açısından bilgi kuramındaki asıl mesele, malûmun “şeyle” ilişkisini açıklama yönünde olmuştur. Çünkü onlar, malûmu eşyaya ilave olarak değil eşyanın kendinde bir varlık olarak görmüşlerdir. Mu‘tezile ise varlığı bilinen bir şey olarak tanımladığından¹⁹² varlığı, şeyin sıfatı olarak ona bir ilave olarak düşünmüşlerdir. Böylece üç büyük kelâm ekolü de bilginin nesnesi konusunda farklı adlandırmalarda bulunsalar da bilginin alanına dair aynı görüşü paylaşmışlardır.

¹⁹⁰ Bkz: Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, s. 34; M. Frank Richard, “The Ash‘arita Ontology: I Primary Entites”, *Arabic Sciences and Philosophy*, sy. 9 (1999), s. 164-173.

¹⁹¹ Bkz: Mehmet Dağ, “Eş‘arî Kelamında Bilgi Problemi”, s. 102.

¹⁹² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 250; Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, c. 1, s. 19.

Kelâmcılar bilgi kuramlarını oluştururken bilginin özneyle ve olgu ile ilişkisi bağlamında, bilinenin -Allah'ın mutlak varlığına dair bilgi istisna olarak- özneyle duyusal veya aklî olarak uygunluğunu ispat etmeye çalışmışlardır.¹⁹³ Mu'tezile mensuplarınca, genel kabulleri olan "bilginin bir şeye olduğu gibi inanmak" olarak tanımınlanmasından hareketle, bilginin inanç kapsamında kabul edilebilmesi için realiteye uygun olması ve kişide kesinlik ve "sukûnu'n-nefs" denilen zihinsel bir güven oluşturması gerektiği kabul edilmiştir.¹⁹⁴ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî de bilgiyi hocası Kâdî Abdülcebbar gibi inanan kişinin inandığı şey üzerinde "sükûn-u nefis"e ulaşmasını sağlayan itikat olarak tanımlamış,¹⁹⁵ böylece özne ile nesne arasındaki bağlantı/taalluk üzerine vurgu yapmıştır.¹⁹⁶ Zira bu şekildeki bir kayıtla zann ve şüphe gibi unsurlardan kurtulunabilmekte ve mukallidin inandığı şey bilgi sayılabilmektedir. Eş'arîler'in malûmu olduğu gibi ('alâ mâ hüvebih) kabul anlayışlarının¹⁹⁷ Mu'tezili kelâmcılarınca da bilginin kesinliği açısından bir ölçüt olarak kabul edildiği söylenebilir.¹⁹⁸

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XII, s. 17-18.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 25 Bkz: Bağdâdî, *Usulî'd-dîn*, s. 5. bkz Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, s. 9.

¹⁹⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. 1, s. 5.

¹⁹⁶ el-Basrî, *Taşaffuh*, c. VIII.

¹⁹⁷ Bilgi tanımlarıyla detaylı bilgi için bkz: Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi / İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı* = *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, 2004. s. 52-69; Her ne kadar Kâdî Abdülcebbar, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in konu ile ilgili düşüncelerini aktarırken bilginin salt inanç olmadığını kriterler getirirken Hasan Hanefî onların bu tanımının bilgi ve inanç arasında bir fark gözetmemelerini doğru bir yaklaşım olarak görmeyerek eleştirmiştir. Bkz: Temel Yeşilyurt, 1, "Bilgi Kuramı" (Kelam kitabı içinde. Ed. Ş. Ali Düzgün) Ankara, 2017, s. 294; Kâdî Abdülcebbar, *El-Muğnî*, c. XII, s. 13; Sünni kelâm bilginlerinden eleştirenler için bkz: Ebû'l-Muin Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, s. 9-10.

Bilginin özneyle olan ilişkisi, bilginin insani tecrübeye ait olmasına ve aklın teorik esaslara uygunluğuna bağlanmıştır. Nitekim Mâtürîdî ve Eş‘arîlerce kabul gören “kendisinde olana bilen vasfını veren sıfat” tanımından hareketle, bilgi teâruz içermeksizin var olduğu yerde anlamları ayırmayı gerekli kılan bir sıfat olarak görülmüş¹⁹⁹ olup, tecrübe ile elde edilerek öznedede oluşan ve özneyi âlim kılan bir nitelik olarak vasıflanmıştır.²⁰⁰

Sonuç olarak bilginin olguyla olan uyumluluğu onun vehim ya da hayal olmasını engeller. Akla uygunluğu, delile dayanmasını ve tutarlılığını sağlarken, öznedeki/şuurdaki uygunluk, bilgiyi özümseyen öznenin bilgi hakkında yakînî derecesine ulaşması neticesini doğurmuştur. Böylece bilginin gerçeğe uygunluğu hususundaki kesin güven ve de öznenin bilgiyi elde etmesinin imkân dâhilinde oluşu, kelâmi epistomolijinin en önemli iki özelliğini oluşturmuştur.

4.3. Bilginin Çeşitleri

Klasik kelâm ve fıkıh usûlü kaynaklarında bilginin tanımı ve bilginin mümkün olup olmadığı meseleleri tartışıldıktan sonra bilgi konusunun hangi kategorilerde ele alındığı meselesi üzerinde durulmuştur. İslâm bilginleri genel olarak bilgiyi “kadîm” ve “hâdis” olmak

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr Eş‘arîlerin bilgi tanımından benzer olarak bilginin kişide kesin bir kanaat oluşturan ve inancın içeriği ile realitenin örtüştüğü şey tanımını yapmıştır. Bkz: Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l Usûli’l-hamse*, s. 46.

¹⁹⁹ Bkz: Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tefsîratul-edille*, s.15; Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Kahire, ty., s.10; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, s. 9-13; Cüveynî, Ebü’l-Meâlî, *el-Îrşâd ilâ kavâidi’l-l-edille fî usûli’l-itikâd*, nşr. Esad Temim, Beyrut, 1992, s. 35-36.

²⁰⁰ Eş‘arî âlimlerince kabul edilen “ilim mahallinin âlim olmasını gerektiren şeydir” tanımı bu düşüncenin yansımasıdır. Bkz: Cüveynî, *el-Îrşâd*, s. 33; Eş‘arî, *el-Lüma fî ehliz’z-zeyğ ve’l-bida’*, nşr. Richard Me Carthy, Beyrut, 1953, s. 12; Bağdâdî, *Usil’d-Dîn*, İstanbul, 1346/1928, s. 5.

üzere ikiye ayırmışlar, hâdis bilgiyi ise zorunlu ve kesbî/kazanılmış bilgi olarak iki kategoride ele almışlardır. Böylece bilgi, kelâm ve usûl bilginleri tarafından delillerinin çoğunu dayandırdığı bir temel olarak kabul edilmiştir. Bilginin ilk kaynağı kabul edilen zorunlu bilgi kategorisi, genellikle kelâmi bir delil olarak işlev görmüştür. Bu sebeple zorunlu bilgi kelâmcılar tarafından kesin bir bilgi olarak değerlendirilmiştir.²⁰¹

Kadîm bilgi, öncesi olmayan yani başlangıçsız bilgi demektir. Bu bilgi yüce Allah'ın bilgisi olup Allah'ın zâtıyla birlikte bulunduğundan dolayı mahlûkatın bilgisine benzemez.²⁰² Ehl-i Sünnet âlimleri hiçbir şeyle kayıtlanmadığı ve sınırlanmadığı için kadîm bilgiye “*mutlak bilgi*” ismini vermişlerdir.²⁰³

Kelâmcılara göre kadîm bilgi müktesep/kazanılmış bir bilgi olmadığı gibi herhangi bir sebeple de kayıtlanamaz. Allah vasıta olmaksızın ve bir öğretiye ihtiyaç duymaksızın bilinir. İmam Mâtürîdî'nin, “arada bir vasıta bulunmaksızın bizzat bilgiyi, bir tecelliyi ve zuhûru ifade eden” olarak tanımladığı ilim tanımının içine Allah'ın bilgisini de dâhil eder ve bundan dolayı kendisine âlim denildiğini belirtir.²⁰⁴

Bilgi kuramının sistematik bir şekilde işlendiği *et-Takrîb* adlı usûl eserinde, Bâkılânî, bilginin tanımı ile ilgili tartışmaları değerlendirdikten sonra bilginin kısımlarını açıklar.²⁰⁵ O, kadîm bilgiyi açıklarken öncelikle ne olmadığından hareketle bu bilginin araz, hâdis veya cinslerden bir cins olmadığı gibi onu olumsuzlayan karşıt bir bilginin de olmadığını belirtir.

²⁰¹ Râzî, *el-Muhassal* trc. Hüseyin Atay, Kelama Giriş, Ankara, 1987, s.117.

²⁰² Sâbûnî, *el-Bidâye*, trc. Bekir Topaloğlu, *Matürîdiyye Akâidi*, Ankara, 1979, s. 55.

²⁰³ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s.10.

²⁰⁴ Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 80-82.

²⁰⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2012, s. 92.

Ayrıca bu bilginin zarûrî veya nazarî bir yolla oluşmadığını, yokluğunun (ma‘dûm) sahîh olmadığını ve son olarak da belirli bilgilerle sınırlı olmadığını ifade eder. Kadîm bilgiyi tüm bu olumsuzlukların aksine sonsuz bilgilere taalluk eden bilgi olarak tanımlar.²⁰⁶ Kelâmcılar hâdis bilgiyi ise zorunlu ve mükteseb/kazanılmış olarak iki kısma ayırmışlardır.

Bâkılânî’ye göre kadîm bilgi hâdis bilgiye benzemez ve dolayısıyla ezeli bilgi olur. Bâkılânî’nin bu görüşlerini açıklarken kaleme aldığı *Usûli’l-diyâne* adlı kelâm eserine atıf yapmasından²⁰⁷ dolayı görüşlerinin kelâm kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Bâkılânî’nin kadîm ve muhdes ayrımı kendinden sonraki fıkıh usûlü eserlerine de yansımıştır.²⁰⁸ Şîrâzî de (ö. 476/1083) bilgiyi kadîm ve muhdes ayrımına tabi tuttukten sonra Allah’ın ilmini tüm malûmları kuşatıcı olan ancak muktesep veya zarûrî olarak vasıflanmayan bir bilgi olarak tanımlamıştır.²⁰⁹ Yine mütekellim kelâmcılardan olan Cüveynî (ö. 478/1085), bilgiyi malûmun olduğu gibi ortaya çıkması (*tebyîn*) şeklinde tanımlayanları eleştirerek²¹⁰ kadîm bilgiyi “Allah’ın zâtı ile kâim, sonsuz sayıda bilinen ile ilintili ve onun hakkında zarûrî ya da kesbî olmaktan münezzeh olan ihata hükmünü gerektiren bir sıfattır” şeklinde tanımlamış²¹¹ ve

²⁰⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 92.

²⁰⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 91.

²⁰⁸ Bkz: Ebû Ya‘lâ Muhammed b. El-Hüseyn el-Bağdâdî, el-Hanbelî el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli’l-fıkh*, Riyad, 1993, s. 80.

²⁰⁹ Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf b. Abdillâh el-Firûzâbâdî eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, Dâru’l-garîbî’l-İslâmî, Tunus, 2012, c. I, s. 148.

²¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, c. I, s. 97.

²¹¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 33.

böylece Eş‘arî geleneği devam ettirmiştir.²¹²

Zarûrî bilgi ise etimolojik anlamından da anlaşılacağı üzere dilde zorunluluk, zorlama (*ikrâh*), yöneltme (*ilcâ*) ve ihtiyaç manalarında kullanılmıştır.²¹³ İbn Fûrek’e (ö. 406/1015) göre zorunlu bilgi, kişinin hiçbir çaba sarf etmeden elde ettiği ve mecbur kaldığı bilgiler anlamındadır.²¹⁴ Ebu Ya‘lâ el-Ferrâ da (ö. 458/1066) zarûrî bilgi türünü “bilen özneye bağlı olarak kişiden gitmesi, ayrılması ve şüphe sonucu (zihinden) atılması mümkün olmayan bilgi” olarak tanımlamıştır.²¹⁵ Aynı şekilde Bâkılânî de zarûrî bilginin dilde kullanılan zarûrî kelimesine bağlı olduğunu belirtmiş, buna göre zorunlu bilgiyi “kulların onu elde etmede gücünün olmaması” şeklinde tanımlamıştır.²¹⁶

Kelâmcılar zorunlu bilgi ile nazarî bilgi arasındaki ölçütü etimolojiye dayandırarak bu ölçütü kudret ve güç yetirebilme olarak belirlemişlerdir. Böylece zorunlu bilgi, kişinin güç sarf etmeden zihninde hazır bulduğu insanın doğasından kaynaklanan bilgilerdir. Eş‘arî ve Mu‘tezili bilginler, kişinin zorunlu bilginin varlığından şüphe etmeden onu kabullenerek²¹⁷ şüphe ile inkâr edilemeyecek bilgi türü arasında kabul etmişlerdir.²¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, bilgiyi

²¹² Cüveynî’nin *el-İrşâd* adlı eserinde kadîm bilginin mahiyetine dair düşünceleri onun “Allah’ın bilgisinin eşyaya icâlî olarak taalluk ettiği” görüşünü savunduğna dair suçlamalarla karşı karşıya kalmıştır. Bkz: Abdul‘azîm ed-Dîb, *el-Burhân*, (Muhakkik Girişi) 1994, c. I, s. 116.

²¹³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İtticâhü’l-aklî fî’l-Eş‘arî: Dirâse fî kazıyyeti’l-mecâz fî’l-Kur‘ân inde’l-Mu‘tezile*, Beyrut, 1996, s. 56.

²¹⁴ Bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât ü’l-Eş‘arî*, Thk. Daniel Gibnaret, Beyrut, 1987, s. 12.

²¹⁵ El-Ferrâ, *el-Mu‘temed, fî usûli’dîn*, nşr. Veli Zeydan Haddâd, Beyrut, 1974, s. 33-34.

²¹⁶ Sa‘deddîn Taftazânî, *Şerhu’l-makâsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989, c. I, s. 201.

²¹⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 7-8.

²¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l Usûli’l-hamse*, s. 48.

kavrayan öznenin aklî yetkinliğe ulaşması şartıyla zorunlu bilgi türüne Allah tarafından üretildiği fikrini de ekler. Bu durumda hissî ve bedîhî bilginin özne tarafından kavranılması Allah'ın bir fiili olarak kabul edilir.²¹⁹

el-Basrî de mütekellimlerin genel teâmülüne uyarak bilgiyi kesbî ve zarûrî olarak ikili bir tasnife tabi tutmuştur. O, insanların genelinin zârûrî bilgiyi inkâr etmelerinin mümkün olmadığını, çok az bir kısmının bu bilgiyi inkâr edebileceğinin makul görülebileceğini belirtmektedir.²²⁰ Ona göre, zârûrî bilginin temel özelliği, bilinen tarafından kendisinin ortadan kaldırılamadığı yani şüphe, zan gibi hiçbir şeyle nefyedilemeyen bilgi türü olmasıdır. el-Basrî, bilen bu bilgiyi zarûrî olarak elde ettiğini ve bu bilgiyle hangi açıdan olursa olsun bilen vasfından soyutlanmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir.²²¹

Kesbî bilgi ise zorunlu bilginin aksine kişinin deliller aracılığıyla elde ettiği nazarın neticesinde ortaya çıkan bilgi türüdür. Burada kişinin kendisini bilgiden soyutlaması imkân dâhilinde olduğundan²²² zorunlu bilgiden farklılık arzeder.

Mâtürîdî, zorunlu bilginin kaynağını iç ve dış duylara dayalı bilgi manasında “‘ıyân” bilgisine dayandırır. Ona göre bu bilgi türü müşâhedeye dayalı olduğu için onda değişiklik ve yanlıklık söz konusu değildir. Mâtürîdî ‘ıyân bilgisini istidlâlî ve nazarî bilginin de kaynağı olarak görür. Hatta onu, şüpheyeye açık bir bilgi türü olmasından ötürü haberi bilgiye tercih

²¹⁹ Peters, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Quḍāt Abū l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār Bn Aḥmad al-Hamadānî*, Brill, 1976, s. 54.

²²⁰ Râzî, *el-Meṭâlibü l-âliye mine l-'ilmi l-ilâhî*, c. 3, s. 351.

²²¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 20-21.

²²² İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 21.

eder.²²³ Eş‘arî’ye göre de duyu bilgisi nazari ve istidlâlî bilginin temelini oluşturur.²²⁴ Kâdî Abdülcebbâr’a göre zarûrî bilgi, öznenin kendisi tarafından elde edilmeyen ayrıca öznenin nefsinden atamayacağı bilgidir.²²⁵ Kelâmcıların ortak görüşüne göre zorunlu bilgiler nazari olarak elde edilen bilgilerin temeli kabul edilmiştir.²²⁶ Cehmiyye gibi bazı kelâmcılar da zorunlu bilginin istidlâlî bilginin sonucu olduğunu kabul etmişlerdir.²²⁷ Bazı Hâricîler ve Câhız (ö. 250/864), bütün bilgilerin istidlâlî olmayıp Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişlerdir. Kelâmcılar zorunlu bilgiyi genel olarak bedîhî/apaçık, duyusal/hissî ve haber olarak üç kısımda değerlendirmişlerdir.

4.3.1. Bedîhî Bilgi

Bu bilgi türü duyu veya haber yoluyla elde edilmeyip apaçık biçimde akılla elde edilen bilgidir. Bedîhî bilgi, kişinin iç idrakla elde ettiği elem, acı, zevk gibi duyuya açık olumlu bilgiler ve yine duyuya açık olarak bir şeyin muhal/imbânsız oluşunu bilmek gibi olumsuz bilgiler olarak iki kısma ayrılır. ²²⁸

Eş‘arî, aklın bedîhîliğinden kastın apaçık olan bilgilerin dayandığı ilk ilkeler olduğudur. Bu tür bilgi kişinin herhangi bir nazar ve gayreti olmadan var olan zorunlu bilgidir. Örneğin “mevcût ya ezeldir ya da değildir” türünden bilgiler aklın dayandığı ilk bilgi türlerindendir.

²²³ Mâtürîdî, *et-Tevhid*, s. 222-224.

²²⁴ Hanefî Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 86-87; Bağdadî, *Usûlî’-d-Dîn*, s. 10.

²²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 48.49.

²²⁶ Cüveynî, *eş-Şamil fi usûli’-d-dîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşar vd., İskenderiyye, 1996, s. 111.

²²⁷ Bağdadî, *Usûli’-d-Dîn*, s. 155.

²²⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 30.

Mu‘tezili bilgin Kâdî Abdülcebbâr, bu türden bilgilerin Allah tarafından doğrudan verildiğini belirtir. Bu bilgiyi, aklın üzerine kurulu olduğu bilgi kabul edip “*aklîyyât*” olarak adlandırır.

Eş‘arîler, nedensellik ilkesini kabul etmediklerinden, aklın varlıkla olan ilişkisini itibarî sayarlar. Onların bu kabulleri varlığa ilişkin hükümlerin aklen makulluğunu ispatlamada önemli bir işlev görür. Konuyla alakalı olarak Cüveynî, âlemdeki oluşlara ilişkin aklî bağı; aklî imkân, aklî zorunluluk ve aklî imkânsızlık olarak üç şekilde ele almıştır. Makdisî (ö. 390/1000) de akılda bulunan şeyleri vâcip, muhal ve mümkün şeklinde yine üç aşamada inceler. O, bir eserin müessiri gerektirmesini vâcip, müessiri olmaksızın eserin bulunmasını muhal, geçmiş ülkeler hakkındaki bilgilerin doğru olup olmasını imkân dâhilinde görüp mümkün kategorisinde değerlendirir.²²⁹ Ayrıca ilk dönem kelâmcıların bilginin aklîliğinden kastı, sadece kavramsal ve doğuştan bilgiler değil aynı zamanda kişinin elem, haz gibi tecrübeler yoluyla elde ettiği bedîhî bilgilerdir.²³⁰

Onların bu tasnifleri felsefeci ve müteahhirûn kelâmcılardan farklılık arz etmektedir. Zira insanın acı ve hazzını bilmesi gibi subjektif bilgileri ilk dönem kelâmcılar, vicdâniyyat adıyla bedîhî olandan ayrı bir bilgi türü olarak zorunlu bilgiler içinde kabul ederler. Bu dönemde bedîhî bilgiler, *evveliyât*, *fitriyyât*, *müşâhedât*, *mücerrebât*, *mütevâtirât* şeklinde altı dala ayrılmıştır.²³¹ Gazzâlî, evveliyâtı aklın his ve tahayyülden yardım almaksızın sırf aklî olarak vardığı ve bunları tasdik üzere yaratıldığı şeyler olarak tanımlar.

²²⁹ Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *Kitâbu 'l-Ged' ve 't-târîh*, Paris, 1899, c. I, s. 28 29.

²³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi 't-teklîf*, thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî, Mısır, tsz. c. I, s. 14.

²³¹ Gazzâlî, *Mi 'yârûl-ilim*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961, s. 186-192; Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, c. I, s. 59.

Bağdâdi mütevâtir haber ve nazarî bilgiyi zorunlu bilgi türünden kabul eder.²³² Çünkü kişinin, mütevâtir haberle tarihsel gerçeklikleri elde edebildiğini söyler. Nazarî bilginin, doğrudan Allah'ın fiili ile zarûrî bilgi olarak bilinebileceğini de belirtir. Ona göre Allah'ın nazar ile elde edilen bilgiyi âdeten dönüştürerek bizde zorunlu olarak yaratması mümkündür.²³³ Eş'arî gelenek, bilen öznenin nazarî olarak elde ettiği bilgilerin Allah'ın zorunlu olarak bize bildirmesinin mümkün olduğunu belirtir.

Bâkılânî'nin zorunlu bilgi tasnifi Bağdâdî'nin tasnifi ile benzerlik taşısa da kullanılan terim ve örnekler farklıdır. Bâkılânî, zorunlu bilginin elde edildiği beş duyu atkının, bu duyular olmaksızın kişide bedîhî olarak yaratılan bilgilerle elde edileceğini belirtir. Her iki âlim de haber ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgileri zorunlu bilgilerin içinde sayarlar.

Kâdî Abdülcebâr, bilgiyi dolaylı ve dolaysız olarak şöyle bir ikili tasnife tabi tutar:

Dolaysız bilgi:

- a) Kişinin isteme, düşünme gibi kendinde olan bilgileri bilmesi
- b) Tecrübe yoluyla elde edilen bilgiler
- c) Tecrübeye dayanmayan bilgiler

İdrâklerin bilgisi olarak adlandırdığı dolaylı bilgi ise algı ve idrâk denilen bir tarîk/yol ile veya bu yolun benzeriyle elde edilir. O, zâtı bilmekle hâlin bilinmesini bu duruma örnek

²³² Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s.155

²³³ Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 15.

olarak gösterir. Ancak Kâdî'ye göre Allah'ın idrâk olmaksızın duyu nesnelerini yaratması mümkündür. Ancak zâtın bilgisine sahip olmaksızın hâlin bilgisi bizde yaratılmaz.²³⁴

Kelâmcıların bedîhî bilginin mahiyeti ile ilgili görüşleri, onların akla yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Onlar akıldaki imkân, zorunluluk ve muhâl hükümler gibi bedîhî bilgilerin olduğunda ittifak etmekle birlikte bu bilgilerin akıldaki oluşumunun mahiyeti hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Eş'arîler, aklın ontolojisine ilişkin problemlerden uzak durarak akli işlevi açısından ele almışlar ve onu ilim olarak tanımlamışlardır. Eş'arîler bu görüşlerini, teklifin akıllı kimseye yöneltilmesindeki kastın mükellefin nazar ve istidlâl yolu ile faydalı ve zararlı şeyleri bilmesi, şâhitle gâibe delil getirebilme kabiliyeti gibi akıl yolu ile pek çok şeyi bilmesiyle temellendirirler. Ancak İmam Eş'arî, akli ilim olarak tanımlamakla zarûrî bilgilerin tamamını kastetmemiştir.²³⁵

Cüveynî de aynı görüşü benimseyerek akli zorunlu bilgiler olarak tanımlar. Onun dayandığı temel, bütün bilgilerden temizlense dahi aklın bütün bilgilerden boşaltıldığı takdirde akıl olarak nitelendirilemeyeceğinin imkânsız oluşudur. Cüveynî, teklifin akıl tarafından zorunlu kılınmadığını, ancak bu bilgilerin teklife önceliğinin olduğunu ispatlamaya çalışır.²³⁶

Mu'tezili düşünür Hüseyin Ebü'l-Hüzeyl (ö.235/ 844), akli zarûrî ve nazarî bilgileri içerecek şekilde potansiyel bir kuvvet olarak ele alır. İnsan bu kuvvet ile dış dünyadan elde ettiği tikel olgu ve olaylardan tümel bilgiler elde eder ve aklın temyiz gücü ile karşılaştığı iki gerçeklik arasındaki ilişkileri kavrar. Duyularla elde ettiği bilgilerle akli idrâkleri oluşturur.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 50.

²³⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 284.

²³⁶ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 36.

Böylece Ebû'l-Hüzeyl, akıllı bilim olarak değil ilim elde etme kuvveti olarak tanımlamıştır.²³⁷ Bir başka Mu'tezili kelâmcı Cübbâi (ö. 313/ 916) de akıllı Eş'arîler gibi ilim olarak tanımlar. Ona göre akıl, deli olan birinin kendinî alıkoyamadığı şeylerden insanı alıkoymasından ötürü bu ismi almıştır.²³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, Cübbâi çizgisini takip ederek akıllı bilginin özel bir türü olarak kabul eder. Kendinde bu ilim hâsıl olduğunda mükellef, yükümlülükleri hakkında düşünür ve akıl yürüterek ancak sorumluluklarını yerine getirmeye güç yetirebilir.²³⁹

Kâdî Abdülcebbâr da selefleri gibi akıllı teklifle ilişkilendirerek ilim olarak tanımlamıştır. Zira akıl, ilmin dışında bir şey olsaydı akıllı kimseye temyiz vasfına ulaşmadan teklifin gelmesi söz konusu olurdu. Kâdî Abdülcebbâr akıllı Ebû'l-Hüzeyl gibi bir kuvvet ve araç olarak görmez.²⁴⁰ Çünkü akıl aynı cinsten olmadığı için ne cevher ne de aletin yalnızca cisimler için kullanıldığı bir cisimdir. Aynı şekilde göz, kulak gibi bir duyu organı da değildir. Abdülcebbâr kuvvenin kudret anlamında kullanıldığından hareketle aklın akıl sahibi olamayacağı görüşünü savunur.²⁴¹ Böylece o, aklın mükellefin nazar ve istidlâlle mükellef kılındığı eylemleri yerine getirmek için hâsıl olan birtakım özel bilgiler olduğu görüşünü benimser.²⁴² Kâdî Abdülcebbâr, Eş'arîlerden ayrı olarak iyilik/hüsün, kötülük/kubuh gibi nesnel ahlaki değerleri, aklî/istidlâlî

²³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 480.

²³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 480.

²³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 375.

²⁴⁰ Bkz, Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*, c. 11, s. 375, 377.

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 375.

²⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 375.

olan bu türden özel bilgiler içinde değerlendirmiş²⁴³ ve bunu, akıl yürütme için temel kabul ederek “*kemâli’l-akl*” olarak isimlendirmiştir.²⁴⁴

el-Basrî ise aklın temyiz melekesi ve kuvvesi olduğunu belirterek bu konuda hocalarından ayrı düşünür. O, bu kuvvede işlevsel olarak kullanılan zarûrî bilgilerin nasıl elde edildiğine yönelik net bir şey söylememekle birlikte insanın tabiatı gereği akılda var olabileceği düşüncesine yakın durmaktadır. el-Basrî, Allah’ın varlığı-birliği, sıfatları, hüsün kubuh ve vahyin mevsûkiyeti gibi mevzûların nakille ispatının devre (kısır döngü) neden olacağını ve bunların ancak akıl yoluyla bilinebileceğini kabul ederek akli nassın temeli kabul eder.²⁴⁵

Görüldüğü üzere Eş‘arîler aklın araç yönüne vurgu yapmış, soyutlama ve kavrama gücü üzerine eğilmemişlerdir. Bu düşünceleri, akli araz kabul etmeleri ve bilgi elde etmedeki potansiyel gücüne karşı çıkmalarından kaynaklanmıştır. Böylece onlar bu anlayışlarından dolayı zorunlu bilgileri, doğuştan gelen bilgilere hasretmeyerek fiildeki kudret ve istitâa gibi yorumlamışlardır. Mu‘tezili bilginler de zorunlu bilgiyi bu şekilde kabul etmekle birlikte onlardan ayrıldıkları nokta, fâilin kudret ve istitâa kuvvetinin Allah’ın değil aklın kendinde bir araz olduğunu kabul etmeleridir.²⁴⁶

²⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 376, bkz: Haorani, *Islamic Rationalism*, s. 21-22.

²⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, c. I, s. 17.

²⁴⁵ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 2, s. 327.

²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 90.

4.3.2. Duyu Bilgileri

Kelâmcılar duyularla elde edilen bilgi ve idrâkin bilgiye ulaştıran bir araç/yol olduğu görüşünde tam olarak emindirler. Bu durum onların gerçekliğin bilgisine aşırı güven duymalarından veya duymak istemelerinden kaynaklanmaktadır.

Kelâmcıların geneli *havâs* ve duyu organları olarak ifade ettikleri duyu bilgilerinin, elde ettiği bilgileri inkârı mümkün olmayan zorunlu bilgiler arasında kabul etmekle birlikte “*müdrîk*” ismi verilen duyu sahibinin akıl sahibi olması, duyularının sağlam olması ve duyumsanan şeyin net olması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir.²⁴⁷ *Havâss-ı hamse* olarak adlandırılan beş duyu; görme, koklama, işitme, tatma, dokunma duyularıdır. Bazı kelâmcılar,²⁴⁸ idrâki ihsâs/his terimiyle anmışlarsa da Bâkılânî hâssenin karşılığının duyu organı olduğunu belirterek²⁴⁹ bu kullanımın mecazî olduğunu belirtmiştir. Ona göre bilgi, duyular yoluyla değil idrâk aracılığıyla meydana gelir. Bundan dolayı hâsse idrâkin öznesi olarak kullanılmıştır.²⁵⁰

Kâdî Abdülcebâr, duyu nesnelere götüren vasıtanın duyu organları değil, duyu aktarı olarak adlandırdığı “idrâk” olduğunu belirtmiştir. Zira Kâdî’ya göre eşyanın hakikatini idrâk eden, öznenin inanç ve fikirlerinden bağımsız olamayacağı için özne de eşyanın hakikatini inanç ve düşünceleri ile tanımlar. Böylece o, idrâk eden özne ile nesneyi birbirinden ayırır.²⁵¹ el-Basrî de idrâkin bir mânâ olarak kabul edidiği taktirde devir gerçekleşmiş olacağını, idrâkin idrâk edenin zâtına zâid bir mânâ olmadığını, ancak duyunun sağlamlığı ve duyuya konu olan

²⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. 12, s. 59; İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu’temed*, s. 360.

²⁴⁸ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 17

²⁴⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 31.

²⁵⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 28-29.

²⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 47-48.

şeyin mevcut olması gibi şartlar tamamlandığında idrâkin meydana geleceğini savunur ve oluşan bu bilgiyi hocalarının aksine zorunlu bilgi kategorisinde değerlendirir.²⁵² Basra Mu‘tezilesi’nin geneli idrâkle oluşan bilgiyi nazarî bilgi kategorisinde değerlendirmişler,²⁵³ oluşan bu bilgileri Allah’ın kullarında bizzat yarattığını kabul ederek nazarî bilgiyi kalbin fiili olan *mütevellid* fiiller arasında kabul etmişlerdir.²⁵⁴ Aslında Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin idrâkle oluşan bilgiyi zorunlu kabul etmesi bilginin kesinliği açısından önemli bir noktaya temas etmektedir. Zîra zorunluluk reddedilip imkân veya âdet teorisi kabul edildiği takdirde duyuların işlevlerini görememe ihtimali kabul edilmiş olmaktadır. Bunun aksi, duyu sahipleriyle duyuları arızalı olanlar arasındaki ayrım zorlaşmaktadır.

Kelâmcıların, bu konuda kulun fiilinin öznesi olup olmayacağı hususundaki yaklaşımlarıyla tutarlı olmaya çalışmaları anlaşılmaktadır. Çünkü her iki ekol de idrâkin bilgiyi doğurmadığını, ona ulaşmada bir araç olduğunu benimsemiştir. Onlara göre idrâk, Allah’ın müdrîkte yarattığı bir arazdır. Eş‘arîler bilginin idrâkte bir araz oluşunu kabulle duyu organlarının zorunlu bir sonucu olmadığını ispatlamaya çalışır ve idrâki âdet nazariyesi çerçevesinde Allah’ın yaratma sıfatıyla yorumlar.²⁵⁵ Mu‘tezile de duyu verilerinin ancak akıl tarafından idrâke dönüştürülmesiyle bir bilgiye sahip olunacağını düşünür.

Kelâmcılar kozmoloji tasavvurundan hareketle idrâke konu olan varlıkları cevher ve araz olarak iki kısımda incelemişlerdir. Onların, varlığın tüm niteliklerinin duyu organlarının bir işlevi olarak değil de idrâk neticesi ile elde edileceğine ilişkin görüşleri, Sofistlerin duyuların

²⁵² Yahyâ b. Hamza, *el-Me‘âlimü’l-dîniyye fi’l-‘akâ‘idi’l-ilâhiyye*, s. 72.

²⁵³ Fahreddîn er-Râzî, *Riyâzü’l-mûniqa*, s. 292.

²⁵⁴ Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. 12, s. 11, 59.

²⁵⁵ İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, s. 386-387.

yanılabileceği yönündeki eleştirilerinden kurtulma çabası olarak değerlendirilebilir. Zira Sofistler, ister duyu yoluyla ister istidlâlî yolla elde edilsin bütün bilgi ve nesnelerin gerçekte bir hakikati olduğunu inkâr etmişlerdir.²⁵⁶ Bazı kelâmcılar, Sofistlerin bu anlayışının, İslâm felsefesine bilginin rüya ve keşf yolu ile elde edileceğini savunan Bâtınîlik yoluyla girdiğini iddia etmişlerdir.²⁵⁷ Onların Bâtınî fırkalarla olan mücadelesinin Sofistlerle gerçekleştirdikleri mücadeleyle örtüştüğü söylenebilir.

Son olarak duyu bilgileri ile akıl yoluyla elde edilen bilginin ilişkisi açısından bakıldığında algıya konu olan nesnelerin hakikati, duyu sonucu oluştuğuna göre bu bilgiler nazar ve istidlâl yoluyla elde edilen bilgilerin temeli kabul edilirler. Bununla birlikte duyu bilgileri, aklî/bedîhî bilgileri yargılama ve onlar hakkında hüküm verme makamında değildir. Bilakis kelâmcıların genel kabulü, aklî bilgilerin duyularla elde edilen bilgilerin doğruluğunun ölçütü olması yönündedir.²⁵⁸

4.3.3. Haber/Deneyime Dayalı Bilgi

Kelâmi epistemolojide zorunlu bilgi kaynaklarından biri de haberdur. Zira haber kelâm ve fıkıh usulünde; kitap, sünnet, icmâ, kıyas, gibi sem'î delilleri belirleyen temel bir ölçüttür. Ayrıca haber konusu dinin temel kaynağı olan ilâhî vahyin, mûcizevî yönü ile de doğrudan ilgilidir.

Kelâm kaynakları incelendiğinde müelliflerin, Sofistlerin habere dayalı bilgileri inkâr edişlerine karşı çıktıkları görülür. Bu konuda Mâtürîdî habere dayalı bilgilerin inkâr edilmesinin

²⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 153; Makdisî, *el-Bed ve 'd-târîh*, c. I, s. 46.

²⁵⁷ Josef Van Ess "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, ed. Charles Malik, Beirut, 1972, s. 85-86.

²⁵⁸ Ebû Osman Amr el-Câhız, *Kitâbü 'l-Hayevân*, Tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1965, c. I, s. 207.

kişiyi çelişkiye düşüreceğini belirtmiştir.²⁵⁹ Ayrıca tüm kelâmcılar, tarihi olgu ve olayların, farklı memleketlere ait bilgilerin, çeşitli sanat ve meslek bilgilerinin, akıl yoluyla elde edilemeyen ve başkalarının tecrübelerine dayanan bütün bilgilerin haber yoluyla elde edilebileceği hususunda görüş birliği içerisindeyler.²⁶⁰ Böylece haberin rivayete dayalı bağlamı, deneyimi de içerecek şekilde genişletilmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın, haber bilgisini “hibr/tecrübe” manasında kullanması bu kanaati güçlendirmektedir.²⁶¹

Kelâmcılar haberi “yalan ya da doğru olması gereken şey” olarak tanımlamışlardır.²⁶² Onun epistemolojik değerini ise doğruluğu ya da yanlışlığını gösterecek farklı ölçütler koymak ve haberin hangi tür bilgi ile elde edildiğini bu ölçütlerle tespit etmek suretiyle belirlemeye çalışmışlardır. Onlar, bir sözün haber olabilmesi için muhbirin şart olduğunu kabul etmekle birlikte²⁶³ haberin doğruluk ve yanlışlığını belirlemedeki temel ölçütün, haberi duyan kimsenin şüphe ve bilgisizlikten kurtularak kesin bilgiye ulaştığından emin olmasını gerekli görmüşlerdir. Eş‘arî haberin, dış gerçekliğe yani vâkıya mutabık olup olmaması ile ortaya çıktığını belirtir.²⁶⁴ Bu sebeple genel olarak kelâmcılar haberi isnâdı açısından değil haberin içeriği açısından değerlendirmişlerdir.

Kelâm kaynaklarında haber, “*aksâmu’l-haber*” veya “*tefâsulu’l İhbâr*” olmak üzere üç kısımda incelenmiştir. Birincisi, bir cismin aynı anda iki mekânda bulunmasının imkânsız oluşu

²⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 7.

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 7; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 17-18; Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 30-31.

²⁶¹ Peters, *Gad’s Created Speech*, s. 55.

²⁶² Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 433-434 Bağdâdî, *Usûlü’d-Dîn*, s. 13.

²⁶³ Eş‘arî, *el-Makâlât*, s. 444.

²⁶⁴ Eş‘arî, *el-Makâlât*, s. 445.

gibi zorunlu bilgilerle hükmü kanıtlanmış ve duyularla kesinliğine delil getirilen “vâcip” türünde haberler,²⁶⁵ İkincisi, ölülerin dünyada dirildiği türünden haberler gibi muhal olan şeylerin haberidir ki bu tür haberler zorunlu bilgiler ve deliller açısından imkânsız olan haberlerdir.²⁶⁶ Üçüncü türden haberler ise yalanlanması ve doğruluğu, delile bağlı olarak imkân dâhilinde olan haberlerdir. Şayet bir haber, tevâtürü kesinleşmiş topluluk, Allah’tan, Resûlünden ve onlardan haber verenlerden nakledilirse yalan kabul edilmez.²⁶⁷ Kelâmcıların mütevâtir haberin kabul şartını, haberin doğruluk değerine, olgulara ve aklî ilkelere uygun olup olmaması şartına bağladıkları anlaşılmaktadır.

Kâdî Abdülcebâr, haberin doğruluğunun zorunlu ve kesbî olarak bilinebileceğini belirtir. Mütevâtir olarak bilinen haberleri zorunlu kategorisine alırken “*ahbârü’s-sem’iyyât*” olarak adlandırdığı²⁶⁸ ilâhî ve peygamberî nakilleri kesbî bilgilerden sayar.²⁶⁹ Ona göre peygamberden gelen haberlerin dayandığı argümanları doğrulamaya ihtiyaç duyulduğunda, peygamberliğini iddia eden kimsenin öncelikle peygamberliğini ve söylediklerinin doğruluğunu kesin kanıtlarla ispatlaması gerekir. Bu ise kısır döngü oluşturacağından naklî bilgilerin istidlâlî olarak bilgi temeli üzerine inşâ edildiği ve böylece vahyin rasyonel delillerle kanıtlanabileceği savunulmuştur.²⁷⁰ Aynı şekilde Cüveynî, sem’î hükümlerin Allah’ın bilgisinin öncelenmesiyle kanıtlanacağından dolayı nassın nassla temellendirilemeyeceğini

²⁶⁵ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 434.

²⁶⁶ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 435.

²⁶⁷ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 436.

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 101-102.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 166.

²⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 167.

savunur. Aksi halde kelâm kelâmıla kanıtlanmış olur ki bunun yolu yoktur. Bundan dolayı nübüvvetin doğruluğu da sem‘î değil aklî hükümlerle temellendirilebilir.²⁷¹

4.3.4. Zorunlu Bilgi

Zorunlu bilgi, bilen öznenin aracısız olarak şüphe edilmeyecek ve yanılmayacak bir şekilde elde ettiği varlık hakkındaki gerçekliğin bilgisidir. Zorunlu bilginin kelâmi epistemolojideki belirleyici rolü, kendi değerlerinden kaynaklı “*asl*” olmasında yatmaktadır. Bu bilgi türü kelâmcıların, gâibin bilinmesinin şâhide bağlandığı ve bu yolla cevher ve arazın hâdisliğini, oradan da bir muhdisin varlığına ulaşmanın metodu olarak benimsenen “*el-istidlâl bi’ş-şâhid alâ’l-gâib*” anlayışıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Zira görünen âlemdeki herhangi bir şüphe gâibin bilgisinde kuşku uyandıracaktır. Ayrıca nazarî bilgiler öncelikli ve kendiliğinden apaçık aklî ilkelerin bilinmesi ile elde edilebilir. Nazarî olarak ilk ilkelerin bilinmesi de imkânsızdır. Aksi halde kısır döngü söz konusu olur.²⁷² Bundan sonra bilgi de zorunlu öncüllere dayanarak nazar üzerine inşâ edilir.²⁷³

Kelâmcılar Tanrı bilgisi ile kişinin iradesinin bilgisini zorunlu bilgilerden saymışlardır. Zira insan bu iradeyi kendinde hissetmektedir. Eş‘arî ekol, düşünce sistemini *kesb* teorisiyle zorunlu bilginin çerçevesini geniş tutan bir epistemoloji üzerine inşâ etmiştir. Mu‘tezili ekol ise ahlaki ilkeleri zorunlu bilgi kategorisinde kabul ederek etik teolojisini oluşturmuştur. Mu‘tezili kelâmcılar hüsün ve kubuhun aklın yetkinliğinde olduğunu kabul etmiş, teklifin gerçekleşmesinin bu ilkeyle söz konusu olabileceğini düşünerek en önemli ilkelerden biri olan

²⁷¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 154-155.

²⁷² Cüveynî, *el-Burhân*, s. 111; a. mlf, *el-İrşâd*, s. 36; Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhü’l Usûli’l-hamse*, s. 56-57.

²⁷³ Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20/1, 1993, s. 26-27.

adalet ilkesini temellendirmiştir. “Kadîm olanı kötülüklerden tenzih” ilkesini de hüsün ve kubuh arasındaki farkın bilinmesine bağlamışlardır.²⁷⁴ Eş‘arîler ise hüsün ve kubuh gibi ahlakî bilgilerin apaçıklığını onaylamayarak bunların özellikle tehlikeli ve yasak olanlarının şeriat yoluyla bilinebilirliğini savunmuşlardır.²⁷⁵

4.3.5. İstidlâlî ve Nazarî Bilgi

Kelâmi epistemolojide zorunlu bilginin üçüncü türü istidlâlî bilgidir. İstidlâlin sözlük anlamı “delil getirme”, “bir delile dayanarak akıl yürütme”, “bir sonuç çıkarma” ve “delil ile anlamadır.”²⁷⁶ Nazar da “*tefekür*”, “*teemmül*” ve “*istidlâl*” anlamlarına gelir. Kelâmcılara göre nazar belirli ilkelerle gerçekleştirilen akıl yürütme olduğundan doğruluğundan şüphe olmayan bir bilgiye götürür. Böylece din hakkında aklî inceleme ve araştırma yapan kelâmcılar dinin temel ilkelerini belirlemede nazarı kullanmışlardır.²⁷⁷ Bundan dolayı ilimler tasnifinde kelâm ilmi, varlıkları bilme anlamında teorik ilimlerden kabul edilerek nazarî ilim sınıflandırılmasında yer almıştır.²⁷⁸ Öyle ki bu ilim *ilmü'n-nazâr* ve *l-istidlâl* ismiyle

²⁷⁴ Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 24.

²⁷⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 278; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 498.

²⁷⁶ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1979, s. 16-17.

²⁷⁷ Eş‘arî, *İstihsânü'l-havz fi'l-ilmü'l-keâm*, s. 87.

²⁷⁸ Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi'ğaribü'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 513.

anılmıştır.²⁷⁹ İbn Fûrek de nazarı, “duygudan uzak olan şeyin aralarındaki mananın aynı ve illetin ortak olması, dolayısıyla bilinene dayandırılan kıyas” olarak tanımlamıştır.²⁸⁰

Bu tanımlamaya göre kelâmcılar nazarı sadece var olan nesneyi algılamamanın ötesinde nesneler üzerinde akıl yürütmenin kavramsal ve formel biçimi olarak görmüşlerdir.²⁸¹ Kelâmcılar nazar ve istidlâlî yöntemle, bilinenden hareketle bilinmeyenin elde edilmesi için bilgilerin ve öncüllerin düzenlenmesi işlevini görmektedir. Böylece nazar ve istidlâl kavramları kelâmi terminolojide hem özneye hem yönteme hem de akıl yürütmeye ilgili bilgiye işaret etmektedir. el-Basrî, nazarı/istidlâl, bir bilgiye itikat ve zann-i gâlip ile ulaşmak için aklî çerçevede bilgi ve zanları tertip etmek olarak tanımlamış,²⁸² istidlâlde itikatın tertibine, sahih nazarda ise bilginin tertibine vurgu yapmıştır. Zira sahih nazarda aklî olarak bilgi ve zann tertip edilip delille medlul arasında ilişki kurularak sonuca varılmaktadır.²⁸³ el-Basrî’nin nazar tanımındaki bilgilerin tertibinden kastı aslında zarûrî bilgilerdir. Sıralanan bu zarûrî bilgilerden nazârî bilginin husûl etmemesi imkânsızdır.²⁸⁴

Mu‘tezili bilginlerin insan fiilleri konusundaki tutumlarının onların bilgi nazârîyelerine de yansıdığı görülmektedir. Eş‘arîler insan fiillerini âdet teorisi, Bağdat Mu‘tezilesi’nin geneli

²⁷⁹ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatu keşşâfî ıstılâhâtî’l-funûn ve’l-ulûm*, nşr. Ali Dahruc, Abdullah Halidî, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996. I, 22.

²⁸⁰ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 17.

²⁸¹ Tehânevî, *Keşşâf*, c. III. s. 1387.

²⁸² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 6; Ayr. Bkz: Hillî, *Menâhicü’l-yaqîn*, s. 165; Hüsâmeddîn Abdullah b. Zeyd el-Ansî, *el-Mehaccetü’l-beyzâ’ fî usûli’d-dîn*, 2 cilt, ed. Hassan Ansari, Sabine Schmidtke, Miras-ı Mektûb Yayınları, Tahran, 2015, s. 117a, 118a.

²⁸³ İbnü’l-Melâhimî, *el-Mu‘temed*, s. 27.

²⁸⁴ Râzî, *Riyâzü’l-mûniqa*, s. 294; Yahyâ b. Hamza, *Me‘âlim*, s. 50; Yahyâ b. Hamza, *et-Temhîd*, s. 44.

zorunluluk/tabiat teorisiyle izah ederken Basra Mu‘tezilesi tevlîd/tevellüd teorisi ile izah etmeye çalışmıştır. Onlara göre insanda doğrudan meydana gelen fiiller “*mübâşir fiiller*” olarak isimlendirilirken aynı fiiller neticesinde ortaya çıkan fiillere de “*mütevellid fiiller*” denmektedir. Nazar da kalbin fiili olması açısından *mübâşir fiil* grubuna dâhil edilmektedir. Ancak insan fiillerini tevlîd nazariyesi ile izah ederek aralarında zorunluluk ilişkisi kuran Mu‘tezile, *mübâşir fiil* olarak tanımladıkları nazarla ondan *tevlîd* eden bilgi arasındaki zorunluluk ilişkisinden kaçınır ve yalnızca nazar sonucunda bilginin ortaya çıktığını söylemekle yetinerek bilgiyi “*müktesep*” olarak isimlendirir.²⁸⁵ el-Basrî, nazarla bilgi arasındaki ilişkiyi *illet-ma’lûl* ilişkisi olarak izah ederek üstatlarının kabul ettikleri *tevlîd* teorisinin zorunlu sonucunu kabul eder ve *illet-ma’lûl* ilişkisindeki müsebbebin varlığını fâile değil fiile bağlar.²⁸⁶

Eş‘arî, akıl yürütme neticesinde elde edilen bilgiyi *müktesep*/kazanılmış bilgi terimiyle karşılarken, Mâtürîdî, bilgi kaynağı olarak nazar, bilginin elde edilme yöntemi olarak da istidlâl terimini kullanmıştır.²⁸⁷ Mükellim usûlcü olan Bâkılânî de muhdes bilgiyi zorunlu ve nazari olarak ikiye ayırır ve “nazari” adlandırmasını araştırılan konunun düşünerek ve istidlâl sonucu elde edilmesine bağlar.²⁸⁸ Bâkılânî, istidlâl terimini bilginin kaynağı olarak değil, bilgiyi edinme yöntemi olarak değerlendirir ve nazari “Duyu ve zorunlu bilgiden uzak olanı bilmesi

²⁸⁵ Bkz: Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. 12, s. 77-80; Tevlid açısından nazar-bilgi ilişkisi için bkz: Murat Memiş, ‘Kadî Abdulcebbar’da Bilgi Problemi’, Dokuz Eylül Üniversitesi. Sosyal Bilimler A.D, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2007. s. 111-114.

²⁸⁶ el-Basrî, *Taşaffuh*, s. 78.

²⁸⁷ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 12-13. vd. Mâtürîdî, *et-Tevhid*, s. 10, 183.

²⁸⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 27; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 31.

istenen kalbin hareketi” olarak tanımlar.²⁸⁹ Bağdâdî istidlâlî bilgiyi nazarî bilgi başlığı altında ele alırken²⁹⁰ Cüveynî, nazarı akıl yürütme süreci anlamında, *müktesep* terimini ise bilgiyi nitelemek için kullanmıştır.²⁹¹

İslâm bilginleri istidlâlî bilgiyi kesb ve kudret kelimelerinden yola çıkarak epistemolojik tutarlılıkla tanımlamışlardır. Bâkılânî, istidlâlî bilgiyi âlimde bulunan muhdes bir kudretten dolayı kesbî bilgi olarak yorumlar.²⁹² Cüveynî de Eş‘arî perspektifiyle kesbî bilgilerin bedîhî bilgilerden farkını bilgiyi elde eden öznenin çabasıyla ilgili görür, güç ve kudret bakımından akıllı kimseler arasındaki farka dikkat çeker.²⁹³

4.4. Fıkıh Usûlünde Bilgi

Epistemoloji, felsefe, kelâm ve mantık ilimlerinin yanı sıra usûl-i fıkıhın da konusu olmuş, özellikle mütekellimûn metoduyla kaleme alınan eserlerin mukaddimelerinde ele alınması itibariyle ilmi disiplinler arasındaki etkileşimin bir neticesi kabul edilmiştir. Çalışmamızda usûl-i fıkıh eserlerinin en önemli kaynaklarından olan *el-Mu‘temed* özelinde epistemolojinin, fıkıh usûlü eserlerinde bilginin mahiyeti ve kısımları tartışmalarında nasıl tezahür ettiği incelenecektir. Böylece temel nasslardan hüküm istinbât etmekle konumlanan İslâm hukukunun felsefî ve mantıkî yapısının, epistemoloji bağlamında teorik temelleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

²⁸⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 33.

²⁹⁰ Bağdâdî, *Usûli‘d-Dîn*, s. 10.

²⁹¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 110-111.

²⁹² Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 28.

²⁹³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 103.

Bilgi konusu, esas itibariyle usûl-i fıkıhın temel sistematüğinde yer alan konulardan olmamakla birlikte hemen hemen tüm ekollerin fıkıh usûlü kaynaklarında karşılık bulmuştur. Aslında klasik fıkıh usûlü eserlerinde kelâmi ön kabullere dayalı pek çok mesele tartışılmıştır.²⁹⁴ Bu konular arasında usûlcünün kelâmi yaklaşımlarını yansıtan konuların başında bilgi teorisi gelmektedir.²⁹⁵ Zira klasik dönem âlimlerinin mesailerinin ilki kelâm olmakla birlikte ikincisi fıkıh usûlü ilmi olmuştur. Dolayısıyla mütekellimler kelâmi tartışmaları sadece kelâm eserleriyle sınırlı tutmamışlar, bu mevzûları usûl-i fıkha taşıyarak derinlemesine mülâhazalarda bulunmuşlardır.²⁹⁶

Epistemoloji, fıkıh usulü eserlerinde ilk defa Eş‘arî kelâmın kurucusu İmam Eş‘arî’nin²⁹⁷ düşünce sistematüğinde görölmektedir. Yine önemli Eş‘arî mütekellimlerden Kâdî Ebûbekir el-Bâkılânî’nin eserlerinde bilginin tanımı ve kısımlarına dair bölüm yer almaktadır.²⁹⁸ Fıkıh usûlü eserlerinde bilginin kaynakları tıpkı kelâmi kaynaklarda olduğı gibi

²⁹⁴ Bilgi nazariyesi dışında husun kubuh, delil-medlul, hükum, teklif gibi pek çok konuda kelamî yaklaşımlar söz konusudur. Örnek için bkz: Cüveynî, *el-Burhân fî usûl’il-fıkıh*, c. I, s. 7-19.

²⁹⁵ Râzî, *el-Muhassâl*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, (ty.) s. 16-21; Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008, s. 187.

²⁹⁶ Bkz: Davut Eşit, *Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şafî Fıkıh Usûlü’nün Gelişimi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017, s. 98-106.

²⁹⁷ İbn Fûrek İmam Eş‘arî’nin bilgi nazariyesine dair bilgiler aktarır. Eş‘arî’nin bilgi teorisine dair kullandığı kavramlar ile bilginin haber (Kitap, sünnet, icmâ) ve nazar (kıyas) olarak iki kısma ayrıldığını belirtir. Bkz: Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-Ensârî, *Makâlatü’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî imâm ehli’s-sünne Mektebu’s sekâfeti’d-dînîyye*, Kahira, 2005, s. 5-16.

²⁹⁸ Bkz: Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd* isimli eserinde.

bilgiye ulaşma yollarıyla ilişkili biçimde açıklanmıştır.

Usûlcüler, zorunlu bilgiyi kendiliğinden ulaşılan ve duyuya dayalı olarak oluşan bilgiler olarak iki kategoride değerlendirmişlerdir. Mütেকellim usûlcülerden Bâkılânî, zorunlu bilginin anlamını, Allah’a zorunluluk atfetmeyen kelâmî perspektifle yani zarûrî bilginin kapsamına kadîm bilginin girebileceği endişesiyle “herhangi bir şüphe ve delile dayanarak yaratılmışların kendi nefislerinden ayrılmasını imkânsız kılacak şekilde yaratılmışların nefsi için lüzumlu olan bilgi” şeklinde açıklama yaparak tanımlamıştır.²⁹⁹ Bâkılânî, zarûrî bilgiye altı yolla ulaşılabileceğini, bunlardan beşinin duyulara dayalı olarak, birinin de nefiste ibtidâî olarak gerçekleşeceğini belirtmiş, tarihi bilgi, her tür mütevâtir haber ve dünyanın değişik yerleri ile ilgili rivayet edilen haberleri zarûrî bilgiler kategorisinde değerlendirmiştir. Bunları da görme ve duyma duyularına bağlı ve her iki duyuya bağlı olmadan gerçekleşen bilgiler olarak ikiye ayırmış ve mütevâtir haber türünü, haberin duyulması şartına bağlayarak ibtidâî bilgiler arasında kabul etmiştir.³⁰⁰

Yine fıkıh usûlü kaynaklarında bilgi konusu kelâm ilminde olduğu gibi kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılmıştır. Bâkılânî, öznenen yola çıkarak hâdis bilginin; insanlar, melekler, cinler ve onların dışındaki varlıkların bilgisi olduğunu belirtmiş, bu bilgi türünü de daha sonra zarûrî ve istidlâlî olarak iki kısma ayırmıştır. Meşhur Eş‘arî usûlcü Şîrâzî de hâdis bilgiyi aynı

²⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 92-93.

³⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 97.

şekilde tanımlayarak hâdis bilgiyi zarurî ve nazarî olarak ikiye ayırmıştır.³⁰¹ Sonraki fıkıh usûlü eserlerinde bu taksimat genellikle devam etmiştir.³⁰²

Bâkılânî, bilgiye ulaştıran sebepleri, “kulun herhangi bir kudret ve kesbi olmadan yalnız Allah’ın takdirine bağlı olan ile “Allah’ın yaratması ve kulun kesbîne bağlı olarak oluşan sebepler olarak iki kısımda incelemiştir. Mütevâtir haberi de bu ikinci kısımda ele almıştır. Bâkılânî, bu görüşün kelâm ilminde tartışılan kulların fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı meselesi ile iyi ve kötünün kaynağının insanlar tarafından bilinip bilinmeyeceği anlamında hüsün kubuh meselesine dayandığını belirtir. O, bu konuda hüsün ve kubuhun nefiste iptidâen oluşan zarûrî/bedîhî bilgilerden olmadığını, sem‘ yoluyla elde edileceğini savunarak kelâmi görüşünü usûlde de ifade etmiş,³⁰³ kulların fiillerini Allah’ın yarattığını, kulun ise ancak *kesb* ettiğini ifade etmiştir.³⁰⁴ Onun fıkıh usûlündeki bu görüşleri kendisinden sonraki usûl kaynaklarında da devam etmiştir.³⁰⁵

Mu‘tezili kelâmcı Kâdî Abdülcebbar’ın (ö. 415/1025) “*el-Umed*” isimli günümüze ulaşmadığı bilinen fıkıh usûlü eserinde yer alan bilgi teorisine dair düşünceleri, öğrencisi el-Basrî’nin bu esere kaleme aldığı şerhten bilinmektedir.³⁰⁶ Zira o, eserinde her ne kadar bilgi

³⁰¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, c. I, s. 148.

³⁰² Ebü’l-Velid Süleyman b. Halef b. Halef b. Sad et-Tucibi el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl fî ahkâmi’l-usûl*, Daru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1995, c. I, s. 175.

³⁰³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 98.

³⁰⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 98.

³⁰⁵ Bkz: Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, c. I, s. 149; Ferrâ, *el-Udde fî usûli’l-fikh*, s. 81-82; Bâcî, *İhkâm*, c. I, s. 175; Ebü’l-Muzaffer Mânsûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille fî’l-usûl*, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c. I, s. 22-23.

³⁰⁶ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 7

nazarîyesinin usûl-ü fıkıh eserlerinde ele alınmasını tenkit etmişse de daha sonraki eserlerde sıklıkla ele alınmıştır.

Kelâm iminin konusu olan bilgi meselesi usûl-i fıkha üç yolla geçtiği bilinmektedir. Bunlardan ilki fıkıh usûlünün tarifi yoluyladır. Herhangi bir disiplinin müstakil bir disiplin olduğunun kanıtı; söz konusu ilmin mahiyeti, maksadı, faydası ve mebâdisinin literatüre geçmesidir. Zira fıkıh usûlü ilminin teşekkül dönemi eserlerinin mukaddimelerinde çerçeve ve sınırları yukarıdaki kavramlarla belirlenmiştir. Böylece fıkıh usûlü ilminde epistemolojinin ele alındığı yerler fıkıh usûlü ilminin tanımının yapıldığı yerler olarak dikkat çeker.³⁰⁷ Gazzâlî, “hükümlerin delillerini bilmek şeklinde” tanımladığı fıkıh usûlünün kapsamı gereği içinde bilmek, delil, hüküm lafızlarını barındırdığını ve bu ilimde hedeflenenin, hükmün bilinmesi zarûriyetinin, bilginin de bilinmesini zorunlu kıldığıdır. O, hedeflenen bilgiye ancak nazar yoluyla ulaşılabileceğinden nazarı bilmenin de zorunlu olduğunu belirterek, onu inkâr edenlere karşı nazarı ispat etmenin ve delilleriyle kısımlarının da bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁰⁸

İkinci olarak bilgi teorisi, usûl-i fıkıhın mebdeleri yoluyla usûl eserlerinde konu edilmiştir. Nitekim bu kelime söz konusu ilmin diğer ilimlerle irtibatını ortaya koyan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Cüveynî “*el-Burhân*” isimli eserinde bir ilmi öğrenmek isteyen kimsenin o ilmin tanımını, dayandığı ilimleri ve bu ilimlerin maksadını bilmesi gerektiğini belirttikten sonra usûl-i fıkıhın kelâm, dil ve fıkıh ilimlerine dayandığını belirtmiştir. Cüveynî, daha sonra fıkıh usûlünün mebâdî olan kelâm ilmi ile ilgili tartışma alanlarından bilgi teorisi ile ilgili düşüncelerini açıklamıştır. Kelâm, usûl-i fıkıh, felsefe ve mantık sahasındaki eserleriyle meşhur olan Âmidî de hem fıkıh usûlünün tarifi hem de mebâdîsi açısından bilgi teorisini

³⁰⁷ Bkz: Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*; Râzî, *el-Muhassal*; Düzgün, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, s. 187.

³⁰⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I. s. 14; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, c.I, s.145; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, c. I, s. 22.

eserinde konu edinmiş, şer'î deliller olarak tanımladığı fıkıh usûlünün delil bahisleri için nazar ilim ve zan gibi kavramların bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.³⁰⁹

Üçüncü olarak da fıkıh usûlü eserlerinde usûl konularının öncesinde ilim, zan, delil, cehl, nazar gibi kavramların açıklandığı giriş düzeyinde bölümler yoluyla bilgi teorisinden bahsedilmiştir. Bu bölümde genel olarak usûlün tanımı, mahiyeti dayandığı mebde ve bahsedilen kavramlar ayrıntılı bir şekilde izah edilerek genel bilgi teorisi üzerinde durulmuştur.³¹⁰

³⁰⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, s. 7-12. Konu ile ilgili olarak bkz: Ebu Amir Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hacib, *Muhtasaru'l-müntehâ ve'l-emel fi ilmiyi'l-usûl ve'l-cedel*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2006, c. I, s. 200-2001.

³¹⁰ Konu ile alakalı Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensâri, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, Dâru'l garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999, s. 76-77; Sem'ânî, *Kavâtiul-edille fi'l-usûl*, c. I. s. 22-23.

İKİNCİ BÖLÜM

A. Haber Teorisi ve Epistemolojik Değeri

Arapçadan dilimize geçen ve *h-b-r* kökünden gelen “*haber*” kelimesi, lügâtte bilmek, bir şeyi anlamak, bir şeyin künhüne vakıf olmak, ona nüfuz etmek manalarına gelmektedir.³¹¹ Klasik literatürde haberin bilginin eş anlamlısı sayıldığı “bilgi, haberdır” şeklinde tanımlara da rastlanmaktadır.³¹² Arapça’da *n-b-e* kök fiilinden türeyen *nebe*’ kelimesi ise Kur’an-ı Kerim’de iki yerde tekil³¹³, üç yerde de çoğul olarak³¹⁴ geçmektedir. Çoğulu “*enbâ*” olan *nebe*’ kelimesi Kur’an-ı Kerim’de “haber” anlamında kullanıldığı³¹⁵ gibi dilciler tarafından da haber anlamında kullanılmıştır. Bazı dilciler *nebe*’ kelimesini haber kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanmakla birlikte aralarında farklılıkların olduğunu da belirtmiştir.³¹⁶ Buna göre *nebe*’ sözcüğü önemli olayları aktaran veya çok yararı ifade eden bir haber olarak, kesin bilgi ya da zan ifade etmesi gerekirken *haber* kelimesi ise daha genel bilgiler için kullanılmaktadır.³¹⁷

³¹¹ Bkz: Ebu Nasr İsmail b. Hâmad el-Cevherî, *es-Sihah Tâcü'l-lüga ve Sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Kahire, 1982, c. II, s. 641; İbn Manzûr, Beyrut, 1990, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1990, N/226 vd.; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305, c. II, s. 283; İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, s. 204.

³¹² Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, s. 119.

³¹³ Neml, 27/7; Kasas, 28/29.

³¹⁴ Tevbe, 9/ 94; Muhammed, 47/31; Zelzele, 99/ 4.

³¹⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhirü'l-kâmûs*, thk. Abdulkerîm İzbâvî, Kuveyt, 1972, c. I, s. 443.

³¹⁶ Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-belâğ*, thk. Abdurrahim Mahmûd, Beyrut trs., s. 442; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, c. II, 125.

³¹⁷ İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, s. 762-733; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. II, s. 125.

İsfahânî'ye göre bir haberin *nebe'* kategorisinde olması için tevâtür yoluyla gelen Allah'ın ve Peygamber'in haberi gibi yalandan uzak olması gerekmektedir.³¹⁸

Mantıkçı, kelâmcı ve usûlcü bilginler ıstılâhî olarak haberin ne olduğuna dair birbirinin aynı veya birbirine benzer pek çok tanım yapmışlardır. Bu tanımları genel olarak aşağıdaki şekilde toparlayabiliriz:

1. Haber, doğruluk veya yanlışlık ihtimali bulunan sözdür.³¹⁹

2. Haber, içerisine doğruluk veya yanlışlık dâhil olan ya da doğrulanabilme ve yalanlanabilme ihtimalini taşıyan şeydir.³²⁰

3. Haber, “nefiy veya ispat şekillerinden birisi ile bir durumun başka bir duruma izaâfe edilmesini bizzat ifade eden bir sözdür.”³²¹

³¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, s. 500.

³¹⁹ Eş'arî, *el-Makâlât*, c. I, s. 132; S. Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 2002, s. 83; Ayrıca bkz: Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, c. I, s. 24; Gazzâlî, *el-Mustasfâ-Deliller ve Yorum Metodolojisi*, s. 200; İbn Teymiyye, *er-Reddû 'ale'l-mantıkıyyin idâretü tercemâni's-sünne*, Lahor-Pakistan, 1396/1976, s. 80; Krş Cemil Saliba, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut, 1982, c. I, s. 520.

³²⁰ Tanımlarla ilgili olarak bkz: Eş'arî, *Makâlâtü-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 444; Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Temhîd fî'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Muattıla*, Kahire, 1947, s. 160.

³²¹ Bu tanımın el-Basrî'ye ait olduğu söylenir. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l usûl*, c. II, s. 93-96. Haber için yapılan tanımların birçok yönden eleştiri konusu olduğunu belirten Râzî, bu eleştirileri ve eleştirilere verilen cevapları ele alır. Haberin tanımlanamayacağına dair görüşünü temellendirmeye çalışır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Bozkurt, *Fahreddîn Râzî'de Bilgi Teorisi*, AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi Ankara, 2006, s. 122 vd.

4. Haber “geçmişte meydana gelen veya gelecekte vukû bulacak bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibarıyla doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz”dür.³²²

Haberin kısaca tanımını yaptıktan sonra epistemolojik değerlendirmesini yapalım: İslâmi disiplinlerin ve onların oluşturduğu İslâm medeniyetinin ayırt edici özelliklerinden biri nasslara dayalı haberin, bilgi kaynakları arasında önemli bir yer işgal etmesidir. Vahyin ve onun taşıyıcısı olup onu uygulayan Hz. Peygamber’in beyanlarının epistemolojik değeri ile amellerin dayandırıldığı deliller, inanç esaslarını teorik zeminde temellendirmeyi gaye edinen kelâm ilmi ve fıkıh usûlü alanında değişik tasniflerle tartışılmıştır. Bir başka deyişle kelâm ve usûl-i fıkıhta “haber nazariyesi” ile kastedilen, şerî hükümlere temel teşkil eden hadislerin Hz. Peygamber’e aidiyetinin tespiti ve bu haberlerin epistemolojik değerinin belirlenmesidir. İslâmi disiplinler bu haberlerin tespit ve değerinin belirlenmesinde farklı kriterler belirlemişler, belirledikleri kriterlerle kendi doktrinlerini temellendirmişlerdir.

Hız. Peygamber döneminde sahâbe müşâhade (duyular) yoluyla iman ediyordu. Ancak Hız. Peygamber’in ahirete irtihalinden sonra İslâm coğrafyasının fetihler yoluyla sınırlarının genişlemesi sonucu farklı din, kültür ve inançlara sahip muhatapların “niçin Müslüman olayım” şeklindeki sorularına karşı onları ikna edebilmek, bir başka ifade ile Kur’an’ın ve Hız. Peygamber’in nakillerinin doğruluğunu temellendirebilmek için haber teorisini oluşturmak zorunda kalmışlardır. Çünkü bu dönemde vahiy, iki kapak arasında kitap formunda nüzûl sürecine şahitlik etmeyen nesiller için nakledilen bir habere dönüşmüştür.³²³ Böylece Kur’an nesilden nesile aktarılan bir *haber-i Resûl*dür. Bu bağlamda vahyin nüzûl dönemine şahitlik etmeyen muhataplar için Kur’an’ın mûcize niteliğinden çok haber niteliği önem arz etmektedir.

³²² Y. Şevki Yavuz, "Haber" mad. *DİA*, (Diyanet İşleri Başkanlığı İslâm Ansiklopedisi) İstanbul, 1996, XIV/346.

³²³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 317; İbrahim Arslan, *Kâdî Abdülcebâr’a Göre Dînin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Ankara, Otto Yayınları, 2014, s. 180.

Dolayısıyla sonraki nesiller Kur'an'ın otantikliği ve îcâzı hususunda habere ihtiyaç duymaktadır.³²⁴ Bu nedenle İlâhi vahyin haber-i Resûl olark ifade edilmesi kaynağı itibariyle değil, Allah'tan aldığı vahyi ümmetine tebliğ ve tebyîn etmesi yönüyle ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber, Allah'ın insanlığa yönelik beyan ve iradesinin bir habercisidir. Dolayısıyla Kur'an kaynağı itibariyle sonraki nesillere nakledilen ilâhî bir vahiy ve haber, bu ilahî vahyin şehâdet âleminde varlık kazanması ve muhatapla buluşmasına vesile olması cihetiyle ise haber-i Resûldür.

İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı dinî akımlarla müslümanların karşılaşması neticesinde haberin bağlayıcılığı üzerinden Kur'an'ın bilgi değerine dair tartışmalar başlamıştır. Bu tartışmaların temelinde *Înâdiyye*, *Sufustâiyye*, *Lâedriyye*, *Berâhime* ve *Sümeniyye* gibi sofistlik birtakım akımların, bilginin imkânsızlığı hususunda eleştirel ve şüphecî bir tutum sergileyerek bilgiyi kuşkusallık bir temele oturtmaları etkili olmuştur.³²⁵ Sofistleri şüpheciliğe iten temel sebep bilginin kaynağı olarak duyuları kabul etmeleri olmuştur. Onlara göre duyular insandan insana değiştiğinden genel geçer bir bilginin varlığı kabul edilemez. Dolayısıyla onlar hiçbir şeyin mevcut olmadığını³²⁶ varsayarak dış dünyada herhangi gerçekliğin olmadığını³²⁷ savunmuşlardır. Herhangi bir bilginin zamanda ve kültürden kültüre değişimi Sofistler tarafından gerçekliğin evrensel olmadığını delilleri olarak öne sürülmüş ve bireyseldir bir bilgi anlayışıyla bir şeyin hakikatinin öznenin inancına bağlı olduğu savunulmuştur. Böylece Sofistler haberi işiten bir kimsenin kesin kanaate varamayacağını düşündüklerinden³²⁸ haberi

³²⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 317.

³²⁵ Bkz. Hüseyin Atay, *Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)*, s. 23-30.

³²⁶ Muhammed Bâkır es-Sadr, *Felsefetünâ*, s. 109.

³²⁷ Muhammed Bâkır es-Sadr, *Felsefetünâ*, s. 109, s. 22.

³²⁸ Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille*, s. 25; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 342.

bilgi kaynağı olarak kabul etmemişler ve dolayısıyla Kur'an'ın bağlayıcılığına itiraz etmişlerdir.

İslâm düşüncesinde Sofistlerin düşüncelerine karşı ilk sistemli eleştiriyi Mu'tezili bilginler yapmışlardır. Kelâmcılar genel olarak mütevâtir haberin özelde ise Kur'an'ın bilgi değerini ortaya koyabilmek için ilk olarak bilgi nazarîyelerini oluşturmuşlardır.³²⁹ Mu'tezili bilginler epistemolojik açıdan titiz davranarak bilginin kesinliği hususunda kat'î delilleri öncelemişler ve haber teorilerini rasyonel zeminde oluşturmuşlardır. Onlar, itikadla ilgili haberleri aklî bir zemin üzerine inşa etmek istemiş sonra da bu meseleleri yine kendi doktrinlerine uygun nasslarla desteklemeye çalışmış, kendi düşüncelerine uygun olmayan nassları ise te'vil yoluna gitmişlerdir.

Usûlcüler ise Hz. Peygamber'in beyanlarını kendi metodolojileri bağlamında ele almışlar, haberleri tasnif ederken haberin gerekliliği, bilgi ve amel değeri üzerinde uzun mülâhazalarda bulunmuşlardır.

Haberle ilgili ilk tartışmalar, haberin müstakil mi yoksa diğer bilgi kaynaklarının içerisinde bir bilgi kaynağı mı olduğu konusunda yapılmıştır. Haberin “kelâm” olduğu konusunda görüş ayrılığı olmamakla³³⁰ birlikte haberin bizzat bilginin kendisi mi yoksa bilginin kaynağı mı olduğu, başka bir ifadeyle haber sayesinde yeni bir bilginin mi doğduğu yoksa var olan bilginin aktarılmasının mı söz konusu olduğu tartışılmıştır. Nitekim Yunan, İslâm ve Batı felsefesinde haberin bir “söz” olduğu vurgusundan hareketle, sözün de işitmekle

³²⁹ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adam Yayınları, Van, 2008, s. 16.

³³⁰ Bkz: Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 444; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 160; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 83; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, c. I, s. 24; Râzî, *el-Mahsûl*, c. II, s. 93 vd.; Y. Şevki Yavuz, "Haber", XIV/346.

elde edilen bir bilgi olması nedeniyle müstakil bir bilgi kaynağı olmadığı savunulmuştur.³³¹ Bu açıdan bakıldığında haber “haberi veren”, “haberi işiten” ve “haber verilen” olmak üzere üç açıdan değerlendirilmiştir.

Haberi veren açısından meseleye bakıldığında var olan bir bilginin iletilmesi söz konusu olup haberi veren kimse haberi, bilgi kaynaklarından biri ile elde etmiş ve elde ettiği bu bilgiyi aktarmıştır. Bu duruma göre yeni bir bilgi söz konusu değildir. Haberi işiten açısından bakıldığında yeni bir bilginin oluştuğu söylenebilir. Bu durumda haber, bilgiye kaynaklık etmektedir. Haberi duyan kimse için haber bilgiye ulaşma vasıtasıdır. Mütakellimlerin haberi bilgi vasıtası olarak görmelerine bu açıdan yaklaşılmalıdır.

Müslüman kelâmcılar bilgi elde etme vasıtalarının, aslında birbirlerini doğrulamak için ilişkili olduğunu savunmakla birlikte bu vasıtaların müstakil olarak değerlendirilmesi gerektiğinin de altını çizmişlerdir. Nitekim haberin doğru bir kaynak olduğunu belirlemede, aklın aktif bir rol oynadığını belirtmişler,³³² haberin ayrı bir bilgi kaynağı oluşunun³³³ aklî bir zorunluluk olduğunu ifade etmişlerdir.³³⁴ Onların haberi müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmelerinin bir diğer önemli sebebi de dinî anlayışın tamamının, “haber” niteliğinde olan

³³¹ Fritz Heinermann, *Bilgi Kuramı*, trc. Özlem Doğan, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990. s. 191 vd.; A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa, 2001, s. 60-64; Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, trc. Harun Tepe, Ankara, 1998, s. 14 vd.

³³² Bilgi kaynaklarının birbirini nasıl tamamladığına örnek olarak bkz: Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 21.

³³³ Bkz: Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, c. I, s. 25; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât, ü'l-Eş'arî*, Thk. Daniel Gibnaret, Beyrut, 1987, s. 17; Kâdî Abdülcebbar, *el-El-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (en-nazar ve'l-meârif), thk. İbrahim Medkur ve Taha Hüseyin, Kahire, 1962, c. XII, s. 63.

³³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, c. I, s. 25.

vahye yani Hz. Peygamber'in haberine dayanmasıdır. Zira bu haber kesin ve doğru bilgi kategorisinde görülmediği takdirde dinin dayandığı tüm esaslar tartışmalı hale gelecektir.³³⁵

Haberi müstakil bir bilgi kaynağı olarak gören kelâmcılar, her türden haberin kesin bilgi ifade etmeyeceği sorununu, “doğru haber” teorisiyle aşmaya çalışmışlar, yalnızca “*haber-i sâdık*” olarak isimlendirdikleri haberin kesin ve zarûrî bilgi ifade ettiğini belirtmişlerdir.³³⁶ Buna göre onların doğrulukla isnât ettikleri kaynaklar vahiy, sadık haber ve yalan üzerine birleşmeyen Müslümanların haberidir. Zira bu kaynakların haberi, insanı tatmin eden, insanın davranış ve tutumlarına yön veren din müessesesinin dayanacağı temel esasları sağlamaya yönelik bir amaca matuftur. Bu durum, varlık ve olayların yorumlanmasına yönelik akılla temellendirilebilen bir sistemin kurulması ve hakikati bulmaya ilişkin en doğru yolun tercih edilmesine vesile olmuştur. Şayet işiten için dışarıdan gelen haber, nakledenin kendinde zarûrî bir bilgiye delâlet etmeseydi Allah kitabında Peygamberine itaati emretmezdi.

Hz. Peygamber'in peygamberlik iddiası ve getirdiği mesaj netice itibariyle bir haberdir. Zira Muhammed b. Abdullah kırk yaşında bir melek gördüğünü ve Allah'ın elçisi olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca 23 yıl boyunca bu meleği gördüğünü ve iletişim halinde olduğunu belirtirken kendisine inananları mümin, inanmayanları ise kâfir olarak vasıflandırmaktadır.

Haber felsefesine göre peygamber olduğunu iddia eden kişi ya doğru ya da yalan söylüyordur. Yalan söylüyorsa ya farkında olarak ya da farkında olmadan yalan söylüyordur. Bu durum onun ya sahtekâr ya da deli olmasıyla karşılığını bulacaktır. Haberin bu şekilde tasnifi Kur'an'ı doğru anlamamız için de önemli bir ayrımdır. Zira imanı kabul etmemek nebinin

³³⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 15; Bkz: Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1976, s. 30.

³³⁶ Bkz: Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 29, 32; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, c. I, s. 24; Bağdâdî, *Usulü'd-Dîn*, s. 12. vd.

getirdiği haberi yalan saymaktan ibarettir.³³⁷ Haber inşasının iman ve küfür tartışmalarında ne kadar önemli bir husus olduğu Kur'an'ın 220 defa *k-z-b* kökünü kullanarak müşrikleri yalanlamasından anlaşılabilir.

Bir haberin keskinliği de haberin inşasında atlanmaması gereken bir meseledir. Zira peygamber olduğunu iddia eden kişi farkında olmadan yalan söyleyen birisi ise “zeki” olamaz. Ya da farkında olarak yalan söylüyorsa iyi birisi olamaz. Böyle birisi farkında olarak yalan söylüyorsa onun için kendi hayatlarını, ailelerinin hayatlarını mallarını ve tüm sosyal bağlarına feda eden müminlerle neredeyse dalga geçen birisi olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Aynı haberi farkında olmadan yalan söylediği varsayımı ile okuduğumuzda gerçekten çok ciddi düzeyde psikoza olan ve akıl sağlığının asla yerinde olmadığını düşüneceğimiz bir profille karşılaşacağız.

Ayrıca bu insanla siyasî, askerî ve hukukî hiçbir önemi olmayan, devleti bile olmayan küçük bir topluluğu on yıl içerisinde dönemin süper güç olan imparatorluklarına meydan okuyacak seviyeye getirmesi, onun getirdiği haberin yalan olmadığının en önemli ispatıdır.³³⁸ Zira bu kadar kısa bir sürede böyle bir toplumsal atılımın dünya tarihinde başka bir örneği yoktur. Pek ehemmiyetli ciddi veya önemsiz günlük meselelerde onun tavır, davranış ve tutumu günümüzde bile milyonlarca insanın en ince teferruata kadar takip ve taklît ettiği kaideler küllîyesini teşkil eder. Dünyada hiçbir millet tarafından ondan gayrı hiç kimse onun kadar kâmil bir insan kabul edilmemiş o derece hassas bir ölçüde taklit edilmeye layık görülmemiştir.³³⁹ Bu durum onun tüm olumsuz toplumsal koşul ve bireysel koşullara rağmen Hz. Muhammed'den

³³⁷ Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 2012, s. 61.

³³⁸ A. Cem Yılmaz, *Peygamberliğin İspatı Haber Delili*, İstanbul, 2023, s. 127-180.

³³⁹ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, İlahiyat Vakfı, çev. Salih Tuğ, 2011, s. 170.

daha yüksek bir başarı ortaya koyan şahıs olmadığını ve naklettiği haberlerin doğru olacağını da en büyük kanıttır.

Kur'an, Mekke'de zâhirî şartlar Müslümanların fazlasıyla aleyhine görüldüğü ve dışarıdan bakan bir kimsenin Müslümanlar için va'd,³⁴⁰ kâfirler için va'ide³⁴¹ bulunduğu halde bu şartların tahminlerinin yapılmayacağı bir dönemde nusret ve yakîn bir fetih ile Müslümanları müjdelemektedir. Kur'an güçlerinden dem vuran kâfirlerin mağlup olacağını, dünya ve ahirette yenilecekleri vurgusunu sürekli yapmış ve bunlar tarihî vâkıalar olarak yaşanmıştır. Bunların mucize olmadığını ve Hz. Muhammed'in bunları öngörebileceğini söyleyen biri böylesi bir siyasi öngörünün ağır psikotik hastaya ait olamayacağını zaten kabul etmiş olur. Oysa bizce bu o dönemdeki müşrik ya da mümin hiç kimsenin öngörememesi ile birleştiğinde ayrıca bu olayı öngöremeyen şahısların yetişme şartları ve siyasi tecrübelerinin Hz. Muhammed'in nübüvvet öncesi döneminden çok daha iyi olduğu düşünüldüğünde bu öngörülerin ona ait olamayacağını ve mucize olduğu kabul edilir. O, bu hayal edilemez başarıları en büyük işkenceleri altında vaat ediyordu. Yine kıyamet alametlerini içeren haberler ile Âmmar'ın bağı biri tarafından şehid edileceği türünden haberler³⁴² tarihsel gerçeklikler olup doğru haber niteliğindedir. Dolayısıyla Peygamberliğinin delili olarak da kabul edilir. Nitekim İslâm tarihinde "*delâilü'l-nübüvve*" ismiyle pek çok eser kaleme alınmış ve bu türden pek çok örnek sunulmuştur.

Kur'an'ın mislinin meydana getirilmesi talebiyle meydan okuması aslında eş değerde özgün bir eser meydana getirme şeklinde bir meydan okumadır. Toplumun önde gelenlerin

³⁴⁰ Tevbe, 9/40; Bakara, 2/214; Enfâl, 8/62.

³⁴¹ Saff, 61/13.

³⁴² Ebü'l Hasan en-Nedvî, *Peygamberimizin Geleceğe Yönelik Haberleri*, Risale Yayınları, çev. Nuri Kahraman, İstanbul, 2015, s. 77.

muhalefine rağmen içinde bulunan toplumu ahlâken değiştirerek medeniyetin taşıyıcısı yapma ve toplumun bilim, teknoloji ile dünya lideri olma va'dini de içinde barındırmaktadır.³⁴³

Sonuç olarak kelâmcılar, yalan haber ile doğruluğu veya yanlışlığı bilinmeyen haberleri kesin bilgi vasıtalarından kabul etmemiş, haberlerin bilgi kaynaklarının ne olduğu ile bu kaynakları elde etme sürecindeki metot ve şartların neler olduğunun bilinmesinin zarûrî olduğunda ittifak etmişlerdir.

1. Haberin Tarihçesi

Hz. Peygamber, iman etmeyenlerin kesin kanıt arayışları karşısında nübüvvet iddiasını, mûcizeyle ispat ederek kesin bilgiye dayandırmıştır. Özellikle klasik dönemde nübüvveti kabul etmeyen felsefi akımlar ve diğer din mensupları ile yapılan tartışmalarda haber teorisine sıklıkla vurgu yapılmasının ve haber teorisinin sistemli bir şekilde ortaya atılmasının altında mûcizenin temellendirilmesi yatmaktadır. Tevâtür kavramı, nübüvvet ve onun delili olan mûcizeyi ispatta kelâmcıların başvurdukları temel kavramlardan biri olmuştur. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* isimli eserinde Kur'an'ın icâzını anlatmadan haber konusunu ele almasının asıl sebebinin bu olduğunu açıklamıştır. Ona göre her ne kadar Resûlullah'ı görme bahtiyarlığına erenler için Kur'an'ın icâzını haberle ispatlama ihtiyacı bulunmasa da sonraki nesiller bu mûcizeyi ancak haber sayesinde öğrenebilirler. Yine nübüvveti inkâr edenlerin mûcizeler karşısında şaşkın kaldıklarını, ona itiraz edemediklerini ve acizlik, güçsüzlük içinde kaldıklarını da haber sayesinde öğreniriz.³⁴⁴

İslâm bilginlerinin, Hz. Peygamber'in risâleti hususunda Yahudi ve Hristiyanlarla tartıştıkları bilinmektedir. Yahudi ve Hristiyanlar nübüvveti inkâr etmekle birlikte

³⁴³ Bkz: A. Cem Yılmaz, *Peygamberliğin İspatı Haber Delili*, İstanbul, 2023, s. 127-180.

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 319.

Müslümanlara karşı Hz. Mûsâ ve İsâ'nın peygamberliklerinin gerçekliğini tevâtür argümanı ile ispat etmeye çalışmışlardır.³⁴⁵ Ancak onların mütevâtir kavramını Müslümanlardan mı öğrendikleri yoksa öteden beri bu kavramı kullanıp kullanmadıklarına dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Yahudiler, Hz. Mûsâ'ya atfen "benim şeriatimi nesh edeni tekzib ediniz"³⁴⁶ ve "Benden sonra nebî gelmeyecektir." türünden haberleri mütevâtir kabul ettikleri gibi Hristiyanlar da Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmesi hadisesini mütevâtir kabul etmişlerdir. İslâm bilginleri Yahudilerin iddiasının şüpheden uzak olmadığını, Hristiyanların iddiasının ise nakledenlerin yeter sayıda olmayışından dolayı kat'î bilgi olamayacağını belirtmişlerdir.³⁴⁷

İslâm düşüncesinde haber konusunun ve onun epistemolojik değerinin ne zaman tartışılmaya başlandığı ile ilgili kesin bir bilgi olmamakla birlikte klasik literatürdeki geniş bilgilerden, bilginlerin doğru bilgiyle İslâm'ı temellendirme gayretlerinden anlaşıldığı kadarıyla İslâm düşüncesinin erken döneminden itibaren tartışmanın başladığı söylenilebilir. Konuyla ilgili ilk tartışmalar Hâricîlerle başlayıp Mu'tezile ile yoğunluk kazanmıştır. Mu'tezile, ilk olarak elde edilen bilginin kaynaklarından biri olan haberin muhtevası, epistemolojik değeri ve haberin nakledene nispeti gibi meselelerde tartışma başlatmış ve haberin doğruluk değerinin araştırılmasını zorunlu görmüş, özellikle itikadı ilgilendiren bir meselede bir haberin hüccet sayılabilmesi için onun Hz. Peygamber'e aidiyetinde kesinlik şartı aramıştır. Haber kuramıyla ilgili bu epistemik tartışmalar daha sonra *yakînî ilim-zannî ilim* tartışmalarının da esasını oluşturmuştur.³⁴⁸

³⁴⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.192-193.

³⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I. s. 133; Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, c. I, s. 111.

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVI, s. 19; XVII, 192.

³⁴⁸ Bkz: Yavuz, "Haber-i Vâhid", s. 352-353. Haber-i vâhidin bilgi değeri konusunda ayrıca bkz: Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2012, s. 73-74; Mehmet Özşenel, *İtikadî*

Kelâmcı ve usûlcülerin haber konusunu ele alış biçimleri genellikle bu tartışmalar çerçevesinde şekillenmiş olup kelâm ve usûl kitaplarında bilgi elde edinme yolları akıl/istidlâl, havass-i selime ve haber/haber-i sâdık olmak üzere üç grupta tasnif edilmiştir.

Tedvin döneminde ilmi disiplinlerin aralarındaki ihtilaflara çözüm arayışları, kesin bilgi arayışı çabalarına ivme kazandırmıştır. Tüm bu disiplinlerin temel hedefi, dinî bilginin kaynaklarını sağlam delillerle temellendirme ihtiyacından kaynaklanmıştır. İlk dönemlerden itibaren ortaya atılan *el-hakk*, *el-haber*, *el-hucce*, *el-haberu mecmeûn 'aleyh*, *el-ilmü'l yakînî*, *el-ilmü'l âme*, *el-ilmü'l hâsse*, *el-haberu'l vâhid*, *haberu âhâd* tabirleri bu gayretin kavram sahasına yansımalarıdır.

Hicrî II. yüzyılın ilk yarısından itibaren İslâm düşüncesi, kelâm ve fıkıh ayrımından ziyade *ehl-i hadis* ve *ehl-i rey* ayrımına tanık olmuştur. Bu ayrımlar aynı zamanda her iki disiplinin konularının ortak olarak işlendiği bir döneme sahiptir. İlimlerin kuruluş döneminde disiplinlerin birbiriyle olan ilişkisi bilginler üzerinden de değerlendirilebilir. Zira klasik dönemde bir âlim hem kelâmın hem de fıkıhın kurucu şahsiyetleri olmuşlardır. Örneğin ilk dönemlerde Hasan el-Basrî, Ebû Hanîfe gibi usûl-i fıkıhın ilkelerini belirleyen âlimlerin ontolojik ve epistemolojik manada kelâmi arka planları çok nettir.

İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberler hususunda üç yaklaşım olduğundan söz edilebilir. Bunlardan ilki haberlerin tamamını reddeden yaklaşımdır. Bu görüş sahiplerine göre doğru bilgiye ulaşmak için yalnızca Kur'an gibi hak olduğu kesin olarak bilinen deliller kabul edilir. Kur'an dışında doğruluğundan şüphe duyulan haberler kabul edilemez. Aslında böyle marjinal bir fırkaya dair birtakım spekülasyonlar yapılsa da bu konuda

Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevseri'nin Konuya Bakışı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 171-172.

net bir sonuca varılamamaktadır. Bununla birlikte en eski kaynaklardan biri olan Kasım el Belhî'nin (ö. 319/931) *el-Makālât* isimli eserinde sünnet ve icmâyı tamamen reddeden ve yalnızca Kur'an'la yetinilmesi gerektiğini savunan Ezârika ve Beziğiyye gibi bazı Hâricî grupların varlığından söz edilmektedir. Ancak bu gruplar Peygamber'in otoritesini inkâr etmeyip doğruluğundaki şüpheden dolayı haberin, kesin olan Kur'an'la aynı derecede delil olamayacağını savunmuşlardır.³⁴⁹

İkinci grup Hz. Peygamber'in otoritesine, ona itaatin gerekliliğine itiraz etmemekle birlikte hadislerin delil değeri üzerine belirli kriterler belirlemiştir. Bu görüş sahipleri, doğruluğu üzerinde icmâ edilen haberlerin kesinlik ifade ettiğini belirterek ancak bu türden haberlerin amel değerinin olabileceğini, haber-i vâhid kapsamına giren haberlerin ise hata ihtimali taşıdıklarından dolayı bilgi değeri olmadığını kabul ederler. Kaynaklarda bu yaklaşımın, meşhur Mu'tezile imamlarından en-Nazzâm ve onun öğrencileri tarafından savunulduğu belirtilmektedir.³⁵⁰

Mu'tezilenin öncü isimlerinden Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerini daha köklü bir şekilde savunan ve kendinden sonra gelen diğer Mu'tezile âlimlerine öncülük eden Nazzâm, şer'î hükümleri aklî ilkeler (*hüccetü'l akl*), kitabın te'vile açık olmayan hükümleri ve naklî hükümler olmak üzere üç grupta tasnif etmiş, kıyas ve icmâ sonucu oluşan icmâyı ise bunların dışında değerlendirmiştir.³⁵¹ Buna göre Nazzâm, yalnızca ihtilaf edilen haberleri değil icmâ edilen

³⁴⁹ Belhî, *el-Makālât*, vr. 119'a.

³⁵⁰ Belhî, *el-Makālât*, vr. 119'a.

³⁵¹ Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makālât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, nşr. Hüseyin Hansu v.dğr. Kuramer Dâru'l-Fetih, İstanbul, 1442/2020. vr. 115'a, 118b.

haberleri de delil olarak kabul etmemektedir.³⁵² Ancak üzerinde icmâ edilen haberleri helal-haram ve mübâh kılan bağlayıcı haberler kategorisinde değerlendirmiştir.³⁵³

Üçüncü yaklaşım ise âm/mütevâtir haber gibi kesinlik ifade eden haberlere ilaveten zan ifade eden haber-i vâhid ile de amel edilmesi gerektiğini savunan görüştür. Bu görüş sahipleri haber-i vâhid ile amel etmeyi haberin zorunlu bir sonucu olarak görür. Aksi halde onlara göre kesin bilgi değeri olan haberler de inkâr edilmiş olur.

Klasik hadis literatüründe önceleri mutlak olarak naklî bilgiyi ifade eden haber kavramının yerini hicrî üçüncü asırdan sonra hadis; mütevâtir kavramının yerini ise “meşhûr” ya da “sahîh” kavramı almıştır. Bu durum ise zamanla kavram kargaşasına yol açarak âhâd hadislerin tamamının, mütevâtirin zıddı olan zayıf hadisin mukabili olarak algılanmasına sebep olmuştur. Hâlbuki mütevâtir seviyesinde olmasa da hadisçiler tarafından sıhhat şartlarını taşıyan bir hadisle amel etme hususunda İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Buradan, interdisipliner kavramlar herhangi bir disiplinde ele alınırken kavramların delâlet ettikleri manaları göz önüne almanın önemi anlaşılmaktadır.

Epistemolojik kavramlaştırmaların tam olarak ne zaman yapıldığına dair kesin bir bilgi olmasa da ilk dönemlerden itibaren âlimler tarafından haber teorisinin en önemli kavramlarından olan *mütevâtir* kavramı tanımlanmıştır. Zira kesinlik olmadan ve tevâtür ispatlanmadan dinin temellendirilmesi mümkün değildir. Vâsıl’ın öğrencisi Dırrar b. Amr da (ö. 200/915) tevâtür kavramı yerine “üzerinde icmâ edilmiş haber” ifadesini kullanarak Peygamber’den sonra hüccetin yalnız icmâ ile tespit edildiğini belirtmiştir.³⁵⁴ Öyle anlaşıyor

³⁵² Belhî, *el-Makâlât*, vr. 119’a.

³⁵³ Belhî, *el-Makâlât*, vr. 115’a, 118b

³⁵⁴ Belhî, *el-Makâlât*, vr. 586.

ki Dırar b. Amr'ın kastettiği icmâ edilmiş haber, mütevâtir haber kavramıyla örtüşmektedir. Mu'tezili âlim Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin *el-Makâlât* adlı eserinde de bu dönemdeki haber kavramı ile ilgili bilgiler verilmiştir. Bu bilgilere göre Mu'tezilenin meşhur imamlarından olan Ebü'l-Huzeyl (ö.246/860) ve öğrencilerinin mütevâtir haber râvilerinin Müslüman olmasını ve hatta içlerinden en az birinin evliyaullahtan olmasını şart koştukları bilinmektedir.

Usûl ilmini ilk olarak tedvin ettiği kabul edilen İmam Şâfiî'nin *el-ihâta* ve *ilmü'l-âm* ifadelerini mütevâtir kavramı ile aynı anlamda kullandığı söylenebilir. Zira *el-ihâta* zâhir ve bâtında kesin olarak doğru olduğu bilinen şeyler olup öğle namazının dört rekât olduğu bilgisi gibi³⁵⁵ kitap, üzerinde icmâ edilmiş sünnet ve insanların üzerinde icmâ edip ihtilaf etmedikleri hususlardır. Şâfiî *ilmü'l-âm* kavramını mütevâtirden daha geniş bir anlamda kullanarak tüm Müslümanlarca bilinen farzlar, namazların sayısı, vb. gibi hiç kimse tarafından inkâr edilemeyen hükümler olarak değerlendirmiştir.

İmam Şâfiî *ilmü'l-hâsse* kavramını ise ancak güvenilir bir yolla nakledildiği takdirde bilgi kaynağı olarak kabul ederek haber-i vâhid anlamında kullanmıştır. Ancak Şâfiî, burada sayı belirtmeyerek haberin ifade ettiği bilgiyi temel kriter olarak almıştır. İmam Şâfiî'nin mütevâtir kavramını kullanmakla birlikte mütevâtir haber şartlarını da eserlerinde tartışmış olması, o dönemde haber kavramının yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir. Sonuç olarak Hicrî II. asırda, mütevâtir haber teorisinin her ne kadar genel kabul görmüş bir teori olduğu bilgisine sahip değilsek de dönemin eserlerinde geçen ibarelerden mefhum olarak var olduğu anlaşılmaktadır.

³⁵⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. 4.baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2011, s. 47.

2. İlmi Disiplinlerde Haber Teorisi

Haber teorisi İslâm düşünce geleneğinin en önemli meselelerinden biri olup tarihte pek çok ilmi disiplinin ilgi alanı olmuştur. Bu bağlamda her bir ilmi disiplin haberi kendi sahasının metodolojisiyle ilişkilendirerek değerlendirmiştir. Örneğin kelâm ilmi haberi temel bilgi kaynakları arasında zikrederken, tarih ilmi nakil malzemesi olarak kullanmıştır. Hadis ilmi haberi sünnet ve hadîs kavramlarının müterâdifi, felsefe ya da mantık ilminde ise doğru bir hükmün veya önermenin niteliği; diğer taraftan nahiv ilminde cümlenin yapısını oluşturan tamamlayıcı bir unsur, belâgat ilminde ise kelâmın temel iki kategorisinden biri olarak değerlendirilmiştir.

İlmî disiplinlerin her biri haberi kendi amaçları doğrultusunda kullanmıştır. Haber kavramı tarih, edebiyat, gramer gibi pek çok ilmî disiplin içinde bilgi kaynağı özelliği taşısa da bu ilimlerde haberin kaynağı, senedi ve konusu fazla sıkı kurallara bağlanmamıştır. Bu disiplinler, zayıf da olsa nakledilen bilgileri veya yazılı vesikaları gerek edebî şekle sokmaya gerekse eksik kalan kısımları hayali ayrıntı ve olaylarla doldurarak karmaşık olayların bütünsel bir resmini ortaya koymaya çalışırlar. Sonra da bu genel tablo üzerinden tahlil ve yorumlarını yaparlar. Dolayısıyla bu bilgiler kesinlik üzerine değil zan üzerine bina edilmiş olur.³⁵⁶

Örneğin tarih ilmi için, geçmişe ve yaşadığımız asra ilişkin bilgileri elde etmede haberler, rivayetler ve yazılı vesikalar en önemli malzemelerdir.³⁵⁷ Bu haberler içerisine mitler, efsaneler, destanlar girdiği gibi yazılı belgeler, müşâhedeye dayanan bilgiler de girer. Şifâhî yolla anlatılan haberlerde değiştirmeler, eklemeler ve çıkarmalar olabildiği gibi yazılı haberlerde de bazen tahrifatlar olabilmektedir. Bu sebeple haberin doğru olanını yanlış

³⁵⁶ Babanzâde Ahmed Naîm, *Tecrîd-i Sahîh Mukaddimesi*, s. 91.

³⁵⁷ A. Zeki Velîdî Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul, 1989, s. 36.

olanından ayırmak için tarih metodolojisi, tarih tenkit metotları denilebilecek tarih usûlü ilmi ortaya çıkmıştır.³⁵⁸

Bununla birlikte haber kuramı, Hz. Peygamber'in getirdiği mesajların bilgisel değerinin ortaya konulmasından hareketle İslâm düşüncesinde tarih felsefesinin oluşturulmasına yönelik ipuçları verebilir. Çünkü bu faaliyette bilginin vakaya taallukunun önemine binaen insanın ânu ve geleceği inşasında tarihin ve gaybın sistemli bir şekilde bilgiye konu edilmesi yatmaktadır.

a. Mantık İlminde Haberin Bilgi Değeri

Haberin bilgi kaynağı olarak ele alındığı disiplinlerin başında mantık ilmi gelmektedir. Mantıkta kesin bilgi ve önermeler olarak evveliyât, müşâhedeler, dış duyular ve tecrübeler, kesin bilginin yalnızca kendisiyle ulaşıldığı burhanî kıyasın öncülü olarak ele alınırlar. Yakînî bilgiler, nazara ve tefekküre ihtiyaç duymadan oluşan zarûriyyât ve ancak nazarla tefekkür sonucu meydana gelen *nazarîyyât/iktisabiyyâta* dayanır. Mantıkçılar, kıyasın ihtiva ettiği önermeleri doğruluk derecesine göre yedi kısma ayırmışlardır. Bunlar meşhûrât, müsellemlât, zanniyât, muhayyelât ve vehmiyyât'tır. Bunlardan yakîniyyât gerçeğe uygun olan tartışmasız olarak kesin bilgi veren önermelerdir. Bunun dışındaki diğer önermeler ise gerçeklik ihtimali olan veya gerçek dışı bilgiler ihtiva eden önermelerdir.

Mantıkta kullanılan kıyas türlerinden kesin bilgi veren tek kıyas türü olarak lügâtte kesin delil anlamına gelen burhan, mantık ıstılahında genelde kesinlik arz eden mukaddimelerden bir araya gelip kesin bilgiyi netice veren bir kıyas türü olarak tarif edilmiştir. Tarifte geçen kesin bilgi (*yakîn*) kaydı kesin olmayan bilgilerden oluşan zannî bilgilere dayalı kıyas türlerinin burhan olamayacağı anlamını taşımaktadır. Bilgi yüzde yüz kesin olma, gerçeğe uygun olma, kendisinden vazgeçilmesi mümkün olmama özelliklerine sahiptir. Ancak bu üç vasfa haiz olan

³⁵⁸ Togan, *Tarihte Usûl*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 52.

bilgilere yakînî bilgi denir. Bu üç vasıftan birincisi bulunmayan bilgilere “zan” ikincisi bulunmayan bilgiye “cehl-i mürekkep”, üçüncü vasfı bulunmayan bilgiye de *taklît* adı verilir.

Dolayısıyla ispat metodu olarak mantıkta kullanılan burhan, felsefe ve usûl-i fıkıhta da kullanılmıştır. Zira burhan ister bir düşüncenin doğruluğunu ıspat etmek, isterse yanlışlığını göstermek için olsun mutlak surette asla şüphe edilmeyecek kesin bilgilerden oluşmaktadır.³⁵⁹ Bundan dolayı usûl-i fıkıhçılar nasslardan hüküm istinbât ederken mantık kurallarından istifade etmişlerdir. Aynı şekilde inanca taalluk eden hükümleri temellendirme görevini üstlenen kelâm, mantık ilmi ile aynı kavramları kullanmıştır.³⁶⁰

Bu disiplinde haber üç kategoride ele alınmıştır. Bunlardan ilki yakînî bilgiyi zorunlu kılan ve burhanî kıyasların öncülü olarak kullanılan mütevâtirattır. Mantıkçılara göre mütevâtirat, kendisi ile şüphenin ortadan kalktığı nefsin tam bir sükûnet ile sükûn bulduğu,³⁶¹ yalan üzere sözbirliği yapabileceklerine aklın ihtimal vermediği bir topluluk tarafından gelen haberlerden elde edilen bilgilerdir. Mantıkta, mütevâtirat türü bilgilerde üç şey aranır. Bunlardan birincisine göre haberi getiren kimseler ayrı ayrı, her bir habercinin gelişinde haber tekrar tekrar duyulmuş olmalıdır. İkincisi, mütevâtir haber çıkardığımız kaziyyelerde, aşağıdaki kıyaslar bulunmalıdır:

Suğra: Bu haber aklın yalan söyleyebileceklerine ihtimal vermediği bir topluluğun haberidir.

³⁵⁹ Yavuz, “Burhan”, *DİA*, VI, 429-430.

³⁶⁰ Ess, J. Van “The Logical Structure of Islâmic Theology” *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, ed. Charles Malik, Beirut, 1972, s. 21.

³⁶¹ İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve ’l-tenbîhât)*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Mact, Ekrem Demirli, İstanbul, 2004, c. I, s. 409.

Kübra: Böyle olan her haber doğru ve aslı gereği zarûrîdir.

Netice: Öyle ise bu haber de doğru ve aslı gereği zarûrîdir.

Üçüncü olarak da haberi bize ulaştıran kimselerin haber verdikleri şeyi görmüş ya da ilgili duyulardan biri ile müşâhede etmiş olmaları gerekmektedir. Haber verdikleri şeyi görmeden ya da ilgili duyuyu ile müşâhede etmeden sadece birbirlerinden duyarak bir haber ortaya atan topluluğun haberi mütevâtir sayılmaz. Mantıkçılar, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasının ve mucizelerinin, bizzat Hz. Peygamber'i ve mucizelerini gören binlerce insan tarafından haber verildiğini ve bu bilginin de aklen yakîni ifade ettiğini belirtirler.

Yine onlar mütevâtirat türü haberle elde edilen bilgilerin kat'îyyet ifade edeceğini bildirmişler ancak bu tarz bilgilerin karşıt görüştekilere delil olarak sunulamayacağını söylemişlerdir. Zira onlara göre, mütevâtir habere itiraz eden kimselere bu türden bilginin elde edilme sebepleri gösterilemeyeceği için bu kimseler ikna edilemezler.³⁶² Bununla birlikte İslâm mantıkçıları mütevâtir haberi yakînîyyât denilen ve gerçeğe uygun olup tartışmasız kesin bilgi veren önermeler arasında ele almış ve bu türden önermeleri mutlak doğru önermeler olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca onlar, mantık ilminde kullanılan burhan, cedel, hatâbe, şiir, safsata ismi verilen beş sanat türüyle felsefe ve kelâmcılar ile yaptıkları tartışmalarda muarızlarının delillerini çürütmüş, kendi delillerinin güçlülüğünü ispat ederek eğitimde başarı sağlamayı hedeflemişlerdir.

Mantıkçılar, ikinci olarak zannîyyât kategorisinde ele alınan öncüllerden meşhûrât adı verilen haber türünü kullanmışlardır. Bu haber türü, "*cedelî kıyas*"ın öncülü olarak kullanılır. *Cedelî kıyas* ile elde edilen bu bilgi türü yakîni değil zan ifade eder. Zannîyyât kategorisinde

³⁶² İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 52.

değerlendirilip makbûlât olarak ifade edilen öncüller de³⁶³ bir diğer haber türüdür. Mantıkçılar bu tür haberlerin de kesinlik değil zan ifade ettiklerini belirtmişlerdir. Ancak makbûlât türü haberler asayişî sağladıklarından derinlemesine araştırılmadan halk arasında genel kabul görmüştür. Kelâmcılar, bu tür haberlerin ancak mûcize ile desteklenen kişinin elinde gerçekleştiği takdirde mütevâtir seviyesine çıkarak kesin bilgi ifade edeceğini belirtmişlerdir.³⁶⁴

Görüldüğü üzere kelâm ilminde haber, mantık ilminde olduğu gibi kesinlik ve zan ifade etme yönüyle değerlendirilmektedir. Mantık ilmiyle kelâmcılar arasındaki fark ise kelâmcıların mütevâtir haberin insanda zarûrî olarak oluştuğunu ve kesin bilgi ifade ettiğini düşünmeleridir. Onlara göre, bir kimsenin bu duruma itiraz etmesi durumunda mütevâtirin delil olma özelliği ortadan kalkmadığı gibi itirazda bulunan kimse inkârcı ya da inatçı kabul edilmektedir.³⁶⁵

b. Hadis İlminde Haberin Bilgi Değeri

Haberin bir bilgi vasıtası olarak kullanıldığı disiplinlerden biri de hadis ilmidir. İlk hadis ve fıkıh kaynaklarında “haber” ve “hadis” terimleri birbirine eş olarak kullanılmış olmakla birlikte Hz. Peygamber’den gelen rivayetler için daha çok hadis terimi, buna mukabil sahâbe ve tâbiândan nakledilen rivayetler içinse daha çok haber ve eser tabirleri kullanılmıştır. Bu iki kavram arasında nitelik ve kapsam farklılıkları söz konusudur. Nitelik olarak haber kavramı, bazı hukukî ve teolojik imalar taşımakla birlikte aslında somut olaylar hakkında bilgi vermektedir. Hadis ise somut olayla nadiren ilgilenir ancak zaman ya da yer bildirmez. Kapsamlı olarak ele alındığında ise haber Hz. Peygamber hariç tüm insanlardan aktarılan

³⁶³ İbn-i Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 54.

³⁶⁴ S. Hayri Bolay, “Beş Sanat”, *DİA*, II, 545-546.

³⁶⁵ Bkz: Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu t-Tevhîd Tercümesi*, s. 11.

sözleri içermekle birlikte hadis, Hz. Peygamber’den aktarılan her türlü söz, fiil ve takrirleri içerir. Böylece haber ile hadis arasında umûm-husûs ilişkisinden söz edilebilir.

Hadisçiler kelâmcılardan farklı olarak bilginin değeri ile ilgili tartışmalardan ziyade Hz. Peygamber’in sünnetini oluşturan tüm rivayetleri toplama çabası içerisinde olmuşlardır. Onlar doğruluk ölçütü olarak hadisin metin kısmından ziyade râvi zincirini (*isnât*) araştırmaya yönelmişler, isnâdı sağlam olan hadisleri kategorilere ayırarak birtakım isimlendirmelerle tasnif etmişler ve sahîhlik derecesine sahip olanları tespit etmişlerdir.³⁶⁶

Klasik kelâm literatüründe haber genel bir bilgi kaynağı olarak incelenmekle beraber hadis haberin bir bölümü olarak ele alınmıştır. Dinî bilgilerin tamamı haber niteliğinde olmakla birlikte ilmî disiplinler bu kavramı farklı terimlerle isimlendirmişlerdir. Hadisçiler haber kavramından ayrı olarak Hz. Peygamber’den gelen haberler için hadis kelimesini kullanırken, kelâmcılar ve usûlcüler hem hadis hem de nass kavramı yerine haber kelimesini kullanmışlardır.³⁶⁷ Usûl-i hadiste ise haberle hadis eşanlamlı kabul edilmiş³⁶⁸ haber kavramı genellikle merfû, mevkûf ve maktû hadisleri ifade etmek için kullanılarak hadisten daha kapsamlı bir kavram olarak mutlak bir bilginin nakledilmesi olarak değerlendirilmiştir. Sonuçta, hadisin özel olarak yalnızca Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini ifade ettiği genel

³⁶⁶ Wael B. Hallaq, “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”, çev. Hüseyin Hansu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sayı: 1, 2006, s. 145.

³⁶⁷ Hallaq, *Nebevi Hadisin Sıhhati*, s. 145.

³⁶⁸ Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *Zaferu’l-emânî bi şerhi muhtasari’s-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fî mustalahi’l-hadîs*, 3. bs., thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü’l-matbû’âtî’l-İslâmiyye, Beyrut, 1416. s. 24.

kabulü oluşmuştur. Böylece haber daha çok metin eksenli, hadis ise isnât eksenli incelenmiştir.³⁶⁹

Örneğin kelâmcıların ürettiği haber teorisinin en önemli kavramı olan mütevâtir, bir haberin epistemolojik değerini ifade ederken hadis ilminde kullanılan “sahîh” kavramı, haberin/hadisın içeriğini dikkate almadan yalnızca râvi zincirinde aranan kriterlerin tam olmasıyla o haberin doğruluğunu ifade eder.³⁷⁰ Mütevâtir haber, bilgi değeriyle ilgili kesinlik ifade ederken sahîh kavramı zanni haberleri de içine alır. Kelâmcılar haberi kullanırken haberin bilgi akışının muttasıl olmasını şart koşmazlar. Yani bilgi akışı aralıklıdır. Ancak hadiste senedin muttasıl olması esastır. Bununla birlikte hadisçiler doğruluğu kesin olan mütevâtir hadisleri isnâda ihtiyaç duymadığı için inceleme konusu yapmazlar.³⁷¹ Dolayısıyla bu türden haberler daha çok inanç esaslarını belirlediklerinden dolayı hadisçiler gündelik hayatın belirlenmesinde amel değeri olan “sahîh” hadislerle ilgilenmişlerdir.

Haber kavramının daha çok mütevâtir-âhâd şeklindeki taksimiyle hadis usûlü literatürüne girmesinde etkili olanın Eş‘arî kelâm ve usûlcüleri olduğu söylenebilir.³⁷² İmam Şâfiî haberi, haber-i âm ve haber-i hâs olmak üzere farklı bir şekilde taksim etmiştir. Şâfiî,

³⁶⁹ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 8.

³⁷⁰ M. Emin Özafşar, “Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 19 (2006), 1, 108-109.

³⁷¹ Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâiri, *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1430/2009, c. 1, s. 211.

³⁷² Eş-Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, *el-Menhecu’l-muktarah li fehmi’l-mustalah*, Dâru’l-hicre, Riyad, 1996, s.73-75; Ebû’l-Fadl Şihâbuddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fî tavdihi nuhbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser*, thk. Nureddîn İtr, Matbaatü’s-Sabâh, Dimaşk, 2013, s. 24-28; Celâluddîn Suyutî, ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü’r-râvî fî şerhi takribi’n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryânî, Riyad, 1415/1994. c. 11, s. 159.

haber-i âm'ı üzerinde icmâ edilmiş, herkes tarafından bilinen sünnet olarak tanımlamıştır. Haber-i hâs tabirini ise kitaplarda tedvin edilen hadisler kısmına dâhil etmiştir.³⁷³ Böylece Şâfiî, haber taksimini yaparken genel bilgiyi değil sünneti esas almıştır.

Hadisçiler mütevâtir denilen, kesin bilgi ifade eden ve doğruluğundan şüphe edilmeyen haberleri herhangi bir doğruluk testine tabi tutmayı gereksiz görürken doğru görünen tüm sözlerin Hz. Peygamber'e nispet edilmesi endişesiyle hata ve yanılma ihtimali bulunan haberleri, güvenilir bir isnâdla rivayet edilme koşuluna bağlamışlardır. Bu durum, rivayetin sıhhati için gerekli görülen bir kıstas sayılmıştır.³⁷⁴ Böylece hadis bilginleri isnâdı olmayan veya isnattaki râvilerin adalet ve zapt şartlarına uymayan her hadisi terk etmişlerdir.

Hadisçiler, kelâmcılar ve usûlcülerden farklı olarak haberin epistemolojik değerinden ziyade, pratik dindarlığın temelindeki “amel” boyutu taşıyan hadislerle ilgilenmişlerdir.³⁷⁵ Böylece hadis ilminin temel hedefinin âhâd haberlerle sınırlı tutulduğu hadis bilginleri tarafından dillendirilmiştir.³⁷⁶

Ayrıca hadisçiler mütevâtir kavramını usûlcülerin haber teorisinde ele aldıkları tevâtür anlamında kullanmazlar. Üçüncü asır eserlerinden sonra bir hadisin tevâtüren nakledildiği

³⁷³ Bkz: Avnî, *el-Menhecu'l-muktarah li fehmi'l-mustalah*, s. 96-99.

³⁷⁴ Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, c. I, s. 136-137.

³⁷⁵ Hallaq, *Nebevi Hadisin Sıhhati*, c. 5, s. 145.

³⁷⁶ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, IV. bsk. Ankara Okulu Yayınları, Ankara, Mısır, 1999, s. 19-20; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma*, c. II, 579; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtażâ ez-Zebîdî, *Laktu'l-leâli'l-mütenâsire fi'l-ehâdisi'l-mütevâtire*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, 1985, s. 17; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *el-İhsân fi takribi sahih-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, c. I, s. 156.

bilgilerine rastlansa da³⁷⁷ ancak bu tür kullanımların usûlcülerin kullanımından farklı olarak bir hadisin yaygınlık ve şöhret bulduğunu ifade etmek anlamında kullanıldığı bilinmektedir.³⁷⁸ Zira usûl-i hadis eserlerinde mütevâtir kavramına genellikle meşhûr hadis tasnifi arasında yer verilerek bu kavramın kelâmcı ve usûlcülerin kastettiği anlamlardan farklı özellikleri vurgulanmıştır.³⁷⁹ Hâlbuki hadis literatüründe meşhûr haber yakînî bilgi değil kuvvetli zannı ifade eder.³⁸⁰ Yine hadisçilerin mütevâtir hadis râvilerinin Müslüman olmalarını şart koşmalarından, kelâmcı ve usûlcülerin anladığı manada mütevâtiri değil hadisciler arasındaki tevâtürü kastettikleri anlaşılmaktadır.³⁸¹

Hicri üçüncü asırdan sonra hadis eserlerinde sıklıkla kullanılan mütevâtir kavramında daha çok usûl-i fıkıhçıların etkisi görülmektedir. Zira her ne kadar usûlcüler haberi epistemolojik açıdan incelemişlerse de aslında haberden kasıtları Peygamber'den gelen

³⁷⁷ Bkz: Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Kitâbü'l-Temyîz*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Riyad, 1402/1982, s. 181; Hâkim, Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs, dâru'l-ihyâi'l-ilim*, Thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut, 1997, s. 50, 162.

³⁷⁸ Ebü'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu mukaddimetü İbnü's-Salâh*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-selefî, Medîne, 1389/1969, s. 249.

³⁷⁹ Ebû Amr Osmân b. Salâh Abdurrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddime İbnu's-Salâh, fî ulûmi'l-hadîs*, nşr. Âişe Abdurrahman, İstanbul, ts, s.123; Şemseddîn Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt, Mektebetü's-sünne, Mısır, 1424/2003, s. 321.

³⁸⁰ Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, c. I, s. 114.

³⁸¹ Muhammed b. Câfer el-Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, Darü'l-kütübî's-Selefiyye, ty. s. 13.

rivayetler olmuştur.³⁸² Bununla birlikte hadisçilerin hadis kavramlarını usûlcülerin taksimiyle yapmış olmaları hadisin bilgi değeri ile sıhhat değerinin birbirine karıştırılması gibi bir sonuç doğurmuştur.

c. Kelâm İlminde Haberin Bilgi Değeri

Haber, bilgiyi elde etme aracı olarak mantık, tarih, hadis, fıkıh gibi farklı ilmî disiplinlerin konusu olmakla birlikte vahyi temellendirme ve koruma görevini üzerine alan kelâm ilminde de bizatihi dinin temel bilgi kaynaklarından biri hatta en önemlisi kabul edilerek ilk dönemlerden itibaren teorize edilmiştir. Hz. Peygamber'in sözlerinin doğruluğu ve delil değerini ele alan kelâm ilmi, erken dönemden itibaren haber konusunu ele almıştır. Bu nedenle haber konusu diğer disiplinlerden farklı olarak kelâm ilminde daha kapsayıcı bir şekilde değerlendirmeye tâbi tutulmuştur.

Kelâmcıların haber teorilerini oluşturmalarındaki temel sebeplerden biri, dinin temel inanç esaslarını haber veren nübüvvet anlayışını ve onu ispat eden mûcizelerin ispatı meselesidir ki bu, haberin bilgi kaynağı olmasıyla alakalı bir durumdur. Zira bu bilgilerin ispatı haber vasıtasıyla gerçekleştiğinden bu durumda öncelikle haberin bilgi kaynağı olduğunun ispatlanması gerekir. Bu durum, hicrî II. yüzyıldan itibaren kelâmcıları haberin epistemolojik değerini incelemeye ve araştırmaya sevk etmiştir. Kelâmcılar dinin temel esaslarından olan nübüvveti inkâr eden Sümeniyye ve Berâhime gibi fırkalarla mücadele etmiş, onların nübüvvet inkârına karşı haberi öncelikle nübüvvet müessesesinin ispatında kullanmışlardır. Yine geçmiş peygamberlerin mûcizeleri ile Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat hususunda Yahudi ve Hristiyanlarla da mücadele etmişlerdir. Nitekim klasik kelâm eserlerinde tevâtür yoluyla elde

³⁸² Mesela Serahsî mütevâtir kavramı tarif için bkz: Ebû Bekr Şemû'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, tahk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993, s. 383; İbn Hacer, *Nühbetu'l fiker* şerhi, s. 23.

edilen haberler Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin itikat esaslarında delil olarak kullanılmasından ziyade önceki peygamberler ve onların gösterdiği mûcizeler ile Hz. Muhammed'in risâleti ve onun gösterdiği mûcizelerin ispatında delil olarak kullanılmış, mûcize ile mûcizenin ispatı da mütevâtir haber ile kanıtlanmaya çalışılmıştır. Zira mûcizeye şahit olmayan insanlar mûcizenin bilgisine ancak tevâtür haber sayesinde ulaşabilirler. Böylece bu insanlar, Peygamber'in gösterdiği mûcizeleri müşâhede etmiş gibi Peygamber'in getirdiği mesajlardan sorumlu tutulmuş olurlar. Şayet insanlar kesin ve şüpheden uzak bir bilgiye sahip olmasalardı inanmama ve peygamberleri kabul etmeme konusunda mazeret sahibi olurlardı.

İkinci olarak da kelâmcılar, haberi genel olarak eserlerinde bilgi elde etme yolları kısmında ele almakla birlikte daha detaylı olarak Şîîlerin haber anlayışını eleştirmek için kaleme aldıkları imâmet kısmında incelemişlerdir. Bunun nedeni de Şîîlerin imâmet anlayışını ispatta ileri sürdükleri delillerin habere dayanması ve bu anlayışa reddiyeler sunma girişimleridir. Böylece kelâmcılar bilgi elde edinme yolları konusunda habere atfettikleri değerle bilgi teorisinde önemli bir açılım meydana getirmişlerdir.

Kelâmcıların bilgi kuramını işlerken kullandıkları yöntemde farklılıklar olmakla birlikte haberi bilginin kaynaklarından biri olarak kabul etmeleri hususunda aralarında ciddi bir ihtilaf görülmemektedir. Bu sebeple hemen hemen tüm kelâm eserlerinde haber konusu müstakil olarak ele alınmıştır. Kelâmcılar haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenleri ciddi bir şekilde eleştirerek bu kimselerin kendi varlıklarını inkâr ettiklerini ifade etmişlerdir. Nitekim onlara göre geçmişte yaşanan hâdiseler, şahsiyetler ve yönetime ilişkin bilgileri elde etmede tek bilgi kaynağı haberdur. Yine insanlar kendi mezheplerini, dillerini, yararlı ve zararlı yiyecekleri kendilerine aktarılan bilgilerle öğrenmektedirler. Nakledilen haberler arasında doğru ya da yanlış haberlerin olması, haberin bilgi vasıtası olmasını ortadan kaldırmaz. Zira duygular ve akıl da yanılarak yanlış istidlâlde bulunabilir. Kelâmcılar haberin bilgi kaynağı kabul

edilmediği bir tutumun akılla bağdaşmayacağını belirterek bu hususu eserlerinde ayrı bir başlık olarak derinlemesine ele almışlardır.³⁸³

Kelâm ilminde bilgi kaynakları sağlam duyular (*havass-ı selîme*), doğru haber (*el-haberi's-sâdık*) ve akıl olarak;³⁸⁴ haber de istidlâlî bilgiyi gerektiren “mûcize ile müeyyed” *haber-i Resûl* ve kimsenin inkâr etmeyeceği ve herkes tarafından kabul edilen *haber-i mütevâtir* olarak ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Bütün bu bilgi vasıtalarına ait alt tasnifler yapılırken temel hedef kat'îlik vurgusu olmuştur. Böylece vahyi içermesi bakımından haber, kelâmcılar tarafından epistemolojik bir zemine oturtulmuş, üzerinde kesin ve doğru bilgi ifade etmesi açısından oluşabilecek şüpheler ortadan kaldırılmış ve hakikate uygunluk ve teyit edilebilirlik açısından sağlam bir temele oturtulması hedeflenmiştir. İtikadî ilkelerin böyle bir zemine oturtulması gerekir. Zira bilgilerin doğruya ulaştırması mümkün olduğu gibi yanlışla götürmesi de söz konusudur. Kelâmi terminolojide bilgi yalnızca bilgi olması açısından değil doğru ve yanlış konu olması bakımından da önem arz etmektedir. Dolayısıyla mütekellimlerin amacı, bilgiyi meydana çıkaracak zemini elde etmeye çabalamak olmuştur. İnsanı yanlışla götüren ise bu bilgi vasıtaları değil, bu vasıtaların yanlış kullanımı ve diğer engellerdir.

Haberin epistemik değerine yönelik ilk teorik açıklamaları Mu'tezile kelâmcıları yapmıştır. Mu'tezile âlimlerinin Berâhime ve Sümeniyye gibi haberi kabul etmeyenleri tümünden reddetmeleri ve Müslüman bir fırka olan Râfizilerin zayıf ve uydurma rivayetleri dinde hüccet kabul etmeleri bilginleri mücadeleye sevk etmiştir. Mu'tezile âlimlerinden olan Câhız (ö.

³⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi, ve'l-adl*, c. XV, s. 317; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd, ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'i-i'tikâd*, s. 347; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 11.

³⁸⁴ Nesefî, *Tefsîratu'l-edille*, s. 24.

255/869), Râfîzîlerin Hz. Ali ve evlatlarının imâmeti konusundaki rivayetlerini şâz³⁸⁵ kabul ederek reddetmiş bu konuda ancak mütevâtir seviyesindeki haberlerin hüccet olacağını savunmuştur. Câhız, bu türden haberleri de icmâ olarak isimlendirmiştir.³⁸⁶

Câhız, haberle hadisi eş anlamlı kullanmayarak haber kavramını Allah, Peygamber ve ümmetin haberlerinin de dâhil olduğu çatı bir kavram olarak değerlendirmiş³⁸⁷ Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'e dayanan rivayetlere “*el-haberu's-sâdık*” ismini³⁸⁸ vererek haberin bilgi kaynağı olmasını doğru olma şartına bağlamıştır. Böylece Mu'tezile bilginleri, itikada taalluk eden konularda farklı yollarla elde edilse dahi bilgide kesin olma şartını savunmuş, haberi, mütevâtir ve âhâd haber olarak ikili bir tasnife tabi tutmuştur.

Câhız, nebinin gerçeği ile peygamberlikle iddia edenin, doğru söyleyen ile yalan söyleyenin, şeriat ile sünnetin, farz ile nafilenin, haram ile helalin, şâz ile yaygın olanın, red ve muarazanın son olarak cennet ile cehennem farkının ancak haber ile mümkün olduğunu belirterek, kelâmcı ve fıkıhçıların hadisleri açıklama ve onları tahsis etmeyi terketmelerini eleştirmiştir.³⁸⁹ Yine o, habere duyulan ihtiyaç sebebiyle haber iletme ve habere ulaşma isteğinin insanların fitratında bulunduğunu, dolayısıyla insanın ancak bu karakteri vesilesiyle

³⁸⁵ Hadisciler tarafından genellikle “Makbul bir râvînin kendinden daha makbul bir râviye rivayet ettiği hadistir” Bkz: Suphi Salih, *Hadis ilimleri ve Hadis Istılahları*, trc. Yaşar Kandemir, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 165.

³⁸⁶ Câhız, *el-Osmaniyye*, thk. Abdsselâm Muhammed Hârûn, ed-Dâru'l- Cîl, Beyrut, 1991, s. 115-116.

³⁸⁷ Câhız, *el-Osmaniyye*, Abdsselâm Muhammed Hârûn, thk. ed-Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991, s.14; Câhız, *el-Hayevân*, c. IV, s. 199, c. V, s. 19.

³⁸⁸ Câhız, *el-Hayevân*, c. VII, s. 73.

³⁸⁹ Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, thk. Ali Bumulhim, Dârü'l-Bihâr, Beyrut, 2004, s. 223-224.

haberi geleceğe aktardığını belirtmiştir.³⁹⁰ Câhız, aklın ve duyuların bilgileri tahsil etmekte tek başına yeterli olmadığını,³⁹¹ geçmişte yaşamış olanların anılarını, selef-i salihîn edebini, ilâhî kitapların bilgisini elde etme yolunun haberle öğrenildiğini belirterek önceki neslin sonraki neslin delili olduğunu belirtir. Öğrenme ve düşünmenin temel gereklerinden birinin de farklı haberleri dinlemek ve onları yorumlamak olduğunu, çok dinleyen ve hatırlayanın en çok düşünen ve bilen olacağını belirten Câhız,³⁹² habere verdiği önem neticesinde sahâbenin Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair alâmet ve kanıtları toplamamasını bir eksiklik olarak görür ve sahâbenin bu konudaki tutumunun yaşanan şartlardan kaynaklandığını belirterek onların bu tutumlarının sebeplerini izâh eder.³⁹³

Câhız, nakledilen bilgileri ilim ve tefekkürün vazgeçilmez bir unsuru olarak görür ve bunlardan nakledilen hadis, doğru şiir, yaygın mesel, felsefî bilgi ve tecrübeyi önemine göre sıralar.³⁹⁴ Yine o, aklın sınırlı olduğu yerlerde sahih rivayetlere başvurma gerekliliğini söyleyerek bir rivayetin Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in sünneti olduğunu iddia edenlerin, sahih haberlere dayanmalarının daha isabetli olduğunu hatırlatarak³⁹⁵ bir haberin delil olmasının, kesin ilim ifade edecek tarzda nakledilmesi ile yakından ilgili olduğunu belirtir.

Câhız, Peygamberi görme imkânına sahip olmadığından onun mûcizelerine tanık olmayanlar için peygamberlerin hallerini iletecek râvilerin, onların haberlerini sonraki nesillere

³⁹⁰ Câhız, *Kitmanu's Sırrı ve Hıfzu'l-Lisân*, Resâilu'l-Câhız, Mısır, 1399/1979, c. I, s. 143.

³⁹¹ Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. III, s. 237.

³⁹² Câhız, *Kitâbu'l-Hucce*, c. III, s. 239.

³⁹³ Câhız'ın sahâbenin konuyla alakalı sebepler için bkz: a.g.e., III, 227-239.

³⁹⁴ Câhız, *el-Hayevân*, c. V, s. 156.

³⁹⁵ Câhız, *el-Hayevân*, c. VII, s. 27.

nakletmelerini Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade eder. Yine o, birbiriyle hiç karşılaşmamış ve yazışmamış insanların aynı haberi nakletmiş olmalarının o haberin doğruluğunun ispatı olduğunu kabul eder. Zira ona göre haberi uydurmak için anlaşma ve yazışma gibi bir ihtimal bulunsaydı bu durum gizli kalmayarak mutlak surette açığa çıkardı. Böyle bir durumda ise haber delil olma özelliğini yitirir ve insanların Allah'a karşı ileri sürebilecekleri mazeretler ortaya çıkmış olurdu. Oysaki Allah, insanların mazeretlerinin kalmaması için yalan üzre birleşmeleri mümkün olmayan topluluklar vesilesiyle peygamberlerin haberlerini onların nübüvvet ve mucizelerine bizzat şahit olmayan insanlara aktarma imkânı vermiştir.³⁹⁶

Bilgi teorisi ile kelâm ilmine önemli katkı sunan imam Mâtürîdî de kelâm sistemini dayandığı bilgi teorisinde, sadece bilginin mahiyeti ve işlevini açıklamakla kalmamış aksine küllî bir bakış açısı ortaya koyarak Allah, insan, evren ilişkisinin gerçekleşme zeminini temellendirmeye çalışmıştır.³⁹⁷ Bilgi teorisini sistemli bir şekilde ele alan Mâtürîdî, doğru bilginin kaynağını duyu, akıl ve haber olarak üç temel üzerine oturtan bir bilgi anlayışını benimsemiştir. O, haberi başlı başına bilgi edinmenin vasıtası kabul edip vahyi temellendirmeye

³⁹⁶ Câhız, *el-Hayevân*, s. 136.

³⁹⁷ Konuyla ilişkili değerlendirmeler için bkz: Polat, Selahattin, “Mâtürîdî'ye Göre Gayb Meselesi”, *Ebû Mansûr Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi Tebliğleri* (14 Mart 1986), yay. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, t.y., s. 99; Nuri Tıǧlı, *Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003, s. 355 vd.; Recep Önal, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 25; İsmail Şık, *Mâtürîdî'den Farklılaşan Mâtürîdilik*, 2014, s. 54; Tıǧlı, *İmâm Mâtürîdî'de Haber-i Vâhidlerin Değeri*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu (28-30 Nisan 2014), haz. Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2014, s. 584. İmâm Mâtürîdî ile birlikte başlayan süreçte Mâtürîdilikte bilginin sadece dine dair değil genele ilişkin öneminden hareketle sistematik olarak ele alınması bağlamında bir değerlendirme için bkz: Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 24-26.

çalışarak³⁹⁸ bilgi teorisini oluşturmuş, bilgi vasıtalarından her birinin mahiyet yönünden farklılık arz ettiği görüşünden hareket ederek her bir varlık ve kavramı birbirini tamamlar şekilde ele almıştır. Dolayısıyla o, bilgi vasıtalarının, karşıt olarak birbirinin yerini alacak şekilde birbirinin yerine ikame edilmesini doğru bulmaz. Ona göre, duyular fizikî âleme yönelik bilgi verirken, haber insanın tecrübe etmediği bir sahaya yönelik bilgi aktarımı sunar. Böylece haber, gayb alanına ilişkin iman kavramının en temel unsurlarından birini teşkil eder. Gaybî konuların başında Allah'ın varlığı gelmektedir. Böylece insanın varlığı ve kendisini anlamlandırmasının kaynağı olan Allah-insan ilişkisi haber vasıtasıyla kurulmaktadır.

Mâtürîdî kesin ve güvenilir bilgi veren haber türlerini yalan haberlerden ayırarak haber teorisinde tasnifler yapmıştır.³⁹⁹ O, bilgi teorisini, bildiğimiz şeyi nasıl biliyoruz sorusu üzerine inşa eder ve bu sorunun cevabını, delil kavramını merkeze alarak “dinî delillere dayanarak bilmenin gerekliliği”⁴⁰⁰ başlığı altında cevaplamaya çalışır. Mâtürîdî şer'î delile dayanarak bilmenin insanı bilinçsizce bir şeye inanmanın tehlikelerinden kurtaracağını belirtir. Zira her bir insanın farklı düşünceleri ve bu düşüncelerini dayandığı bir geleneği vardır. Bunlardan hangisinin doğru olup olmadığını ortaya koyacak şey ise akla hitâp eden bir delilin varlığıdır. Mâtürîdî bu noktadan bilginin dayandırıldığı kaynak kişinin önemine vurgu yaparak ancak

³⁹⁸ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 88; Polat, *Mâtürîdî'ye Göre Gayb Meselesi*, Ebû Mansur Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi Tebliğleri, 14 Mart 1986, Yayınları, Ahmet Hulûsi Köker, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Matbaası, t.y. s. 99; Tıgılı, *Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, 2003, s. 355.

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhit*, s.11, 21; Neseî, *Tebsîratu 'l-edille*, 1/24.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd* Tercümesi, s. 3-4.

Peygamber'e dayanan bir bilginin kesin doğru olacağını belirtir. Bununla birlikte akıllı bir kişiyi ikna etmenin yegâne yolunun delil olduğunu da belirtir.⁴⁰¹

Böylece imam Mâtürîdî dinin temellendirilmesinde aklî ve sem'î olmak üzere iki aslın bulunduğunu; aklın enfüs bağlamında insanı doğru yönlendirecek bir temel olduğunu, sem'in ise âfâk bağlamında insanın ihtiyaç duyacağı bilgileri peygamber vasıtasıyla verdiğini belirtir.⁴⁰² İşte bu noktada Mâtürîdî, haber kavramını tartışmaya açarak Resûl'ün haberini temellendirmeye çalışır.⁴⁰³ Mâtürîdî, her inananın kendi dinini haklı bulmasından dolayı, yanı sıra bizzat doğrunun şeklini giydiren toplumların ilham ve kehanet türü şeylerle asla hakikatin bilgisine ulaşamayacaklarını, böylece ayrılık ve kargaşaya sürüklenebileceklerini belirtir. O, nesne ve olayların gerçekliklerine ulaştıracak yolları ise duyular, insanın kendisinin farkına varmasını sağlayan idrâk, haber ve akıl olarak sistematize etmiştir.⁴⁰⁴

Mâtürîdî, haberi inkâr edenin aslında kendisini inkâr ettiğini, zira kendisini inkâr edeceği yegâne vasıtanın da yine haber olduğunu belirterek haberin, inkârı mümkün olmayan bir bilgi vasıtası olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁵ O, haberin bilgi değerinin zorunluluğunu kabul etmekle aslında peygamberlerin getirdiği haberlerin zorunluluğunu ortaya koymaya çalışmış, peygamberlerin mucizeyle desteklenmesinin ve kalpleri itminana kavuşturacak haberler

⁴⁰¹ Bkz: Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın ve Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul, 2006, c. VI, s. 232-234.

⁴⁰² Bkz: Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 8.

⁴⁰³ İsmail Şık, *Mâtürîdî'den Farklılaşan Mâtürîdîlik*, Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu (28-30 Nisan 2014), haz. Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2014. s. 54.

⁴⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* Tercümesi, s. 9-10.

⁴⁰⁵ Tığlı, *İmam Mâtürîdî'de Haber-i Vâhidin Değeri*, s. 585.

getirmesinin de *Haber-i Resûl*'ün kuvvetli bir delili olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁶ Böylece Mâtürîdî, peygamberin haberinin hatadan masum olan tek haber olduğunu belirterek haberleri nebevî ve nebevî olmayan olarak taksim etmiştir.

Meşhur Eş'arî kelamcısı el-Bâkılânî nübüvvetin mûcize ile ispatının mûcizeye bizzat tanık olan insanlar için olduğunu, mûcizeyi müşâhede etmeyen insanların Hz. Peygamber ve Kur'an'ın Araplara meydan okuması ve Arapların cevap vermekten aciz kalmaları türünden bilgileri ancak mütevâtir haberle öğrenebileceklerini belirtmiştir. Dolayısıyla Bâkılânî'ye göre haber, her durumda kesin ve zorunlu bilgi gerektiren bilgi vasıtalarından kabul edilmiştir.⁴⁰⁷

Yine Bâkılânî Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Mecûsi, Sabîî, düalist (*Seneviyye*), zındıklar gibi din mensuplarının Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından getirildiğini ittifakla kabul ettiklerini, bunu inkâr edenlerin ise pek çok tarihi hadiseyi inkâr etmiş olacağını belirtir. Böylece mütevâtir haberin doğruluğundan şüphe etmeyi imkânsız gören Bâkılânî, bu türden haberlerin doğruluğu için ayrıca delil aramanın ve akıl yürütmenin de gereksizliğini⁴⁰⁸ ifade ettikten sonra hissî mûcizelerden olan hurma kütüğünün inlemesi, az yemekle çok kişinin doyması gibi mûcizelerin nazar ve istidlâlle bilinebileceğini belirtir.⁴⁰⁹ Bâkılânî'nin verdiği bilgilere göre Yahudi ve Hristiyanlar da Berâhime, düalist, Mecûsi, tabiatçı, felsefeci ve Dehriyye gibi fizik inkârcılarına karşı kendi peygamberlerini mütevâtir haberle ispat

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 11.

⁴⁰⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.183.

⁴⁰⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.160; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 162.

⁴⁰⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.160; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 162.

etmişlerdir.⁴¹⁰ Bu bilgi İslâm'dan önce mütevâtir kavramının kullanıldığını gösteren en önemli ipucudur.

Kelâmcıların mütevâtir haberle ispat etmeye çalıştıkları bir diğer konu da imâmet (*hilâfet*) konusudur. İslâm düşünce tarihinde ciddi ihtilaflara sebep olan bu meselede Şîîler, imâmetin nassla belirlendiğini savunarak konu ile ilgili rivayetlere sarılmışlardır. Ancak onların rivayet ettikleri haberler mütevâtir olmadıkları için diğer Müslümanlar tarafından kabul edilmemiştir.⁴¹¹ Kelâmcılar bu şekilde nübüvvet inkârcılarına ve Şîa'nın iddialarına karşı haber teorisi vasıtası ile mücadele etmişlerdir. Öyle anlaşıyor ki kelâmcıların haberleri epistemolojik olarak incelemelerinin temelinde, nübüvvet ve imâmet gibi konuların ispatı endişesi yatmaktadır.

Bâkılânî, Hz. Peygamber'in ümmeti ilgilendiren önemli hususları mutlak surette sahâbeden en az bir iki kişinin yanında söyleyeceğini ve dolayısıyla beş vakit namaz, oruç, hac gibi meşruiyetinin farziyeti konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmayan ibâdetlerin sahâbeler arasında yayılmış olduğunu belirterek Şîa'nın imâmın nassla tayin edildiğine dair rivayetlerinin geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışır. Zira ona göre, Rasulullah'ın komutanları hakkındaki bilgileri dahi gizlemeyen bir ümmetin Hz. Ali hakkındaki bilgileri gizlemesi söz konusu olamaz.⁴¹²

Aslında Şîa'nın imâmet konusunu temellendirdiği nassların geçersiz oluşu, yaygınlığı açısından yukarıda sayılanlara oranla daha önemli nedenlere sahiptir. Zira böyle bir tayin olsaydı bu tür haberlerin, haleften selefe günümüze gelene kadar apaçık ve yaygın bir şekilde

⁴¹⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.192-193.

⁴¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 317-318.

⁴¹² Bâkılânî, *et-Temhîd*, s 193.

her tabakadan bir topluluk tarafından nakledilmesi gerekirdi. Böylece Şîa'nın iddiası da zorunlu olarak doğrulanmış olurdu ve kimse buna muhalefet edemezdi. Hâlbuki Şîa'nın nassla tayin meselesi ümmetin çoğunluğu tarafından kabul edilmemiştir. Böylece bu türden haberlerin zorunlu bilgi ifade etmediği ümmetin cumhurunun onu inkâr etmesinden ve onun varlığını iddia edenlerden uzak durmasından anlaşılmaktadır. Ayrıca Bâkılânî, Bağdat Mu'tezilesi, Zeydiyye gibi fırkaların Hz. Ali'nin faziletini dillendirmelerine rağmen nassla tayini kabul etmemelerini Şîa'nın iddiasının geçersiz olduğunun bir başka delili kabul eder.⁴¹³ Böylece Bâkılânî, ilan edilmeyen ve yaygınlaşmayan bir haberin Nebî'ye ait olup olmadığının bilinmesinin imkânsız olduğunu belirtir.⁴¹⁴ Zira bu türden bilgiler doğruluğu zorunlu olmayan bilgi türü olmakla birlikte, Hz. Peygamber'den yanılması ve hata yapması mümkün olan kişilerce de nakledilmiştir.

Sonuç olarak Bâkılânî, doğruluğunu teyit eden ilave bir delil bulunmadan habere dayanarak bir bilginin kesinliğe ulaşmayacağını ve bu türden haberlerin ilim doğurmayacağı konusunda İslâm âlimlerinin ittifak ettiğini belirtir. Böylece haber teorisi biri dışta (nübüvvet inkârcıları) biri içte (Şîa) iki muhalif düşünceye karşı önemli bir delil görevi görmüştür. Bu durum haber teorisinin kelâmcılar tarafından niçin öncelikli olduğunu göstermektedir.

Eş'arî ekolün önemli isimlerinden Cüveynî de mütevâtir haberin gerekli şartları sağlandığında zorunlu bilgi meydana getireceğini belirtir. Ancak bu zorunluluk haberin bizzat kendi özelliğinden değildir, Allah'ın devamına müsaade ettiği âdetler gereğidir. Cüveynî, burada illiyet fikrine karşı tavrını koruyarak her türlü bilginin, Allah'ın yaratması ile olabileceği fikrini yineler. Zira ona göre Allah'ın sürüp giden bu âdetleri değiştirmesi ve haber gerekli şartları taşıyıp mütevâtir olsa dahi arkasından zorunlu bilgiyi yaratmaması imkân dâhilindedir.

⁴¹³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 442-444.

⁴¹⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 445.

Ancak ona göre yine de âdetler tevâtür sayısına ulaşmış kişilerin verdiği haberler hakkında zorunlu bilgi ortaya çıkaracak şekilde devam etmektedir.⁴¹⁵

Cüveynî, tevâtür derecesine ulaşmamış haberlerin, bilgi derecesine ulaşabilmesi için aklî deliller, mûcize veya mûcizenin doğruladığı sözler veya icmâ-i ümmet gibi⁴¹⁶ harici bir delille mutlaka desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Cüveynî, günlük hayattan dinî hayata kadar tüm alanlarda haberin bilgi değerine önem atfederek gerek kişinin ailesini, nesebini, tarihini öğrenebilmek gerekse de dinî hayatta peygamberlerden, dinlerin ve onun hükümlerinden haberdar olabilmek için mütevâtir haberlere ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁷

Müteahhirûn döneminin önemli kelâm bilginlerinden olan Âmidî de haberi bilgi kaynağı olarak ele almış ve geçmiş Peygamberler ve onların mûcizeleri ile Hz. Muhammed'in ve onun gösterdiği mûcizelerin ispatında haberi bilgiyi kullanmıştır. Ona göre mütevâtir haber zorunlu bilgi oluşturur ve kesinlik ifade eder. Âmidî, selefleri gibi Berâhime ve Sümeniyye gibi nübüvveti inkâr eden dinî grupların iddialarıyla, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen Yahudi ve Hristiyanların kendi peygamberlerinin hatemliğini ispatlamada dayandıkları delillere karşı haber teorisini kullanmıştır. Böylece Âmidî, Hz. Muhammed'in tarihi bir şahsiyet olarak peygamberlik iddiasında bulunduğu hususların mütevâtir haberle sabit olduğunu, bunun zarûrî bir bilgi oluşturduğunu ve bu bilginin kesinlik ifade ettiğini belirterek bu durumda onun peygamberliğini inkâr eden kimselerin inatçılığını ortaya koymuş, Hz. Muhammed'in mûcizeler göstermesinin ve onun en büyük mûcizesinin Kur'an olduğunun,

⁴¹⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 415.

⁴¹⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 417-418.

⁴¹⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 418.

Kur'an'la Araplara meydan okuduğunun ve onların karşı koyamadıklarının mütevâtir haberle sabit olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁸

B. Fıkıh Usûlünde Haberin Bilgi Değeri

Kelâm ve usûl-i fıkıhta haber kuramı ile kastedilen, haberin bilgi değerinin belirlenmesi ve şer'î delillere kaynaklık etmesi sebebiyle sünnetin kapsamı alanına giren tüm malzemenin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığının doğrulanmasıdır. Bu doğrulama sürecinde temel kriterler üzerinde genellikle fikir birliği olup bu kriterlere ulaşmada her bir ekol kendi ölçütlerini belirlemiştir.

Haberin epistemolojik değeri kelâm ilminde olduğu gibi usûl-i fıkıhta da erken dönemden itibaren tartışıl gelmiştir.⁴¹⁹ Çünkü hukukî hükmün ya da yorumlama yönteminin gücü, önemli ölçüde Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin sahîhlik derecesine göre ölçülür. Dolayısıyla haberlerin doğruluk derecesini belirleme, hukukî önermenin epistemik değerini tespit açısından büyük öneme hâizdir. Haberin bilgi değerinin fıkıh kitaplarında tartışılmasında kelâmın etkisinin olduğu usûlcüler tarafından da ifade edilmiştir. Zira İslâm hukukçuları da kelâmcılar kadar Kur'an'ı yorumlamak ve gündelik hayatı Kur'an'a göre düzenlemek için kesin delillere dayanma ihtiyacı duymuşlardır.

⁴¹⁸ Seyfuddîn Âmidî Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Ali b. Muhammed, *Ebkâru'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kâhire, 1424/2004. c. IV, s. 112; Âmidî, *Gâyetu'l-merâm*, Meclisü'l-a'lâ li şûûni'l-İslâmîyye, Kâhire, 1391. s. 341. vd.

⁴¹⁹ Serahsî, *el-Usûl*; el Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 131, 170; Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'i usuli'l-fikh*, c. IV, s. 227,270; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-kitabi'l-Arabiyye, Beyrût, 1404/1984. c. II, s. 247, 355.

Haberin, kelâm ilminde yapılan üçlü epistemik taksimi, fıkıh usûlcüleri tarafından da genellikle kabul edilmiştir. Yani haber genel olarak doğruluğu bilinen, yalan olduğu bilinen, doğru veya yalan olduğu bilinmeyen diye tasnif edildikten sonra hemen ardından mütevâtir ve âhâd şeklinde incelenmiştir. Hanefiler bu taksime meşhuru da eklemişlerdir ki bunun detayları ileride tartışılacaktır. Haber teorisinin en önemli kuramı olan mütevâtir, kelâm ve felsefenin konusu olan âdet teorisine dayandığından, usûl âlimleri varlığın kuralı manasına gelen âdetle zorunluluğu kabul etmişlerdir.

Öyle anlaşıyor ki haber teorisi/tevâtür, usûlcünün ana kaynağı olduğu için Kur'an metninin özgünlüğünün ve asla uygunluğunun tespit edilmesi açısından önem arz etmektedir. Her türden yorum faaliyetinde bulunan yorumcu için metnin asla uygunluğunu tespit etmek elzemdir. Dolayısıyla tevâtür bahsi ve onun üzerine yapılan her türden yorum, fıkıh usûlünün mukaddimesini oluşturmuştur. Nitekim ilk Hanefî usûl eserinin müellifi olan Cessâs da tevâtür konusunun, fıkıh usûlünün orijinal bir ürünü olduğunu belirtmiştir.

Kelâmcılar, Hz. Peygamber dönemi hakkında mûcizeyi savunmak adına tevâtürü kullanırken Hz. Peygamber sonrası dönemde tevâtürün ispatı için âdetin zorunluluğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Kelâmcılar, mûcize bağlamında tabiat olaylarıyla meydana gelen âdet ile tevâtürün tanımındaki âdetin aynı şey olup olmadığının farkında olarak, tanımlarına aklen “mümkün” kaydını koymak suretiyle yaşanan tikanıklığı aşmaya çalışmışlardır.

Ontoloji ve epistemoloji dış dünyadaki varlığın kesin kuralı olan âdet/zorunluk üzerine kurulur. Bu kurala göre aynı anda pek çok insanın yalan söylemesi âdete aykırıdır. Ancak Cessâs'a göre âdet teorisi Hz. Peygamber sonrası dönemde geçerlidir. İslâm âlimleri âdet teorisini savunurken determinist bir tabiat teorisine düşmekten de sakınmışlardır. Böylece kelâmcılar tevâtürü, âdetin zorunluluğunu iptal için kullanırken usûlcüler âdetin zorunluluğunu

ispatla kullanmışlardır. Gazzâlî de Peygamber sonrası dönemde âdetin zorunluluğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Kelâmcılar, daha çok dile dayanarak nassı önceleyen aklilik içerisinde Tanrının varlığı, birliği, nübüvvetin ispatı meseleleri hakkında müracaat edilen şeyin duyular ve akıl olduğunu belirtirler. Dolayısıyla onlar istidlâl ve duyuların selametiyle ilgili meseleleri bilgi bahisleri olarak kelâmın başına koymuşlardır. Yani nassı önceleyen bir biçimde Tanrı'nın varlığı ve birliğinin ispatında akla müracaat etmişlerdir. Bu yüzden kelâmcıların doğru bilgiyi elde etmenin yollarını temellendirmesi gerekir. Buna mukabil fıkıh usûlünün malzemesi metin/nass olup, naslardan çıkarım yapılmaktadır. Dolayısıyla usûlcülere göre metin sağlam olmazsa sonradan yapılanın bir anlamı da olmaz. Bundan dolayı usûlcüler tüm bu işlevleri önceleyecek bir biçimde tevâtür/haber teorisi üzerine yoğunlaşmışlardır. Böylece kelâmcıların bilgi bahislerini merkeze almalarına karşılık usûlcüler mukaddimelerinde haberi incelemişlerdir.

Böylece klasik bilimsel disiplinler hiyerarşik olarak bir üst disiplinin altında inşa edildiği gibi inanç ilkelerini ele alması bakımından kelâmın, fıkıh usûlünün üstünde bir disiplin olduğundan da şüphe edilmemektedir. Bilimsel disiplinlerin ilkeleri bir üst disiplinde mücmelen ifade edilmiş olmakla birlikte kendileri o ilkeleri mevzûlarına nispetle daha ayrıntılı bir şekilde açıklayabilme imkânına sahiptirler. Tevâtür de bunlardan biridir. Öyle ki nübüvveti ispat bağlamında çok önemli olan tevâtür konusunu kelâm ilmi, nübüvveti ispat ettikten sonra bir daha derinleştirmemekle birlikte usûl-i fıkıh, konuyu derinlemesine ele almaktadır. Zira Kur'an'ı Kerim'in sıhhatinin en önemli delili tevâtür ve icâz konusudur.

Haber/hadisın, İslâm hukukunda Kur'an'dan sonra ikinci şer'î delil makamında oluşunda ihtilaf olmamakla birlikte gerek fikhi-kelâmi ekoller arasında olsun gerekse İslâm tarihi içerisinde ortaya çıkmış fikir cereyanları arasında olsun hadise yaklaşımlarda farklı temayüller gösterildiğinden ekollerin haber nazariyeleri arasında bariz farklar oluşmuştur.

İslâm bilginleri yaşadıkları dönemin yaygın ve gündemde olan itikadî ve siyasî düşüncelerinden etkilenmiş, farklı zamanlarda bu meselelerle ilgili tartışmalara girmiş, muhaliflerince tenkit edilmiş ve dönemin konjonktürüne göre suçlamalara maruz kalmışlardır. Bu durumun sonucu olarak da İslâmî ilim geleneği içerisinde, nasslara yaklaşım hususunda iki temel yaklaşımı oluşturan “*ashâbu’l-hadis*” ve “*ashâbu’r-rey*” arasında pek çok tartışma meydana gelmiş ve hatta bu tartışmalar sonucu polemik eserler kaleme alınmıştır.

Bu bağlamda İslâm bilginleri, kendi doktrinlerini merkeze alan iç tutarlılığın doğal bir sonucu olarak kendi haber teorilerini oluşturmuşlardır. İslâm bilginlerinin haber teorilerini oluştururken esas aldıkları temel kriterlerden biri de ümmetin tefrikaya düşmesi kaygısıdır. Mu‘tezilenin kitap, sünnet ve icmâ delilleri ile kesin bilgi arayışı bu kaygının bir neticesidir. Zira Mu‘tezili bilginlerin öncülerinden olan Dırâr b. Amr’ın, her fırkanın kendi lehine rivayet ettiği haberlerin ümmetin birliğini parçalayacağını ve yine rey ve kıyas gibi delillerle zanla hüküm vermenin ümmeti kaosa sevk edeceğini savunması ile buna mukabil İmam Şâfiî’nin aynı hassasiyetle bilginlerin kişisel görüşlerini bir kenara bırakıp zannî de olsa haberle amel etmesinin ümmetin birliğini sağlayacağını savunması bunun bir kanıtıdır. İbn-i Kuteybe, kelâmcıların konu ile ilgili olarak hadisçileri tenkidine verdiği cevapta Müslümanlar arasında oluşan ayrılık ve tefrikanın sebebinin hadisleri terk ederek rey ile hüküm veren kelâmcılar ve ehl-i rey olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁰

İtikadî ve fikhî ekoller, *ehl-i hadis* ile *ehl-i rey* arasında tartışılan konuların başında gelen haber teorisini, kendi metodolojilerini kurarak tartışmışlardır. Haberin epistemolojik değeri ile ilgili tartışmaların yer aldığı en eski kaynaklardan bazıları İmam Şâfiî’nin eserleridir. Bu eserlerde haberle ilgili kavramlar sıkça ele alınarak tartışılmıştır. İmam Şâfiî ilâhi iradenin

⁴²⁰ İbn Kuteybe, *Tê’vîlû müşkili’l-Şur’ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1393/1973, s. 121-124.

bilgisine ulaşma yollarını Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas olarak sıralar.⁴²¹ Bunların dışında, bağlayıcı bir delil bulunmadığı takdirde istihsân veya akla dayanarak hüküm verilemeyeceğini belirtir.⁴²²

İmam Şâfiî, yukarıda sayılan delillerden bilgi ifade edenleri *ilm-i âm*, diğer kısmı zann ifade ettiğinden dolayı *ilm-i hâs* olarak isimlendirmiştir. İmam Şâfiî'nin *ilm-i âm* diye adlandırdığı bilgi, büyük bir grubun kendi gibi büyük bir gruptan naklettiği bilgilerdir.⁴²³ Ona göre bu türden bilgiler kesin veya yakînî bilgi ifade eder. İhâta olarak da bilinen bu bilginin doğruluğunda hem zâhirî hem de bâtinî hiçbir şüphe bulunmadığından bu bilgilerden istinbât edilen hükümler de bağlayıcıdır. Haram ve helaller, farzlar, namazların rekâtları gibi “*zarurât-ı dinîyye*”den sayılan ve herkesin bilmesi gereken bilgiler *ilm-i âm* kapsamındadır.⁴²⁴ Bu bilginin kaynakları Kur'an, üzerinde icmâ edilmiş sünnet ve insanların üzerinde icmâ edip ayrılığa düşmedikleri hususlardır.⁴²⁵

Şâfiî, Kur'an'ın te'vile açık olmayan hükümlerinin kesin bilgi kaynağı olduğunu, te'vile açık olan ayetler hakkında söylenenlerin ise zâhirî mana üzerinde bırakılması gerektiğini belirtmiştir.⁴²⁶ İmam Şâfiî, haberin bilgi değeri konusundaki en büyük tartışmayı sünnetin delil oluşunu konu alan haber türlerinde yapmış, sünnetin delil oluşunu Hz. Peygamber'e itaat kavramı ile ona ulaşma yolunu ise haberle temellendirmiştir. Resûlullah'a itaat farz olduğuna

⁴²¹ Şafiî, *er-Risâle*, thk. A. Şakir, Kahire, 1939, s. 22, 36.

⁴²² Şafiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 36; Pezdevî, *Usûl*, s. 150; Serahsî, *Usûl*, s. 285.

⁴²³ Şafiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 46, 49.

⁴²⁴ Şafiî, *er-Risâle*, thk. A. Şakir, Kahire, 1939, s. 478; Şafiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 45-46.

⁴²⁵ Şafiî, *er-Risâle*, s. 45, 478.

⁴²⁶ Şafiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 46.

göre ondan gelen haberlere de itaat farzdır. Zira ona göre haberler dışında sünneti öğrenmenin başka bir yolu yoktur. Özellikle sonraki nesillerin Resûlullah'a itaat adına, ona isnât edilerek ondan rivayet edilen haberlerden başka yolları yoktur.⁴²⁷ Şâfiî'nin eserinden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin hüküm kaynağı olmasında İslâm bilginleri arasında ihtilaf yoktur. Tartışma, sünneti nakletme aracı olan habere hatanın bulaşması ihtimalinden kaynaklı sıhhat şartları hususundadır.⁴²⁸

İmam Şâfiî, zan ifade etse de şartlara uygun *ilmü'l-hâsse* ile amel edilmesi gerektiğini savunur ve bunun aynı zamanda *ilm-i âm*'in bir gereği olduğunu belirtir. Zannî bilgi ile amel edilmesini doğru bulmayan muhataplarının kesin bilgi kaynağı olarak gösterdikleri metotların bir kısmının aslında zannî bilgi ifade ettiğini, aksini iddia etseler de aslında reddettiklerini sandıkları zannî bilgi ile amel etmekte olduklarını ileri sürer.

Mu'tezile ekolü, herhangi bir hâkim veya müftünün *haber-i hâsse* denilen üzerinde icmâ edilmeyen ve zan ifade eden haberler ile yoruma açık olan Kur'an ayetleri, üzerinde icmâ edilmemiş haber-i vâhid ve sünnet ve son olarak da şartları taşımayan kıyasla amel edemeyeceği ve din adına karar veremeyeceği hükmünde bulunmuşlar;⁴²⁹ hakkında haber-i âm türünde bir delilin olmadığı konuların (*nefyu'l-aslî*) ise aslı üzere bırakılmasını savunmuşlardır.⁴³⁰ Ancak Mu'tezilenin kastettiği asıldan maksat akıldır. Zira onlara göre akıl asıldır yani şeriat onu sonradan tahsis etmiştir. Dolayısıyla onlara göre, şer'î hükmün olmadığı yerde akıl tek başına hüküm verebilir.

⁴²⁷ Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* s. 22-23.

⁴²⁸ Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 22-23.

⁴²⁹ Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 30 vd.

⁴³⁰ Belhî, *el-Makâlât*, vd. 115 a.

İslâm hukukçuları, haber teorilerinde ağırlıklı olarak şer'î delilin kaynağı olarak gördükleri hadislerin rivayetlerini toplamaktan ziyade bu rivayetlerin İslâm hukuku açısından ne gibi bir değere sahip olduğu üzerinde durmuşlardır. Örneğin Ebû Hanîfe'nin hadis metodolojisi, hükümlerin istinbâtı hususunda adalet sahibi râvilerin naklettiği âhâd haberleri genellikle Kur'an ve sünnetten elde edilen küllî esaslara arz etmek şeklinde olmuştur. Ebû Hanîfe bu esaslara aykırı olan hadisleri şâz kabul ederek reddetmiştir.⁴³¹ Ebû Hanîfe ve ehl-i rey temsilcilerinin Hz. Peygamber'den gelen haberlere yaklaşımlarının temel karakteristiği, sahip oldukları hukuk formasyonu ile haberlerin zâhirine takılıp kalmak yerine hüküm koyma sırasında metnin arka planında yatan hikmet ve ilkeleri esas almaktır. Buna mukabil Şâfiî'nin öncülük ettiği *ehl-i hadis* ise nasslara yaklaşım hususunda lafızların zâhirini esas almışlardır.⁴³²

Fıkıh usûlü bilginleri haber konusunu ciddi bir şekilde ele alırken hadis/sünnet konularını haber teorisi bağlamında incelemişler ve haberin kısımlarını, gerekliliğini, delillerini, bilgi ve amel yönünden değerini, taklît ve tenkit yöntemlerine tabi tutarak uzun mülahazalarla tartışmışlardır. Usûlcüler, “haber-i Resûl”ü belirli bir sayısı olmayan hisse ve müşâhedeye dayanan bilgiler gibi ızdırârî ve ilzâmî/zorunlu bir bilgi olarak kabul etmiştir.⁴³³ Zira usûlcüler Hz. Peygamber'den rivayet edilen dinî vecibeler ile ilgili haberleri dinleyen bir kimseyi Resûlullah'ı dinleyen biri gibi kabul etmiş ve mütevâtir seviyesinde kabul ettikleri bu bilgileri inkâr edenlerin küfre girerek İslâm dininden çıktığını belirtmişlerdir. Kur'an'da verilen gayb ve gelecekle ilgili haberler de aynı kategoride değerlendirilmiştir. Çünkü bu haberlerin

⁴³¹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, A. O. Yayınları, Ankara, 1998, s.77. (İbn Abdiberr, İntikâ, 149'dan)

⁴³² Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 84.

⁴³³ Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Henefî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Vizâretu'l-evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt, 1994, c. III, s. 35.

içeriği, haber verildiği gibi meydana da gelmiştir. Bunlardan bazıları Resûlullah zamanında meydana gelmiş bazıları da ondan sonra vukû bulmuştur veya bulacaktır.⁴³⁴

Hanefî hukuk metodolojisinin oluşmasında önemli rol oynayan muhaddis ve usûlcü fakih olan Îsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) eserleri günümüze ulaşmamakla birlikte kendinden sonraki bilginler tarafından meselelerin temellendirilmesinde doğrudan referans gösterilmesi ve uzun iktibaslarda kendisine yer verilmesi, ayrıca Cessâs'ın usulünün haberler bölümünün âdetâ Îsâ b. Ebân'ın görüşlerinin şerhi niteliğinde olması onun özellikle haber teorisinin metodolojisini ilk olarak ortaya koyduğunu ispatlar mahiyettedir. Onun, haberleri doğruluğu kesin olan haberler, yalan olduğu kesin olan haberler, doğru veya yalan olma ihtimali olan haberler şeklindeki üçlü bir taksime tabi tutması ve haberlerin epistemolojik değerleri hakkındaki mantık temelli tahlilleri, kendisinden sonra gelen hemen hemen bütün usûlcüler tarafından aynı şekilde benimsenmiş ve daha sistematik hale getirilerek mükerrer bir haber felsefesi ortaya konmuştur. Îsâ b. Ebân, yalan haber türüne yalancı peygamberlerin gelecekle ilgili verdiği haberlerin yalan olduğunun ortaya çıkmasını misal göstermiştir.⁴³⁵ Daha sonra bünyesinde doğruluğu ve yalanı barındırması mümkün olan haberlere de bir topluluğun, tevâtür derecesine ulaşmayan haberini örnek verir. Ebân, bu tür haberlerle meşhûr ve haber-i vâhidleri kasteder. Çünkü bu tür haberlerde doğru veya yalan üzere ittifak mümkündür. Îsâ b. Ebân, zahiren adalet vasfını taşıyan ve töhmet altında olmayan bir kimsenin haberinin bazı şartlara bağlı olarak hükümler (*ahkâm*) konusunda makbul olacağını, bununla birlikte zahiren fasık olan ve yalan söyleme töhmeti altındaki kişinin haberinin ise makbul olmayacağını belirtir.⁴³⁶

⁴³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. III, s. 6.

⁴³⁵ Debûsî ve Serâhsi'nin haberi dört kısım ayırmaların dikkate alındığında onların Îsâ b. Ebân'ın haberi taksiminden etkilendiklerini söylenebilir.

⁴³⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. III, s. 37.

Böylece Ebân, haberi Hz. Peygamber ve onun dışındaki haberler şeklinde bir ayrıma tabi tutmadan rasyonel ve soyut bir anlamda ele almıştır. Bu durum kelâmın, usûl-i fıkha etkisinin hicri ikinci asırdan itibaren başlamış olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Hanefî mezhebi içerisinde kendinden sonra gelen fıkıhçıların görüş ve düşüncelerini etkileyen ve sistematik usûlün ilk kurucu fakihlerinden kabul edilen el-Cessâs da eserinde hocası Îsâ b. Ebân'ın haberleri üç kısma ayırdığı bilgisini aktarır. Bu bilgiye göre birinci kısımda olan haberlerin doğruluğu ve içeriklerinin gerçekliği, tamamen bilinmektedir. İkinci kısımda olan haberler, nakledenlerinin yalanlarını ihata ettiği haberler, üçüncü kısımda olanlar ise yalan veya doğru olması imkân dâhilinde olan haberlerdir. Îsâ b. Ebân, birinci grupta olan haberleri, tevâtür yoluyla elde edildiğinden zorunlu ilmi gerektiren haberler olarak değerlendirir. Örneğin Mekke, Medine, Horasan gibi yerlerin varlığı, Hz. Muhammed'in daveti ve Kur'an'ın ona indirildiği, farz ibâdetler bu kapsamdadır. Cessâs haber/hadis konusunu fıkıh usûlcülerinin metodolojileri ile ele almış ve hadisçilerden farklı olarak haber lafzını kullanmıştır. Yine haberleri mütevâtir ve âhâd olmak üzere taksim etmekle birlikte bu haber türlerinin kabulünün gerekliliği, delilleri, bilgi ve amel yönünden değeri açısından değerlendirmelerde bulunmuş, haberin sıhhati ve kabul edilebilirliği ile kaynağa aidiyetin kesinliğinin aynı şey olmadığını belirtmiştir.⁴³⁷

Hanefî haber teorisinin temelleri, ekolün önde gelen isimlerinden Îsâ b. Ebân ve Cessâs tarafından atılmış olmakla birlikte bu teorisin sistematik hale getirilmesi Hanefî usûlünün kurucusu kabul edilen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî üçlüsü ile mümkün olmuştur. Onlar da selefleri gibi haberi metin ve senet eksenli olmak üzere iki açıdan tanımlamaya çalışmışlar, metin eksenli haberleri doğruluğu kesin olan haberler, yalan olduğu kesin olan haberler ve doğru veya yalan olduğunun bilinmesi muhtemel olan haberler şeklinde üçe ayırmışlar; senet

⁴³⁷ Apaydın, c. XIV, s. 358-359.

eksenli taksimde haberin mantiki tutarlılığının ve içeriğinin vâkıa ile mutabık olup olmamasına değil haberi verenin kim olduğuna bakmışlardır.⁴³⁸ Yine kelâmi bakışlarının bir ürünü olarak bu usûlcüler, doğruluğu kesin olduğu bilinen haberleri, doğruluğu zorunlu olarak bilinenler ile nazarî olarak bilinen kat'îler şeklinde iki kısımda incelemişlerdir. Onlara göre mütevâtir haber, iki zıddın birleşmesinin mümkün olmadığı ya da bir cismin aynı anda iki yerde olmasının câiz olmadığı gibi *a priori* olacak şekilde zihinde hazır bulunan şeyleri *ilm-i zarûrî* kılan haberdır. Âlemin yaratılmış olması, bir yaratıcının olması ya da peygamberlerin haberlerinin doğruluğu gibi aklî ve naklî istidlâl yolu ile ulaşılan bilgiler ise doğrulukları kat'î olmakla birlikte zorunluluk ifade etmemektedir.⁴³⁹

Yalan olduğu kesin olan haberler, konusunu zorunlu olarak veya zorunlu olmasa da kat'î olarak nefyeden haberlerdir. Bunlar yukarıda zikredilen mütevâtir haber gibi konusunun doğruluğunu zorunlu kılan haberlere ya da akla veya Kur'an ve icmâ gibi maddi bir delile aykırı olan haberlerdir.⁴⁴⁰ Doğru veya yalan olduğu bilinmeyip her iki seçeneğin de muhtemel olduğu haberler ise sıhhatine herhangi bir mâni olmayan haber-i vâhidlerdir.⁴⁴¹

Debûsî, metin eksenli haber taksiminde, peygamberlerin haberlerinin yalandan korunmuş olduğundan kesin doğruluk arz eden haberler olduğunu, bu haberlerin hükmünün doğruluğuna inanılması ve gereğince amel edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁴² O, yalan olduğu kesin olarak bilinen haberlere Firavun, Müseyleme, Zerdüş gibi ilâhlık ve peygamberlik

⁴³⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 61.

⁴³⁹ Bâkıllânî, *Temhîdî 'l-evâil*, s. 434; el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 546.

⁴⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. IV, s. 291-299.

⁴⁴¹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 549; Râzî, *el-Mahsûl*, c. IV, s. 351-443.

⁴⁴² Debûsî, *Takvîmu 'l-edille*, s. 205.

iddiasında bulunup bu iddialarını ispatlayamayan kimselerin haberlerini örnek gösterir. Bu konuda yapılması gereken, bu haberlerin yalan olduğuna inanılması ve onların reddedilmesidir.⁴⁴³

Hanefî fıkıh usûlcüsü Serahsî, aynı Cessâs gibi mütevâtirin bilgi değerinin üzerinde geniş bir şekilde durarak mütevâtirin değerini kabul etmeyenlerin iddialarını, felsefecilerin eşyanın varlığını inkâr etmelerine benzettiğini ifade eder. O, kişinin kendisinin doğumu, çocukluktan gençliğe geçmesini ve şu anda müşâhede ettiği gökyüzünün kendinden önce de aynı durumda olduğunu ızdırârî olarak haber yoluyla bildiğini belirterek mütevâtiri reddedenlerin iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Serahsî, mütevâtir haberin şer'î konularda yakîni ifade ettiğini “herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşüldüğü takdirde onu Allah ve Resûlü’ne arz edin”⁴⁴⁴ ayetindeki arzın peygamber sonrası nesil için ancak haberlere müracaat etmek olduğunu belirtmiştir.

Serahsî, mütevâtir haberin epistemolojik değerini ispatladıktan sonra bu bilginin müktesep bir bilgi değil, ızdırârî bir bilgi olduğunu yine iki delille ispat etmeye çalışır. Bunlardan ilkinde, iktisâbî bilginin ehil kişilerce elde edileceğini hâlbuki her bir kimsenin anne babasının kim olduğunu çocukken akıl yolu ile bilmesi gibi haber vasıtasıyla kesin olarak bilindiğini belirtir. İkincisi, kesbî olarak elde edilen bir bilginin iktisâp vasıtalarının ortadan kalkmasıyla bilginin de ortadan kalkmasının imkânı konusudur. Serahsî, mütevâtir bir yolla elde edilen bilgiyi, kesb yollarını terk etmekle defetmek imkânı olmadığını belirterek mütevâtir haber ile sabit olan bilginin kesbî değil, ızdırârî olduğunu ispatlamaya çalışır.

⁴⁴³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 205.

⁴⁴⁴ Nisa, 4/59.

Bir diğ er Hanef i fukah ası olan Pezdev i, “*us l*” isimli eserinde sünnet ve hadis malzemesinin büyük çoğunluğunun bize haber vasıtasıyla ulaştığını belirttikten sonra haberi ink ar eden kimselerin sefi ; kendini, dinini, dünyasını, anasını, babasını bilmeyen ve görüleni ink ar eden kimseler olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁵ Pezdev i de hadisçilerden farklı olarak haberin daha geniş bir anlamda ele alıp haberle hadis arasında um m-hus s farkı olduğunu, her hadisin haber olduğunu ancak her haberin hadis olmadığını belirtmiştir.⁴⁴⁶ Pezdev i, haberlerin Hz. Peygamber’den rivayet edilen rivayetlerin bize ulaştırılması açısından taksim edilmesi gerektiğini savunarak haberin m tev tir, meş ur ve    ad olamk üzere    l  klasik taksimini benimsemiştir. Bu duruma göre haber rivayetindeki ittisal kuşkuya yer vermiyorsa m tev tir, sureten bir kuşku taşıyor ancak içerik olarak taşımıyorsa meş ur hem sureten hem de içerik olarak bir kuşku içeriyorsa    ad haber adını almaktadır.⁴⁴⁷

Us lc ler, Hz. Peygamber’den nakledilen bir haberi onu doğrudan işitenler açısından bilgi kaynağı kabul etmişlerdir. Bizzat Peygamber’i dinlemeyenler içinse tev t ren nakledilmiş bir rivayetin, Res lullah’tan bizzat duyulmuş gibi olduğunda ittifak etmişlerdir.⁴⁴⁸ Hadisçilerden farklı olarak us lc ler, m tev tiri daha çok nesiller arası ortak bilginin kaynağı addederek bu nevi haberleri aktaranların Müslüman olup olmaması arasında bir fark g zetmemişlerdir. Pezdev i, farklı duygu ve huylara sahip insanların haberlerinde bir ittifakın olması durumunda bu haberin başkasından duyulmuş ya da uydurulmuş olması ihtimalinin olduğunu; haberi veren adil kimselerin farklı bölgelerden ve sayılamayacak kadar çok olmalarının, haberin uydurulmuş olması ihtimalini ortadan kaldırdığını, geriye ise yalnızca

⁴⁴⁵ Pezdev i, *Us l*, s. 150; Serahs i, *Us lu’s-Serahs i*, c. II, s. 285.

⁴⁴⁶ İbn Hacer, *Nuhbetu’l-fiker fi mustalahi ehlil’l-eser*, s. 81. Suy t i, *Tedribu’r-r v i*; Koçyiğit, s. 125.

⁴⁴⁷ Pezdev i, *Us l*, s.149.

⁴⁴⁸ H. Yunus Apaydın, “M tev tir”, *D  a*, c. 32, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.

haberinin başkasından duyulması ihtimalinin kaldığını belirtir. Böylece Pezdevî, böyle bir haber; tevâtür ve açıkça görülen haber konumunda olduğundan zarûrî ilim ifade eder diyerek bu türden bir haber hakkında yakîn hükmü verir.

Sonuç olarak her üç usûl bilgini de haberi, metin bağlamında taksim ederken şer‘î boyutla sınırlamadan, olabilecek her türden bilgiyi içine alacak rasyonel bir biçimde ele almayı amaçlamıştır.

Gazzâlî de haber kavramını hadis lafzı ile eş anlamlı kullanmayarak onu doğru veya yalanın dâhil olduğu söz⁴⁴⁹ şeklinde tarif etmiş, doğrudan olmasa da haber kelimesini merfû hadis anlamında kullanmıştır.⁴⁵⁰ Gazzâlî’ye göre Kur’an dâhil naklî delillerin mercii Resûlullah’dır. Diğer peygamberlerden gelen rivayetler ise ya talep ya da haberdur. Talep içerikli olanlar emir ve nehiyeler olup haberler ise geçmiş ümmetler ve ahiretle ilgili bilgilerdir.⁴⁵¹ Bundan dolayı haberden kasıt Hz. Peygamber’in sözleri, fiilleri ve takrirleridir.⁴⁵² Gazzâlî’nin “hadis” teriminden ziyade “haber” terimini tercih etmesi, dönemin Horasanlı fâkihlerinden etkilendiği şeklinde anlaşılabilir.⁴⁵³

Gazzâlî, Hz. Peygamber’in sözünün sonraki nesillere ancak haber vasıtasıyla ulaştığını ve bunun da yalnızca haber-i tevâtür ve âhâd yol ile geldiğini belirterek haberi iki kısımda

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, 251.

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, 247-250.

⁴⁵¹ Gazzâlî, *Mi'râcu's-salikîn*, Beyrut, 2011; *Mecbû'atü'r-resâil el-İmâm el-Gazzâlî*, s. 100.

⁴⁵² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c.II. s. 7.

⁴⁵³ Bkz: Ebû Amr Osmân b. Salâh Abdurrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddime İbn'us-Salâh*, *Mukaddime fi ulûmi'l-hadîs*, nşr. Âişe Abdurrahman, İstanbul ts., s. 194-195.

değerlendirmiştir.⁴⁵⁴ O,⁴⁵⁵ Peygamber ile meşhur şehirlerin varlığının bilinmesi gibi içinde kesinlikle şüphe barındırmayan haber olarak tanımladığı mütevâtir haberi ve “nübüvvet zamanına varıncaya kadar her asırda mevcut olan” olarak tanımladığı tevâtür yoluyla gelen dinî bilgileri inkâr eden kimselerin, kâfir olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî âhâd haberi inkâr eden kimsenin kâfir olmayacağını, icmâ ile oluşan haberi inkâr edenin durumunun ise ihtilafı olduğunu belirtir.⁴⁵⁶ Gazzâlî, tevâtür yoluyla gelen bilgilerin nazarî olduğunu ileri süren Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'yi eleştirerek nazarî bilginin hakkında kuşku arız olması mümkün olan bir bilgi olduğunu, dolayısıyla bu nazarî bilgi karşısında insanların nefsinde bir kuşku duyarak onu araştırma gereği duyduğunu, hâlbuki tevâtür yoluyla gelen bir bilginin araştırılmasına gerek olmadığını belirtir.⁴⁵⁷ Bütün bunlarla beraber Gazzâlî, Ka'bî'nin nazarî bilgidir maksadının karinelere muttali olabilmek adına araştırmak ve düşünmekse, bunda herhangi bir sakınca olmadığını da ifade eder. Yine karinelere muttali olduktan sonra zorunlu bilginin herhangi bir araştırmaya gerek olmadan da meydana geleceğini belirterek Ka'bî ile olan ihtilafının lafzî olduğunu belirtir.⁴⁵⁸

İslâm düşünce tarihinde kelâmî görüşleriyle öne çıkan Mu'tezile'nin kelâm eserleri yanında usûl eserlerine dair ciddi çalışma yapılmaması, ekolün bir fıkıh doktrini olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Araştırmamızın geri kalanında, Mu'tezile mezhebinin en

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 246; *el-Menhûl*, s. 111

⁴⁵⁵ Gazzâlî, *Faysala 'l-tefrika beynel 'l-İslâm vez 'z-zındıka*, Beyrut, 2011, *Mecmûatü'r-resâil el-İmam el- Gazzâlî*, s. 91.

⁴⁵⁶ Gazzâlî, *Faysal*, s. 89-91; *Mi'râcu's-sâlikîn*, s. 100.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 158; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 101.

⁴⁵⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 158.

güçlü usûlcülerinden kabul edilen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kaleme aldığı *el-Mu'temed* adlı eserde, haber teorisi bağlamında bu sorunun cevabı aranacaktır.

C. el-Mu'temed Bağlamında Kelam ve Fıkıh Usûlü İlimlerinde Haber

1. Haberin Tanımı

el-Basrî, haber konusuna genel olarak haber ve onun kısımlarını ele alarak giriş yapmış ve haberi farklı açıklamalarla tanımlamıştır. Haberin özel bir söz için kullanıldığını belirten el-Basrî,⁴⁵⁹ haber için “haberin nefy veya ispat cihetinden bir durum hakkında karar verilmesini sağlayan söz” tanımını yapmıştır. el-Basrî, hadisçilerden farklı bir yaklaşım sergileyerek haberin bilgi değerini muhbirinden ziyade haberin kendisine bağlamış, bir haberin doğruluğunu muhbirinin zannı veya inancına göre değil haberin gerçekliğiyle ilgili olduğunu savunmuştur.⁴⁶⁰ el-Basrî'nin tanımında geçen haberin temel özelliği, bir durum hakkında olumlu ya da olumsuz diğer bir ifade ile doğru ya da yanlış şeklinde karar bildirmesidir. el-Basrî yaptığı tanımda doğruluk ve yalana önem atfederek ‘doğru ve yalan ihtimali olan söz’ ifadesinde geçen doğrunun, vâkıya mutabık olanı haber vermek anlamında kullanıldığını yalanın da vâkıya mutabık olmayan şeyi haber vermek olarak anlaşıldığının altını çizmektedir. el-Basrî, emir ve nehyin herhangi bir bilgi ifade etmediğini savunanlara karşı, bir şeyin haber sayılabilmesi için belirli bir sîga, irade ve kastı taşıması gerektiğini belirterek kast ve irade olması halinde emir ve nehyin de haber kapsamında olabileceğini savunmuştur.⁴⁶¹

el-Basrî, dilcilerin “Kendisine doğru veya yalan dâhil olan kelâmdır.” şeklindeki sözlük tanımına itiraz ederek “Muhammed ve Müseyleme sâdıktırlar sözü, haber midir?” şeklindeki

⁴⁵⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 542.

⁴⁶⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 543-46; Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 106.

⁴⁶¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 543-545; Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 106-107.

biri doğru diğeri yalan olan iki önermeye aynı yargının atfedildiği bir probleme dikkatleri çekmiş ve bu soru karşısında seleflerinin cevaplarını sırasıyla zikrettikten sonra kendi mantikî delillerini sunmuştur.⁴⁶²

Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), mezkûr problem için, bu söz diğerin sıdkı (doğruluğu) halinde ikisinden birinin sâdık olduğunu ifade eder demektedir. el-Basrî, bunun “İki kişiden birinin, diğerin sıdkı halinde sâdık olacağını” söylemek gibi olduğunu ifade etmiş ve eğer Ebû Ali el-Cübbâî’nin kastı buysa böyle bir sözün yalan olacağını ifade etmiştir. Aynı şekilde “İkisi de sâdıktır” demesi durumunda da bu haber cümlesi yine yalan olmuş olur. Bu kelâm, bu kişilerden herhangi birinin doğruluğunun, diğerin sıdkı halinde gerçekleşeceğini ya da aralarında bir öncelik sırası bulunduğunu haber vermemektedir. el-Basrî bu durumda, bahsi geçen haber cümlesinin anlamının bu olmadığını ifade eder.

Ebû Haşim el-Cübbâî, bu kelâmın iki müstakil haber yerine geçtiğini biri nebînin doğruluğunun haberi diğeri Müseyleme’nin sıdkının haberi olduğunu belirtir bu soruyu birbirinden ayrı iki haberin bütünü hakkında “İkisi doğrudur veya yalandır demek câiz değildir” şeklinde cevaplar. Ayrıca ona göre, bu cümle yalnızca iki şahıs için bir hüküm ifade etmesi yönüyle iki haber konumundadır. Bu da haberin doğru veya yalan olma vasfına engel değildir. O, her şey kadîmdir (ezelî) sözünün yalan olduğunu bununla birlikte bu sözün birçok şey için doğru bir hüküm ifade ettiğini belirtir. Bu konuda Kâdî de, Ebû Hâşim’le aynı görüştedir.⁴⁶³

Kâdî Abdülcebâr bu soruya; “Haber kendisine doğru ve yalan dâhil olandır sözünden maksadımız; haberi söyleyen kişiye ‘doğru söyledin’ veya ‘yalan söyledin’ dendiğinde lügât

⁴⁶² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 543-545; Hansu, *Mu‘tezile ve Hadis*, 52.

⁴⁶³ Kâdî, *el-Muğnî*, c. 15, s. 320; el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. 2, s. 542.

bakımından bir sakınca ortaya çıkmayan kelâmdır. Bu söz de haber formuna uygundur ve haber tanımının kapsamına girmektedir.” şeklinde cevap vermiştir.

Ebû Abdullah (ö. 369/979-80)⁴⁶⁴ bu sözün yalan (*kizb*) olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre bu, hakikatin aksi olan bir şeyi haber vermektir. Burada sıdk sıfatı her ikisine de izâfe edilmiştir. Hâlbuki doğruluk ikisine birden nisbet edilemez. Bu, bir kişinin “Tüm insanlar karadır.” demesi gibidir ki bu söz yalandır. Zira siyahlık vasfı tüm insanlığa izâfe edilemez.

el-Basrî, haber “Yalan ve doğrunun dâhil olduğu söz.”, doğru “Bir şeyi olduğu hal üzere haber vermek”, yalan da “Bir şeyin bulunduğu halin aksine haber vermektir.” şeklinde tarif edilirse, meçhulün meçhul ile tanımlanmış olacağı yani tanımın içerisinde tanımın unsurlarının yer aldığı hakkında bir itiraz gelebileceğini belirtmiş, Kâdî Abdülcebbâr, el-Basrî’nin bu itirazına “Biz haberi biliyoruz, bizim haberi tanımlamaktaki maksadımız onu belirlemek değil, onu haber olmayan şeylerden ayırmaktır.”⁴⁶⁵ şeklinde cevap vermiştir.

Kâdî, bu tanımın meçhulü meçhul ile tanımlamak olmadığını ve bu şekilde bir iddianın da doğru olmadığını belirtir. Zira o, tanımdan maksat temyiz (ayrıştırma) ise haberin temyizinin (*hadd-i temyîz*) bu tanımla yapıldığını ve haberi kizb ve sıdk diye tafsil ettiklerini, yine aynı zamanda sıdkı ve kizbi de haber ile temyiz ettiklerini ve böylece her birini diğeriyle açıkladıklarını belirtir.

el-Basrî haberin, haber olmakla temyiz edildiğini belirterek bu bakış açısı doğru olduğu takdirde haber haberdır demekle yetinmek gerektiğini ve bu konuda sözün uzatılmasına gerek olmadığını belirtir. el-Basrî, “Eğer haberi tarif edip mefhûmunu da kavradıysak onun haddini (tanımını) bize kim soracak?” sorusuna, haberi tanımakla ma’rûf ve ma’kûl olanı haber veren

⁴⁶⁴ Ebû Abdullah Kerhî’nin öğrencisi olup amelde Hanefî mezhebindedir.

⁴⁶⁵ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 74.

bir ibare getirmek istediğini, şayet bu ibarenin getirilmemesi halinde haberin tanımlanmamış olacağını belirtir. Aynı şekilde haberin anlamının tümünün kavranıldığı düşünülürken mümeyyez (ayırt edilebilen) olacağı ve bu durumda tanımlanmaya (*had*) ihtiyaç duyulmayacağını ifade eder.

el-Basrî, meçhulün meçhûl ile tanımlanması şeklindeki itiraza verilen “Bizim, ‘haber kendisine doğru ve yalan dâhil olan sözdür’ demekten maksadımız, sözü söyleyen kişiye ‘doğru söyledin’ veya ‘yalan söyledin’ dendiğinde dilcilerin bunda bir sakınca bulmadığı durumlardır. Sakıncalı olup olmaması sözün doğru veya yalan oluşunun bilinmesine bağlı değildir. Bu hususta lügâta müracaat edilir. Yani bu durumda meçhul meçhulle tanımlanmış değil ma’rûfla tanımlanmış oluyor.” cevabını da yanlış bulduğunu ifade eder. Zira ona göre dilcilerin, sîgayı tarif ettikten ve onu, konuşan kişiye “doğru söyledin” veya “yalan söyledin” demenin doğru olmayacağı durumlardan ayırdıktan sonra, konuşan kişiye صدقت (doğru söyledin) veya كذبت (yalan söyledin) demenin sakıncalı olmadığını bildirdiklerini söylemiştir. İşte haber bu sîgayı mahsus olan sözdür. Bu durumda haberin tanımının da “bu sîga ile bildirilen şey” olması gerekir.

el-Basrî, tüm bu haber tanımlarını aktardıktan sonra kendisinin en doğru bulduğu tanımı, “Haber, kendi başına herhangi bir işin başka bir işe olumlu veya olumsuz olarak nisbetini ifade eden sözdür.”⁴⁶⁶ şeklinde tanımlar. Zira emrin vücûp ifade etmesi kendi başına değil bir vasıta iledir. Emir sîgasının kendi başına ifade ettiği şey yalnızca kat’îyyet ile fiile davettir. Fiilin vücûb ifade etmesi bunun akabinde gerçekleşen bir şeydir ve bu emrin akıl sahibi bir kişiden sadır olmasına bağlıdır. Aynı şekilde nehyin fiilin kubhuna (çirkinlik) delâlet etmesi de bu

⁴⁶⁶ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 544; a.mlf., *Ziyâdâtü’l-Mu‘temed*, c. II, s. 1024.

şekildedir. Bir kişinin ‘bu fiil vâciptir’ ya da ‘kabihtir’ sözü, fiilin kubh ve vüçûb ile ilişkilendirilmesini ifade eder.⁴⁶⁷

Haberin kısımlarını bu şekilde kapsayıcı olarak tanımlayan İslâm bilginleri, haberin içeriğinden yola çıkarak haberin içerdiği sözün doğruluğunu ve yanlışlığını dikkate almışlardır. Herhangi bir söz için haber veren kimsenin bulunması durumundan hareketle de “Kendisi için haber verenin gerekli olduğu söz.”⁴⁶⁸ şeklinde tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlara göre haber vereni olmayan bir söze, haber denmez.

Usûlcüler, haberi “vasf” olarak tanımlamışlar⁴⁶⁹ bu tanımın muttarid⁴⁷⁰ ve mün‘akis⁴⁷¹ olan doğru bir tanım olduğunu kabul etmişlerdir. Haberi “doğruluk veya yalanla tavsif edilen (nitelendirilen) şey” olarak tanımlayan Cüveynî de benzer bir yaklaşımda bulunmuştur. Cüveynî, böyle bir tanımın haberi kendi dışındaki sözlerden ve aynı zamanda sözün kısımlarından ayırdığını belirtir. Çünkü ona göre emir, nehiy, özlem duyma, hasret çekme (*telehhüf*) ve haber talep etme gibi şeylerin hiçbirisi doğruluk ve yalanla nitelendirilmez.⁴⁷²

Aslında farklı gibi görünen bu tanımların ortak olan yönleri haberi bir tek haber değil de cins olarak kabul etmeleri ve dolayısıyla haberin bir söz olduğunu ve bu sözün

⁴⁶⁷ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s.75.

⁴⁶⁸ Eş‘arî, *el-Makālât*, c. II, s. 132.

⁴⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 123-124.

⁴⁷⁰ Köken olarak "tard" sözcüğünden gelen “ittirad” kelimesini Mantıkçılar, tanımlama var olduğu sürece tanımlananın var olduğu anlamında kullanmışlardır.

⁴⁷¹ Tard sözcüğünün mukabili olan ve köken olarak "aks"ten gelen “in‘ikâs” kelimesini ise tanımlama olmadığı sürece tanımlananın olmayacağı anlamında kullanılmıştır.

⁴⁷² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 411.

yalanlanabilme ve doğrulanabilme imkânının olduğunu belirtmeleridir.⁴⁷³ Dolayısıyla doğrulanamayan veya yalanlanamayan sözler haber olarak nitelendirilemezler. Bu sebeple *emir*, *nehiy*, *istifhâm*, *esef*, *temennî* ve *istirham* tarzında sözler haber olarak nitelendirilmeyip doğrulanabilme ve yalanlanabilme imkânı olan *ispat*, *nefiy*, *medh*, *zem* ve *taaccüp* gibi sözler haber olarak nitelendirilebilmektedir.⁴⁷⁴

Eş‘arî kelamcı Bâkılânî de haberi “Kendisine doğru veya yalanın dâhil olabileceği kelâmdır.” şeklinde tarif etmiştir. Zira kendisine yalan ya da doğrunun dâhil olması mümkün olan kelâm haberdır. Bu mümkün olmadığı takdirde kelâm, haber olmaktan çıkar. İşte bu, haberi haber olmayan kelâmlardan ve diğer rivayetlerden ayıran bir özelliktir.⁴⁷⁵

Cüveynî, haberlerin kelâm çeşitlerinden biri olduğunu ifade etmiş ve Bâkılânî gibi haberin kendisine doğru veya yalanın dâhil olabileceğini söylemiştir. Ona göre haber, emir ve nehiy gibi diğer kelâm çeşitlerinden ayrılır. Cüveynî haberi tanımlarken çeşitlendirme metodunu kullanarak ‘و’ lafzı ile doğru ve yalanı peş peşe getirmiştir. Çünkü bu, ikisini beraber zikretmekten daha iyidir. Zira haberi tanımlarken kendisine doğru ve yalanın dâhil olduğu kelâmdır diyen kişi, bir haberde hem doğrunun hem de yalanın bir arada bulunabileceğini düşündürmüş olur. Ancak bunu yapmayıp çeşitlendirme yöntemi kullandığında bu duruma düşmemiş olur. Tanımlama sanatının gerektirdiği şey; en belîğ olan lafızları kullanmak, yanlış şeyler düşündürecek kelimeler seçmekten uzak durmak ve en kolay anlaşılacak şekilde ifade

⁴⁷³ Cüveynî, *el-İrşâd*, c. I, s. 565.

⁴⁷⁴ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 132.

⁴⁷⁵ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 379.

etmektir. Ancak tek bir haber için değil de haber cinsini tanımlamak için atıf harfi kullanılabilir. Çünkü haberler için yalan da doğru da söz konusudur.⁴⁷⁶

Cüveynî haberlerin, şerîatın temellerinin en önemlisi olduğunu ve tüm dinlerde sözün büyük çoğunluğunun ve insanların davranışlarının kaynağının haberlere dayandığını belirtmiştir. Yukarıda zikredilen çeşitlendirme metodu ile ilişkili olarak yine Cüveynî, dilciler ve usulcülerin çoğunun haberi belirtilen anlamda kullandıkları halde bu manayı ihlâl ettiğini ve “Haber, kendisine doğru ve yalanın dâhil olduğudur.” şeklinde problemlili bir tanım yaptıklarını hatırlatır. Zira bu tarifi zâhirî, her haberde doğru ve yalan olmak üzere iki vasfın bir arada bulunmasını gerektirir. Ona göre bu imkânsızdır. Eğer bir haber doğru ise, bu durumda onun yalan olması düşünülemez. Aksi de böyledir. Bu da gösteriyor ki Allah’ın varlığı ve birliği hakkındaki haberin yalan olması câiz olmadığı gibi aynı şekilde Allah’ın ortağı bulunduğuna dair verilen haberin de doğru olması câiz değildir. Ayrıca zarûrî olarak veya delil ile sabit olan bilgilerin yalan olması da câiz değildir.

Cüveynî “Haber neden haberdir?” diye sorulacak soruya bu durumun diğer cinslerin vasıflarında olduğu gibi açıklanabilecek bir şey olmadığını, bu durumda “İlim neden ilimdir?” “Siyah neden siyahtır?” denilemeyeceğini belirtmiştir. Haber kendisinden dolayı -kendi başına- “لنفسه” haberdir. Haberin kendisi, onun illeti değil ta kendisidir. Yine Cüveynî’ye göre, haber kısımlarının tamamı doğru ya da yalandır. Gerçeğin aksine verilen her haber yalandır. İki kısımdan birine dâhil olmayan bir haber tasavvur edilemez. Bu, kanıtı ihtiyaç duymayan ve şüpheyi mahal vermeyen bir taksimdir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, s. 564-565.

⁴⁷⁷ Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli’l-fikh*, c. II, s. 275-278.

Cessâs ise haberin gerçek anlamda kullanılmasının zorunluluğunu belirtmiştir. Zira dilde asıl olan, bir şeyin hakikî manada kullanılmasıdır. Mecâz ise işaret ve delâletin bulunmasıyla birlikte sözün hakikî manasından uzaklaşmasına sebep olur.⁴⁷⁸

Kâdî Abdülcebbâr da haberin, temel anlamında kullanıldığında “özel bir kelâm” manasına geldiğini belirttikten sonra kelâmın anlamını çağrıştıran herhangi bir kullanımın mecâzi olduğunu belirtir. Ancak bu durumda o, harici bir işaret veya delâletin varlığını gerekli görür.⁴⁷⁹

Âmidî haberi, “kendisine doğru ve yalanın dâhil olduğu” olarak tanımlayanları eleştirmiş ve onların “Burada tanımlanan şey tür olarak haberdır -haber cinsi- ve tıpkı siyah ve beyazın renk cinsi kapsamına dâhil olduğu gibi doğru ve yalanın da haber türü kapsamına girmesi mümkündür.” şeklindeki cevaba itiraz etmiştir. Ona göre bu tanımlama şekli doğru değildir. Zira haber cinsi için bile olsa yapılan tanımın, ayrı ayrı her bir haberde mevcut olması gerekir. Ancak ona göre verilen bu cevapta haberin, haber tanımına uygun olmadan mevcut olduğu sonucu çıkar ki bu da imkânsızdır.⁴⁸⁰

el-Basrî’ye göre haber, özel bir söz için vaz‘ edilmiş bir kelimedir. İşaret veya delâlete hakiki anlamı ile haber denmez. Zira bir kişi muhbir ve haberin fâili şeklinde vasıflandırıldığında bunu duyan kişinin aklına sadece o kişinin özel bir sîga (kip) ile konuştuğu (mütekellim) düşüncesi gelir.

⁴⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, c. I, s. 46.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. 15, s. 317.

⁴⁸⁰ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, c. II, s. 8.

el-Basrî, haber sîgasının başka bir anlam ifade edecek şekilde kullanılma şartının irade ve maksatlar olduğunu belirtir.⁴⁸¹ Çünkü bazen karşımıza bir haber sîgası çıkar ancak bu, haber değil emirdir. Ancak haberin haber sîgası formunda getirilmesi için irade ve maksatlar şart değildir.⁴⁸² Kâdî Abdülcebbâr, usûlcülerin lafızlardaki umûm ve husûsu, irade üzerine temellendirdiğini dile getirerek onların tek bir lafız sîgasını, bazen umûm bazen de husûs için kullandığını, bu durumun da ancak farklı irade ve amaçlarla mümkün olduğunu belirtir. Buna göre usûlcüler, bazen lafız sîgasının kuşattığı bütün fertleri kast ederek âm; bazen de bir kısmını kast ederek tahsis yoluna gitmişlerdir.⁴⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, el-Basrî'nin haberde şart olarak öne sürdüğü “amac”ın haberde değil de haberin bileşenlerinden olan kelâmda bulunması gereken bir özellik olduğunu belirtir.⁴⁸⁴

Görüldüğü gibi ilk dönemde, kelâmcı ve usûlcü kimliğiyle tanınan bilginler özellikle müteahhirûn hadisçilerden farklı olarak haberin epistemolojik yönüne ağırlık vermişlerdir. Zira hadisçiler, epistemolojik bir mahiyetten uzak bir şekilde haberi “hadis”le eş anlamlı olarak ya da Hz. Peygamber’in dışındaki sahâbe ve tâbiüne ait sözler için kullanmışlardır.⁴⁸⁵ Bu

⁴⁸¹ el-Basrî, burada Mu‘tezili olduğunu ispatlarcasına iradeye açıkça vurgu yapmaktadır. Zira Mu‘tezili anlayışta kelâm iradenin formudur. el-Basrî burada irade ve ğaraza vurgu yaparak manayı sığaya değil ğaraza bağlar.

⁴⁸² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s.73. Çünkü biz dilin kiplerini hazır buluruz. Zira o üretilmiştir. İçindeki iradeyi değiştiririz. İrade kipleri belirlemede değil kiplerin kullanımında irade var.

⁴⁸³ Kâdî, *el-Muğnî*, c. 15, s. 321; c. 17, s. 33, 43. Ayrıca bkz: Şâfiî, *er-Risâle*, s. 74; Nizâmuddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfiî, *Usûlu’ş-Şâfiî*, Dâru’l-kütübi’l-Arabî, Beyrût, tsiz, s. 116; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsi el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-âfâki’l-cedîde, Beyrût, tsiz, c. I, s. 42, 96, c. 3, s. 41, 97.

⁴⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. 14, s. 58; c. 8, s. 224.

⁴⁸⁵ Bkz: İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, (*Mukaddime*), Mektebetü’l-Fârâbî, 1. Baskı, 1984, s. 46, 62, 109, 170, 216, 267; Abdulazîm b. Abdî’l-Kaviyy b. Abdillâh Zekiyyuddîn el-Münzirî, *Cevâbu’l-hâfiz el-Münzirî an es’iletin fî’l-*

bağlamda İbni Hacer el-Askalânî örnek gösterilebilir. O, haberi tanımlarken şu sözlere yer vermiştir: “Haber, bu sanatın (hadis usûlü) âlimleri nezdinde hadis ile eş anlamlıdır. Hz. Peygamber’den vârid olan şeyler için hadis, başkalarından vârid olan şeyler için ise haber kelimesinin kullanımı da mevcuttur. Bu iki kelime arasında ‘mutlak umûm-husûs’ ilişkisi olduğu da söylenmektedir.”⁴⁸⁶

Haberin tanımını ve ihtiva etmesi gereken şartları zikrettikten sonra şimdi de haberin taksimi konusuna geçelim.

2. Nitelik Açısından Haberin Kısımları

Haber kavramı farklı ilmî disiplinlerce çeşitli şekillerde tanımlanıp tasnif edilmiştir. Bununla beraber kelâmcı ve usûlcüler haberi ifade ettiği bilgi değeri, şöhreti ve râvi sayısı açısından ayrıntılı olarak incelemeye tabi tutmuşlar, haberi ve haber vereni daha çok nitelik ve sayısı bakımından tasnif etmişlerdir. Kelâmcılar kendileri böyle ifade etmeseler de⁴⁸⁷ haberi; metin eksenli yaklaşımlar ve senet eksenli yaklaşımlar olmak üzere iki kategoride incelenmişlerdir.

cerhi ve t-ta’dîl, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü’l-matbûati’l-İslâmiyye, Haleb, s. 71; Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *İhtisâru ulûmî’l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, tsiz, s. 46, 80, 144, 148; Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ mukaddimeti’bni’s-Salâh*, thk. Zeynu’l-Âbidîn b. Muhammed, *Advâu’s-selef*, Riyâd 1998, s. 113, 114, 257, 258...

⁴⁸⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar fî tevhîzi nuhbetü’l-fiker*, thk. Nureddîn Itır, s. 41.

⁴⁸⁷ Bkz Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 433-436; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 347; el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s.77; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 521; Seyfuddîn Ebi’l-Hasan Ali b. Ebi Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, s. 256.

a. Metin Eksenli Yaklaşımlar

Bu yaklaşımda haberler, doğru olup olmamaları kriterine göre⁴⁸⁸ üç kısma ayrılmıştır:

1. Doğruluğu kesin olarak bilinen haberler
2. Yanlışlığı kesin olarak bilinen haberler
3. Doğruluğu veya yanlışlığı kesin olarak bilinemeyen haberler⁴⁸⁹

2.1. Doğru Olduğu Bilinen Haberler

“Vâkıya mutabık olan”,⁴⁹⁰ “Hakikatine dair bilgi olduğunda bir durumu olduğu gibi haber vermek”,⁴⁹¹ “Haberi iletenin haber verdiği şekliyle gerçekleşen haber”⁴⁹² gibi ifadelerle tanımlanmıştır. Bu tür haberler ya zorunlu bilginin ya da kat’î bir delilin, doğruluğuna delâlet ettiği haberler olarak iki kategoride değerlendirilmiştir.

a. Doğruluğu Zorunlu Olarak Bilinenler: Bu türden haberler duyular vasıtasıyla zorunlu olarak bilinirler ve ister kâfir olsun ister mü’min, ister az ister çok olsun herkes için aynı kesinlik ve gerçekliği ifade ederler. Mütevâtirât türünden yaygın bilgiler, haberler ile iki zıddın birleşmesinin ve bir cismin aynı anda bir mekânda bulunmasının imkânsızlığı gibi apriori

⁴⁸⁸ Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Dîn Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 1, s. 159-170.

⁴⁸⁹ Eş’arî, *Makâlât’ül-İslâmiyyîn*, s.444. vd.; Bağdâdî, *Usul'd-d-Dîn*, Beyrut, 1981, s.13; Râzî, *el-Mahsûl*, c. II, s. 98; Âmidî, *el-ihkâm fi usuli'l-ahkâm*, thk. Seyyid Cemîlî, Beyrut 1983, c. II, s. 12 vd.

⁴⁹⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 32.

⁴⁹¹ Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 444.

⁴⁹² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 13.

doğrular; açlık, susuzluk, mutluluk türünden müşâhede edilen bilgiler, duyusal gerçekler ve bırakılan ağırlığın yere düşmesi gibi tümevarımsal bilgiler bu türden haberlerdir.⁴⁹³

b. Doğruluğu İstidlâlî Olarak Bilinenler: Zihinsel bir gayret ve akıl yürütme sonucu elde edilerek doğruluğu kat'î olup zorunluluk ifade etmeyen bilgileri barındıran haber türüdür. Dolayısıyla bu haberler şüpheyeye açık olan bilgilerdir.⁴⁹⁴ Vahiy ve Hz. Peygamber'in haberi bu türdendir. Zira vahyin doğruluğu akıl ile değil dış dünya ve gerçeğe uygun oluşu istidlâl yoluyla anlaşılır. Hz. Peygamber'in haberi de mûcize yoluyla istidlâlî olarak bilinen kat'î haber türündendir.⁴⁹⁵ Mûcize ile ispatlanan peygamber haberi mûcizeye şahit olmayanlar için mütevâtir haber türünden bir bilgiyle kişiye ulaştığında da kat'îlik ifade eder.⁴⁹⁶

2.2. Yalan Olduğu Bilinen Haberler

“İster bilerek ister bilmeden bir şeyin hakikatının zıddına haber vermek”, “Bilmeden bir şeyin doğruluğunun aksine haber vermek”⁴⁹⁷ “Haberi iletenin haber verdiği şekliyle gerçekleşmeyen haberdur.”⁴⁹⁸ gibi birbirine benzer ifadelerle tanımlanan yalan haber, ister zorunlu ister vicdanî ister bedîhî olsun konusunun varlığını sürekli nefyeden haber olup⁴⁹⁹ zarûrî bilginin ya da nazârî bilginin yalan/yanlış olduğuna delâlet ettiği haber türüdür. Dolayısıyla bu tür haberler aklî ilkelere, duyulara ve mütevâtir haberlere açıkça aykırı olduğu

⁴⁹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 50-51.

⁴⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 344.

⁴⁹⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 55.

⁴⁹⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd- Dîn*, s. 176, 202-203; *el-Fark*, s. 256; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 55.

⁴⁹⁷ Bu tanımlar için bkz: Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 444.

⁴⁹⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.13.

⁴⁹⁹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 59.

gibi Kur'an ve mütevâtir sünnet gibi te'vile imkân tanımayan kesin nasslara da aykırıdır. Ayrıca ister şer'î olsun ister gayri şer'î olsun gizlenmesi imkânsız olan bir habere aykırı olan haberler de yalan haber kategorisinde değerlendirilmiştir.⁵⁰⁰

2.3. Doğru veya Yalan Olduğu Bilinmeyen Haberler

Bu türden haberler değişik şekillerde isimlendirilerek⁵⁰¹ genellikle “fıkıh usûlü” ile ilgili mevzûlarda değerlendirilmiştir.⁵⁰² Doğru veya yanlışlığı kesin olmayan haberlerin tanımlarında öne çıkan şey, haberin gerçeklerle örtüşüp örtüşmediğidir. Tevâtürün şartlarını taşımayan bu tarz haberlerin gerçekliklerinin tespitinde haberden ziyade diğer bilgi kaynaklarından olan akıl ve duyular temel belirleyici olmuştur. Bir haberin gerçeklere uygunluğu, bizzat duyularla algılanarak ya da akıl vasıtasıyla o haberin kesin doğru olduğunun tespit edilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla haberin vâkıya mutabık olup olmaması yani haberin gerçekliği, diğer bilgi vasıtalarıyla temellendirilmektedir.

Bâkılânî, doğruluğu ve yalan olduğu bilinmeyen haberleri, mevcut olması aklen mümkün olan ve kendisine yönelik teabbüdün (mükellef tutulma) vârid olmuş olması câiz olan birtakım şeyler hakkında verilen haberler olarak değerlendirir. Falanca kişinin beldesine yağmur yağdığını veya reislerinin öldüğünü haber vermek gibi doğru ya da yalan olması mümkün olan haberlerdir. Bu gibi haberler, hakkında delil bulunup bulunmamasına göre değişiklik arz eder. Doğru olduğuna dair delil varsa haberin doğruluğu kesinleşmiş olur. Yalan

⁵⁰⁰ Ebu Ya'la, Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Bağdâdî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, Yayınları, Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mubârakî, III. bsk., Riyad, 1414/1993, c. III, s. 853.

⁵⁰¹ Mütevassıt, Mütevakkıf vs. farklı isimlendirmelerle ilgili örnekler için krş. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.12 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, c. II, s. 153-169; Amidî, *el-İhkâm fî usûlü'l-ahkâm*, c. II, s. 12. vd.

⁵⁰² Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *AÜİFD*, XLVIII/II, 2007.

olduğuna dair delil varsa, haberin batıl olduğu nakledenin de yalancı olduğu kesinleşmiş olur. Haberin doğru ya da yalan olduğuna dair delil yoksa vakfedilir (amel edilmez).⁵⁰³

Bâkılânî haberi klasik haber taksiminden farklı bir şekilde taksim ederek iki kategoride incelemiştir:

1. Zorunlu (vâcip) bir şey hakkında verilen haber: İspatı, zorunluluklar ve duyular ile sabit olan ya da hakkında deliller bulunan şeyler hususunda verilen her haber bu kısımdandır. Duyularımızla algıladığımız ve müşâhede ettiğimiz şeyleri haber vermek gibi. Aynı şekilde iki zıddın bir arada bulunmasının veya bir cismin aynı anda iki yerde mevcut olmasının imkânsız oluşunu haber vermek de buna örnektir. Bu gibi haberlerin yanlışlığı, aklın gerektirmiş olduğu zarûret ile bilinir. İstidlâl veya nazar yoluyla sıhhatine dair ilim (bilgi) meydana gelen şeyler de yine bu kısma dâhildir. Mümin, kâfir, adil, fasık cemaat ya da tek kişi tarafından haber verilmiş olsun, bu haberlerin tümü doğrudur. Çünkü haberin içeriği ve sıhhati (doğruluğu) sabittir.

2. İmkânsız ve yasak olan bir şey hakkında verilen haberler: Bunlar; zarûretler, duyular ve âdetler gereğince ya da hakkında deliller bulunması sebebiyle imkânsız olduğu bilinen şeylere dair haberlerdir. Gördüğümüz bir şeyin mevcut olmadığını veya günümüzde ölülerin dirildiğini haber vermek gibi. Bunlar; zarûret, akıl, âdet ve duyularımız gereğince batıl ve imkânsız olduğu bilinen şeylerdir. Dolayısıyla bu haberler yalandır. Çünkü haberin batıl olduğuna ve gerçeği yansıtmadığına dair ilim sabittir. Allah'tan, peygamberden, peygamberin yalan söylemeyeceğini haber verdiği bir kişiden ve hakkında tevâtür sabit olan bir kavimden bu tür haberlerin gelmesi mümkün değildir.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 379-381.

⁵⁰⁴ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 379-380.

Cüveynî de haberin kısımları hususunda Bâkılânî ile benzer ifadeler kullanmıştır. Ona göre haberin taksimatı şu şekildedir:

- a. Zarûrî olarak bilinen şeyleri haber vermek gibi doğruluğu kesin olarak bilinenler: Verilen haberin içeriğinin (muhberin); zaruret ile ya da kesin bir delil ile kat'î olarak bilinen (malum) bir şeye muvafık (uygun) olduğu haberlerdir. Verilen haberin maluma muvafık olması durumunda, nazar yoluyla bilinen bir şeyi haber vermek de buna dâhildir.
- b. Yalan olduğu kesin olarak bilinenler: Verilen haberin, nazarî veya zarûrî olarak bilinen şeye muhalif olduğu haberlerdir. Hâdis olduğuna dair kesin deliller mevcut olmasına rağmen âlemin ezeli olduğunu haber vermek gibi.
- c. Doğru ya da yalan oluşu hususunda tereddüt edilenler: İspatın ya da reddin imkânsız olmadığı, mümkün (câiz) olan şeylere dair verilen haberlerdir.⁵⁰⁵

Cessâs bu hususta diğerleri gibi üçlü bir taksimat zikretmemiştir. Onun eserinde bu başlık altında farklı bakış açılarına da yer verilmiştir. Cessâs haberler konusunda ihtilaf bulunduğunu ifade ettikten sonra bir grubun haberlerin tamamını ve haberlerle ilmin gerçekleşmesini inkâr ettiğini söylemiştir. Yahudilerin hakkında ihtilaf bulunan tüm haberleri inkâr edip, ihtilaf bulunmayan haberleri kabul ettiğini ifade etmiştir. Bir grup ise yalnızca muhbirin masum olması şartıyla haberlerin sıhhatinin bilinebileceğini söylemiştir. Bazılarına göre haberin sahîh olmasının şartı; muhbirlerin adil, evliyâullah olmaları ve rivayetlerde değişiklik yapmaları câiz olmayan kişiler olmalarıdır.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 411. 412.

⁵⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l usûl*, c. III, s. 31.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi haberin kısımları Cessâs tarafından üç madde halinde ele alınmamıştır. Fakat Cessâs eserinde, Îsâ bin Ebân'ın “*Er Reddû ala Bişr el-Merisi*” kitabında yapmış olduğu haber taksimatına yer vermiştir. Söz konusu kitapta haber şu üç madde ile açıklanmıştır:

- a. Muhbirin hakikatının ve haberin sıhhatinin kesin olarak bilindiği haberler: Söz konusu habere dair aralarında bir ittifak ve anlaşmanın mümkün olamayacağı şekilde tevâtür yoluyla aktarılan haberlerdir. Dünyada Mekke, Medine ve Horasan gibi yerlerin var olduğunu bilmemiz gibi.
- b. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler: Müseyleme ve benzerlerinin peygamberlik iddiasında bulunmaları bu tür haberlere misâldir. Bu kişiler geleceğe dair birtakım haberler vermiş ancak verdikleri haberlerin yalan olduğu anlaşılmıştır. “Nesepleri olmadan yaratılan birtakım kişiler gördüm.” diyen kişinin haberi de bu kısma dâhildir.
- c. Doğru veya yalan olması mümkün olan haberler: Mütevâtir seviyesine ulaşmayıp âhâd yollar ile nakledilen haberlerdir. Bu habere dair anlaşma yapılması mümkündür. Aynı şekilde bu haberin doğru ya da yalan olması da mümkündür. Zahiren adil olan ve töhmet altında olmayan bir kişinin ahkâm konusundaki haberleri birtakım şartlar altında makbul olacaktır. Ancak bizler bu haberlerin kesin olarak doğru olduğuna dair şahitlik yapamayız. Zahiren fasık olan ve töhmet altında bulunan kişinin haberi makbul değildir.

Îsâ b. Ebân'ın, haberi kelâmcılar gibi taksimini, kendisinden sonra gelen bütün usûlcüler benimsemiş ve böylece kendi haber felsefelerini inşâ etmişlerdir.

b. Senet Eksenli Yaklaşımlar

Kat'î bilgi veya zannî bilgi ifade etmesi yönüyle haberler mütevâtir ve âhâd haber şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. Zarûrî yolla ulaştığı kabul edilen mütevâtir haber kesin bilgi ifade ederken âhâd haberin zan ifade ettiği belirtilmiştir.⁵⁰⁷

Cessâs haberlerin “mütevâtir” ve “gayrı mütevâtir” olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir:

Mütevâtir: Aslı olmayan bir haber hakkında aralarında ittifak kurmaları âdeten mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği haberlerdir.

Gayrı mütevâtir: Haberin naklî konusunda ittifak etmeleri mümkün olan bir topluluğun veya tek kişinin naklettiği haberlerdir.

Mütevâtir de kendi içinde iki kısımdır:

Zorunlu bilgi ifade eden ve buna dair başka delillere ve araştırmaya ihtiyaç duymayan mütevâtir haberler.

Zorunlu bilgi ifade etmeyen mütevâtir haberler.⁵⁰⁸

Haberin taksimi hususunda farklı âlimlerden bazı kesitlere göz attıktan sonra şimdi de el-Basrî'nin haber taksimini inceleyelim:

el-Basrî haberleri, haberi nakleden ve duyan açısından taksime tabi tutmaktadır. O, nakleden açısından haberi doğru ve yalan olmak üzere iki kısma ayırmış, haberi iletenin kanaat

⁵⁰⁷ Bkz: Kâdî, *el-Muğnî*, c. XV, s. 333 vd.; Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *AÜİFD*, XLVIII/II, 2007;

⁵⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l usûl*, c. III, s. 35-37.

ve zannının rolüne dair tartışmalara değinmiş ve nakledende bulunması gerekli şartların üzerinde durmuştur. el-Basrî, Mu'tezile içerisinde haberin doğru ve yanlış oluşunda haberi nakledenin kanaatinin etkisi olmadığı görüşünün ağırlıklı olarak kabul gördüğünü⁵⁰⁹ belirttikten sonra kendisinin bu husustaki tutumunun Mu'tezile'nin çoğunun aksine haberi iletenin kastının haberin doğru ve yanlışlık değerinde etkisi olduğunu savunmuştur.⁵¹⁰

3. Nakleden Açısından Haberin Kısımları

el-Basrî, haberi nakleden ve duyan açısından taksime tabi tutmuş, haberin doğru ya da yalan olmasında haberi nakledenin itkadının ve zannının rolünün olup olmadığı hususunda Mu'tezile'nin konu ile ilgili genel görüşlerini ortaya koymuştur:

el-Basrî, eserinde ilk olarak konuyla ilgili Ebû Osman Câhız'ın görüşlerine yer vermiştir. Ebû Osman Câhız, bir şeyi olduğu hâl üzere ihtiva eden bir haberin doğru olmasının şartını, haberi veren kişinin bu haberin sâdık (doğru) olduğuna itikat etmesi ya da doğru olduğuna dair zannının bulunmasına,⁵¹¹ bir şeyi olduğundan başka bir hâl üzere ihtiva eden haberin yalan olmasının şartını da haber veren kişinin bunun yalan olduğuna inanması veya buna dair zannının bulunmasına bağlamıştır.⁵¹²

Haber veren kişide itikat (yakînî inanç) veya zan yoksa bu haber ne doğru ne de yalandır. Câhız, haberi bir şeyi olduğu hal üzere içermesi durumunda ilim veya cehil olmaması halinde itikat yerine koymuş, bu durumun da sükûn-u nefis/iç huzuru gerektirmeyeceğini belirtmiştir. el-Basrî onun bu konudaki delillerini; Zeyd evde olduğu halde bir kişi Zeyd'in evde olmadığını

⁵⁰⁹ İleri sürülen deliller için bkz: el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. 2, s. 75-77.

⁵¹⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. 2, s. 75-76.

⁵¹¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II. s. 544.

⁵¹² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s.75.

zannederek ‘Zeyd evde değildir.’ dese bu kişi sıdk (doğruluk) ile vasıflanmaz. O halde haber bir şeyi olduğu hal üzere içerdiği sürece her zaman doğrudur gibi bir şey söylenemez. Zeyd evde olduğu halde Zeyd’in evde olmadığını zanneden kişi ‘Zeyd evde değildir.’ dese bu kişi kâzib (yalancı) olmakla vasıflanmaz. Aynı şekilde haber bir şeyi olduğu halden başka bir şekilde içerdiği sürece her zaman yalandır gibi bir şey de söylenemez. Bir kişi Zeyd evde olduğu halde Zeyd’in evde olduğuna inanarak veya evde olduğunu zannederek ‘Zeyd evdedir.’ dese bu kişi sâdıktır. Evde olduğunu zannederek ya da buna inanarak ‘Evde değildir.’ dese bu kişi yalancı olur.”⁵¹³ çıkarımlarıyla aktarmıştır.

Mu‘tezile âlimlerinin çoğunluğu ise haberin ya sıdk ya da kizb olacağını ifade ederek doğrulukta, haberi nakledenin kanaat ve zannının rol oynamadığını savunmuşlardır. Zira bunlara göre, bir Yahudi “Muhammed peygamber değildir.” dediği zaman bu kişi herkes tarafından kâzib (yalancı) olmakla nitelendirilir ve bu haber de kizb (yalan) diye vasıflandırılır. Bu sözü söyleyen kişinin peygamberin nübüvvetine inanmıyor olması veya buna dair zannının bulunmaması, haberin ve yalan söyleyen kişinin yalancı sıfatını ortadan kaldırmaz. Bir kişi “Muhammed peygamberdir.” dese bu kişi herkes tarafından sâdik diye vasıflandırılır ve bu kimsenin haberi de doğru kabul edilir. Tüm bunlardan anlaşılıyor ki bir haberin doğru ya da yalan olması için zan ve itikat şart değildir.

Kâdî Abdülcebâr da Câhız’ın konuyla alakalı yorumlarını yanlış bularak haber veren kişinin zannı ve itikadının habere değil kendisine râci/bağlı olduğunu, buna göre haberin yalan olması için itikat ve zannın şart olmadığını ifade etmiştir.

⁵¹³ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 76.

Kâdî'ye göre haber temelde ilim ifade eden ve amel ifade eden olarak iki temel kategoriye ayrılır.⁵¹⁴ Ona göre kelâm niteliğini kazanan haberin, duyan kişi tarafından idrâk edilmesi önemli olmayıp haberin bilgi değeri taşıması gerekmektedir. Kâdî, haberin muhbire kazandıracağı faydanın, haberi olduğu hal üzere bilmemizde veya zan doğrultusunda ona inanmamızda olduğunu belirtir.

Kâdî haberi, bilgiye götürmesi açısından zarûrî bilgiye götüren (mütevâtîrât), taşıdığı mananın sahîh oluşuna işaret ederek istidlâlî/nazarî bilgiye götüren ve zanna dayanarak amel ifade eden (âhâd haberler) olarak üç kısımda incelemiştir.⁵¹⁵ Böylece Kâdî, bilginin niteliğine göre haberi taksim edenlerden farklı olarak bizzat haberi merkeze almış, haber neticesinde ortaya çıkan bilginin niteliğine dikkat çeken bir taksimat yapmıştır.

el-Basrî ise, haberi nakledenin kanaatinin rolünü kabul etmeyen diğer Mu'tezile âlimlerinin ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşünü doğru bulmayarak bu tartışmada konuyu daha geniş ele almış, her iki görüşü uzlaştırmacı bir yaklaşım sunmaya çalışmıştır. Zira ona göre, muhbirin (haber verenin) iradesi kendine râcidir.

el-Basrî bu konuyu şu şekilde tafsil etmiştir: “Zeyd evde olmadığı halde onun evde olduğunu zannederek ‘Zeyd evdedir.’ diyen kişinin durumu sorulduğunda haberin hakikatin aksine olması açısından ‘O yalancıdır, sözü de yalandır.’ deriz. Ancak bu kişinin bir şeyi hakikatinin aksine haber verme gibi bir kastının olmaması açısından onu yalancılıkla itham eden sözü de yalan olmakla vasıflandıramayız. Bu haberi yalan olmakla vasıflandırmamızdaki maksat farklı olduğunda, mutlak olarak vasıflandırmanın yapılmaması veya kayıtlanması

⁵¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi usûli 'd-dîn*, s. 272.

⁵¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. 15, s. 71.

gerekir. Aynı şekilde yalancı olduğunu zannederek bir şeyi olduğu hal üzere haber veren kişinin haberi bu kayıtla doğru olur ve kendisi de sâdık diye vasıflandırılır.

Yahudilerin ‘Muhammed peygamber değildir.’ sözleri sebebiyle yalancı diye vasıflanmalarına gelince bunun manası şudur: ‘Bu kişiler hakikatin aksine olan bir haberi ortaya koyan, inatçı ve dar görüşlü kimselerdir. Onlar yalancı olmaktan korktukları halde bu haberi öne sürerler. Bu yüzden kınama maksadıyla yalancı olmakla vasıflandırılmışlardır.’⁵¹⁶

4. Duyan Açısından Haberin Kısımları

el-Basrî’ye göre, duyan kişinin doğru olduğunu bildiği ve bilmediği birtakım haberler vardır. Doğru olduğu bilinmeyen haberlere gelince bunlar ya yalan olduğu bilinen ya da yalan veya doğru olduğu bilinmeyen haberlerdir.

a. Doğru Olduğu Bilinen Haberler

el-Basrî, sıdkı (doğruluğu) bilinen haberi, ya haberlerden ayrı bir şey ile ya da haberlere bağlı bir şey ile doğruluğu bilinen haber olarak iki kısımda ele alır. Birincisi, idrâk (kavrama) veya başka bir şey ile zarûrî olarak doğruluğu bilinen şeyleri haber vermektir. Semanın yeryüzünden yüksek olduğunu ya da onun beşten büyük olduğunu haber vermek bunun örneklerindendir. Allah’ın hikmet sahibi olduğunu haber vermek gibi doğruluğu aklî istidlâl (çıkarım) ve sem‘ (işitme) ile bilinen şeyleri haber vermek de bu kısma dâhildir. Doğruluğu habere bağlı ve onunla ilişkili bir şey ile bilinen haberlerde ise muhbirin (haber verenin) ya da işitenin hallerine müracaat edilir.

⁵¹⁶ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s.77.

Sıdkının bilinmesi muhbire bağı olan haber ise iki kısımdır: Birincisi, yalan söylemesi asla mümkün olmayan bir muhbirin verdiği haberlerdir. Şöyle ki bu türden haberlerin muhbiri ya ilmî ya da müstağni (buna ihtiyaç duymayacak) olması sebebiyle veya hikmetli olması ya da mûcizelerin işaretiyle yalandan korunmuştur. Allah ve Resûlü'nün şahitliğiyle yalandan korunmuş olan kişilerin haberleri de bu kapsamdadır. Nitekim “ümme” buna örnektir.

İkincisi ise muhbirin söz konusu haber konusunda yalancı olmasının mümkün olmamasıdır. Bu durumda muhbirin, bu haber dışında yalancı olması mümkündür. Kendisini yalana iten bir şey olmadığında, kişinin bu haberinin doğru olduğunu biliriz. Bununla beraber haber verilen şeyin kişiye karmaşık gelmemesi de gerekir. Anlaşma ve ittifak yoluyla yalan söylemesi mümkün olmayacak şekilde haber veren birçok kişinin bulunması durumunda, bu haberi getiren kişiyi yalana sevk edecek bir şey olmadığını biliriz.

Doğruluğu işitene bağı olan haber ise duyanın kabul edilemez şeylerden uzak duran birisi olmasını gerekli kılar. Şöyle ki kendisi hakkında doğruluk iddia edilen bir kişinin yanında bir haber verilir ve bu kişi de haberi inkâr etmezse, haberi veren kişinin doğru söylediği anlaşılır. Zira haberi alan kişi, itiraz etmediğinde, hikmeti gereğı bu haberin doğruluğunu anlamış olmalıdır. Hikmeti sebebiyle haberi inkâr edecek ya da kabul edecek kişi, haberinin kesinlikle doğru olduğu iddia edilen kimsedir yani peygamberdir. İkincisi ise (âdeten) kendileri hakkında doğruluk iddia edilen çok sayıda kişiden oluşan topluluktur ki bu da ümmettir (icmâ). Bu kişileri terğib (teşvik) veya terhib (sakındırma) yapmaktan alıkoyacak bir etken de yoktur.

Doğruluğu işitene bağı olan haberde, duyan kişinin haber konusundaki tutumuna gelince, duyan kişiler hakkında doğruluk iddiası var olmadığı halde bu kişilerin haber ile amel

etmeleri, kabul etmeleri veya reddi terk etmeleri haberin doğru olduğunu düşünmemize sebebiyet verecek şeylerdendir.⁵¹⁷

b. Yalan Olduğu Bilinen Haberler

el-Basrî, aklî ya da sem‘î delil ile veya izdırar (zarûriyet) sebebiyle yalan olduğu bilinen haberler ile kendilerinden bağımsız (munfasıl) birtakım şeylerden dolayı yalan olduğu bilinen haberleri bu kısma dâhil eder. Haberın yalan olmasını da haberin hafî (gizli) şekilde aktarılması gibi nakil şekline bağlamıştır. Hâlbuki haberin hakkı, zâhiren (açıkça) nakledilmesidir. Şeriatın asıllarından olan dinî gerekliliklerin ve harikulade garip şeyler içeren mûcizelerin açıktan nakledilmesi gerekmektedir. Zira bu din ile ilişkilidir. Aynı şekilde tüm ümmetin bilmesi gereken bir haberi bir veya iki kişinin aktarması durumunda da yine bu haberin yalan olduğu düşünülür.

İmâmiyenin halifelik hususunda var olduğunu iddia ettiği rivayetler buna örnektir. Onlar o asrın tüm insanların imamı tanımlarının gerekliliğinin savunmuşlardır. Hâlbuki bu rivayetler hüccet (delil) teşkil edebilecek bir şekilde aktarılmamıştır. Aynı zamanda ümmet bunların sahih olması durumunda tüm insanların bunu bilmeleri gerekeceği konusunda ittifak etmiştir. O halde biz bunun batıl (yanlış) olduğunu bilmekteyiz. Zira Allah, insanları imamı tanımakla mükellef tutsaydı bunun için onlara bir yol sunardı. Ümmet ittifak etmemiş olsaydı bile başka bir yoldan yanlış olduğu yine ortaya çıkardı. Şöyle ki onların iddia ettiği gibi imamı bilme durumu tahakkuk etmemiştir. O halde bu iddia geçersizdir.

Haberin muhtevasının açık, belirgin oluşu tek başına haberin naklinin yaygın olmasını gerektirmez. Zira güneşin doğuşu zâhirdir ancak bunun nakli zorunlu değildir. Bir şeyin benzeri

⁵¹⁷ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 78.

gibi aktarılmaması o haberin yalan olmasını gerektirmez. Ancak naklini gerektiren etkenlerin güçlü olduğu durumlar bu kapsama dâhil değildir. Örneğin Hz. Peygamber'in besmeleyi aşikâr okuması Fatiha'yı aşikâr okuması miktarında olsaydı bu da nakledilirdi. Çünkü bu ikisinin nakline sebep olan etken birdir. Ancak Hz. Peygamber cehri (aşikâr) namazların tümünde Fatiha'yı açıktan okumuş, besmeleyi bazen aşikâr okumuş ya da yakınında bulunan işitmesi kuvvetli olan kişilerin duyduğu şekilde gizli bir açıklıkla okumuştur. Bu sebeple besmelenin cehri okunmasının nakli hususunda ihtilaf edilmiştir.

Sünnetlerin yerleşmesinden (istikrar) sonra bu haberler yazılmış olup (tedvin) ilim ehlinin araştırıp haberler cümlesine dâhil etmedikleri rivayetlerin yalan olduğu bilinmektedir. Artık bir haberin rivayet edilmesi, tedvin edilmiş olanı rivayet etmek anlamına gelmektedir. Haberin yazılmış olduğuna (müdevven) şahit olamadığımız durumlarda bunun yalan olduğu anlaşılır.⁵¹⁸

c. Doğru veya Yalan Olduğu Bilinmeyen Haberler

el-Basrî, kendisiyle beraber sıhhatine mâni olacak bir karinenin bulunmadığı âhâd haberleri bu kapsamda kabul eder. O, âhâd haberi, amel içerenler ve ilim içerenler olmak üzere ikiye ayırır.

Amel içerikli âhâd haber, amel gerektirme şartları bulunmadığı için amel gerektirmeyen ya da amel gerektiren haberlerdir. Bu haberlerin amel iktiza etmesi; muamelat haberlerinde olduğu gibi aklen, ya da şer'î haberlerde ve "aklen şahitlerin şahitliği (söylemleriyle) ile ameli zorunlu görmeyen kişilere göre" şahitler konusunda olduğu gibi sem'î olur.

İlim içerikli âhâd haberlerin aklın gereğine (muktezasına) uygun olanları ve olmayanları vardır. Akla uygun olanları Hz. Peygamber'in söylemiş olması mümkündür. Akla uygun

⁵¹⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 89.

olmayanların ise zorlama yapılmaksızın te’vil edilmesi mümkünse yine Hz. Peygamber bunu söylemiştir deriz. Zorlama yapmadan te’vil etmek mümkün olmuyorsa Hz. Peygamber bunu söylemiş değildir. Ancak ziyade, noksan veya başkasından anlatma yoluyla bunu söylemiş olması mümkündür.

el-Basrî, Peygamberden rivayet edilen âhâd haberlerin tümünün yalan kabul edilmesinin mümkün olmadığına dikkat çekiyor. Çünkü ona göre, genelde birçok haberde rivayetlerin, râvilerin ve kişilerin birbirinden farklı oluşu bu nakillerin yalanlanmasına engel teşkil eder. Peygamberden aktarılan tüm haberlerin doğru olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber’in “Bana yalan sözler isnât edilecek.” dediği de rivayet edilmiştir. Şâyet bu haber doğruysa, yalan rivayetlerin bulunması mümkündür. Eğer bu rivayet yalansa, o halde yine ortada yalan bir isnât mevcut demektir.⁵¹⁹

el-Basrî, selefin çok rivayette bulunmayı hoş karşılamadığını, bu konuda Şûbe’nin “Hadisin üçte biri yalandır.” şeklindeki sözünü zikretmiştir. Cebr (zorlama) teşbih (benzetme) içeren haberlerin çoğunun yalnızca şiddetli bir zorlama ile te’vil edilmesi mümkündür. Çelişkili olan her kelâmda bu zorlama te’vil de yapılamaz. Bu da Hz. Peygamber’in bu sözü söylemiş olmasına mânidir. Bu tür haberleri rivayet eden müteahhirden bazı kişilerin kasıtlı olarak yalan söylemiş olması imkânsız bir şey değildir. Aynı şekilde bu hadisleri rivayet eden bazı sahâbelerde de galat (kasıtsız hata) veya yanılma meydana gelmiş olması mümkündür. Bununla beraber Hz. Peygamber’in bir başkasının bu tür bir sözünü aktarması ve râvinin bu sözü Hz. Peygamber’in sözü zannetmesi veya anlamını değiştirecek sebebi kaldırıp hükmünü tayin edecek olan şeyi öne almış olması mümkündür. Bundan dolayı Hz. Peygamber konuşurken içeri bir kişi girdiğinde, sözünü baştan alırdı. Çünkü söz evveline göre değişiklik gösterebilmektedir. Nitekim Hz. Aişe Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Veledi zina, üç kişinin en şerlisidir.

⁵¹⁹ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 80.

Tüccar, günahkârdır.” sözü hakkında itirazda bulunmuş ve Hz. Peygamber’in dolandırıcılık yapan tüccarı kast ettiğini söylemiştir. Aynı şekilde burada bahsi geçen veledi zina, muayyen bir münafıktır.⁵²⁰

Yine Hz. Aişe “Üç şeyde uğursuzluk vardır: Kadın, at, ev.” sözünü de açıklamış ve Hz. Peygamber’in burada başkasının sözünü aktardığını söylemiştir. Hz. Aişe Hz. Peygamber’e nisbet edilen “Ölü, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle azap çeker.” rivayetini de reddetmiştir.⁵²¹

Bu ve benzeri haberlerin rivayetinin mazbut (doğru) olması için bunların bağlantılı, devamlı olması gerekir ki içlerine ekleme yapmak mümkün olmasın. Bu haberlerin rivayetlerinin ihmal edilmesi durumunda ise onlara eklemeler yapmak mümkün hale gelmektedir. O halde bir kişi bu ziyadelere itiraz etse, râvi “Benim rivayet ettiğim şey bilinmiyor, çünkü benim rivayetim, rivayeti ihmal edilenlerdendir.” der. Râvinin te’vil yetisi zayıf olsa bile rivayet ettiği kişiye bu hadisi te’vil etmesi, kendisinin te’vil etmesi mümkün değilse de bunun yanlış olduğunu açıklaması gerekir.⁵²²

Klasik Hanefî haber teorisine son şeklini veren Pezdevî, haberler konusunu “sünnet” başlığı altında ele almış ve kısımlarını incelemiştir. Pezdevî, Hz. Peygamber’in sözünün, hakkında şüphe bulunmayacak şekilde sabit olduğu zaman artık, Allah’ın kitabı gibi hüccet

⁵²⁰ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 80.

⁵²¹ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 80.

⁵²² el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 80.

olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in sözünün yakînî (kesin) bir şekilde sabit olmasının ancak mütevâtir haber ile söz konusu olabileceğini belirtmiştir.⁵²³

Pezdevî, ittisal başlığında haberi Hz. Peygamber'den bize ulaşması açısından mütevâtir, meşhûr ve âhâd haber olarak üç şekilde taksim etmiştir. Onun bu taksimi Hanefî usûlünün genelinde kabul gören taksimdir. Pezdevî, haberin; ittisalde kuşku yoksa mütevâtir, görünürde kuşku içeriyor ancak gerçekte kuşku içermiyorsa meşhûr, hem görünürde hem de gerçekte şüphe içeriyorsa âhâd haber adını aldığını söyler.⁵²⁴

Mütevâtir haber, yalan üzere anlaşmaları tasavvur edilemeyen bir kavmin, yine kendileri gibi yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir başka kavimden haber aktarması ve silsilenin bu şekilde Rasulullah'a kadar ulaşmasıdır. Böylece şüphe kalmayacak şekilde haberin sübûtu gerçekleşmiş olur. Ancak ahkâm hususunda bu tür hadisler vârid değildir. Hz. Ebubekir'in, Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber zamanında yaşadıklarına dair var olan haberler gibi, ahkâm haricinde vârid olan mütevâtir haberler vardır.

Hz. Peygamber'e isnât edilen söz şüphe ile sabit olduğu zaman, meşhûr haberdır. Haklarında yalan tasavvur edilebilen bir kavmin rivayet ettiği haberlerdir. Ancak bu kişilerin zâhirînden ortaya çıkan, onların sâdık oluşudur. Zira onlar adil kişilerdir ve adil bir kişi rivayette bulunmuştur. Fakihler arasında meşhur olup onların icmâ ile kabul ettikleri ve amel ettikleri meşhûr haberler, mütevâtir gibidir. Meşhûr olan bir haberin kabulü konusunda ümmetin icmâ etmesi, o haberin Hz. Peygamber'in sözü olduğuna dair icmâ etmeleridir. Pezdevî, fukahânın icmâsını aynı kitap gibi hüccet olarak değerlendirir. Neticede Hz. Peygamber'in sözü sabit

⁵²³ Pezdevî, *Hüceci's-ser'iyye*, s. 117-121.

⁵²⁴ Pezdevî, *Usûl*, 149.

olmuştur. Aynı zamanda bu söz, mütevâtir haber gibidir. Meşhûr haberin örnekleri çoktur. “Ameller niyetlere göredir. Her kişi için niyet ettiği şey vardır.” hadisi misal getirilebilir. Şer‘î hükümlerin bu ve benzeri hadislerle dayandırılması câizdir.

Pezdevî, tıpkı Kitap ile sabit olan bir şeyi inkâr eden kişi gibi mütevâtir haberle sabit olan bir şeyi inkâr eden kişinin de kâfir olacağını belirtir. Meşhûr haber ile sabit olan bir şeyi inkâr eden kişinin durumuna gelince; âlimlerin çoğu bu durumda da mütevâtir haber hakkındaki hükmü vermişler, bazıları ise bu kişinin kâfir olmayacağını söylemişlerdir.

Böylece Hanefî usûlcüler de haberi mütevâtir ve âhâd olarak ikiye taksim etmişlerdir. Onlar, Hz. Peygamber’den nakledilen bir haberi, bizzat işitenler için kesin bilgi kaynağı olarak görürken, bizzat işitmeyenler için o haberin doğruluğunu tevâtüren nakledilmesine bağlamışlardır.

Sonuç olarak haberi epistemolojik olarak inceleyen kelâmcı ve usûlcüler, bilgiyi ölçüt olarak bilginin niteliğine göre yaptıkları haber taksimlerinde farklı üslûp ve örnekler verseler de taksimlerinde ciddi bir fark görülmemektedir. Dolayısıyla hem kelâmcı hem de usûlcüler, haberin kesinlikle bilgi kaynağı olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte her türden haberin, kesin bilgi ifade edip etmediği konusu onların önünde bir sorun olarak yerini almıştır. Kelâmcı ve usûlcüler tarafından her türden haberin kesin bilgi ifade etmeyeceği, kesin bilgi ifade eden haberin de (*el-haberu’s-sâdık*) olarak isimlendirilen “doğru haber” ile sınırlandırılması hususu üzerinde durulmak suretiyle mesele ele alınmıştır.

“*Haber-i sâdık*” denilen doğru haber kategorisine hangi haberlerin gireceği hususunda ise değişik tasnifler yapılmakla birlikte genellikle “mütevâtir” ve “Resûlün haberi” kelâmcılar tarafından doğru haberin kısımları olarak değerlendirilmiştir.⁵²⁵

5. Mütevâtir Haber

İslâm bilginleri, dinin temellerinin sağlam ve kesin bir bilgiye dayanması gerektiği vurgusundan hareketle haber teorisinin en önemli kavramı olan *haber-i mütevâtir* üzerinde durmuşlardır. Yalan üzere birleşmeleri âdeten düşünülmeyecek bir topluluktan, baştan sona kendileri gibi sâdık râviler tarafından aktarılmış kesin bir bilgi veren haber manasına gelen⁵²⁶ mütevâtir yolla sabit olan hükümlerin, itikadî ilke olarak kabul edilmesi Hâricîler dışında İslâm bilginleri tarafından ittifakla kabul edilmiştir.⁵²⁷ Bu kavram, hadisçilerden farklı olarak kelâmcılar tarafından Hz. Peygamber’den rivayet edildiği belirtilen nakiller etrafındaki tartışmalardan daha ziyade tevâtüren aktarılan tarihsel haberler bağlamında daha geniş bir perspektifle ele alınmıştır.⁵²⁸ Ayrıca onlara göre, vahyin kesin bilgi oluşu kadar evrensellik bağlamında tüm insanlara ulaşma yolu da bir o kadar önem arz etmiştir.

⁵²⁵ Bkz: Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 29, 32-40.

⁵²⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 86; İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fıkr*, 1; Bağdâdî, *Usulu'd Dîn*, 12-13; a.mlf. *el-Fark*, s. 3,12; Cılveynî, *el-İrşâd*, s. 412; Tacüddîn Sübkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, thk. M. Saim Yeprem, İst. 2000, s. 12; Ebü'l-Mu'in Nesefî, *Tabsîratu'l-edille*, c. I, s.16; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 768; a.mlf. *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 203; Ebü'l-Hüseyn Hayyât, *el-İntisâr*, thk. Nîberc, Dımaşk, 1986, 230, 231. Hadisçiler arasında meşhur olan tarif budur. Bkz: Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 87-88; Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 120.

⁵²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 435-40; Nesefî, *Tabsîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, c. I, s. 16, Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 9-13; el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, c. II, s. 551.

⁵²⁸ Hüseyin Hansu’nun çalışması dışında mütevâtir kavramı daha çok hadis ilmi bilgi meselesinin alt başlığı olarak ele alınmıştır. Bkz: Hansu, *Mütevâtir Haber* (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri); Nuri Tıgılı, “*Mâtürîdî*

Kelâmcılar mütevâtir kavramını, genellikle Ehl-i Kitab’a karşı Hz. Muhammed’in peygamberliğini savunmada ve haber-i Resûlün istidlâlî olarak temellendirilmesinde ortaya koymuşlardır. Ayrıca onlar, mütevâtir kavramını Şîî kelâmın imâmet iddialarını çürütebilmek için de ciddi bir kanıt olarak kullanmışlardır.

Kur’an’a ve bazı sağlam temellere dayanarak gündelik hayatı yorumlama çabasında olan usûl-i fıkıh ilmi ise kesin ve sahih delile dayanmanın merkezi bir vurguya sahip olduğu kelâm ilminden epistemik açıdan etkilenmiştir.⁵²⁹ Bununla birlikte mütevâtir kavramı, fıkıh usûlünde her ne kadar epistemolojik değer açısından kelâm ile aynı bağlamda ele alınsa da amaç hususen Hz. Peygamber’den gelen nakillerin değerlendirilmesine matuftur.⁵³⁰ Hadis usûlünde ise bu kavram, mütevâtir haberin şartlarını haiz anlamdan daha ziyade “meşhûr”⁵³¹ veya

Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi”, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003; Mehmet Kubat, “Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Hadis’in Rolü”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (13-15 Eylül 2004), Elazığ: F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004; Hüseyin Kahraman, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, 14/1, 2005; Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Dîn Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/1, 2006; Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *AÜİFD*, XLVIII/II, 2007; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2012; İsmail Şık, “Mâtürîdî’den Farklılaşan Mâtürîdilik”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu* (28-30 Nisan 2014), haz. Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2014; Nuri Tıgılı, “İmâm Mâtürîdî’de Haber-i Vâhidlerin Değeri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu* (28-30 Nisan 2014), haz. Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2014.

⁵²⁹ Bkz: Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 85.

⁵³⁰ Bkz: Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 154-155.

⁵³¹ “Bir sahâbî veya tevâtür sayısının altındaki birkaç sahâbî tarafından rivayet edilip daha sonra özellikle tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde yaygın kabul gören haber.” H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, İstanbul, 2004, c. XXIX, s. 368. Ayrıca bkz: Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, s. 66. “Usûl-i hadîs

“müstefiz”⁵³² haber manasında değerlendirilmiştir.

Kelâm ve usû-i fıkıhta kullanılan epistemolojik bir kavram olan⁵³³ tevâtür kesintiye uğramaksızın art arda gelen manasında “vetera” kökünden türemiştir. Mütevâtir kavramının sözlük anlamı aralarında boşluk olması şartıyla peş peşe gelen şeydir.⁵³⁴ Tevâtür denmesinin sebebi, haberi rivayet edenler arasında ittisal olmadan değişik zamanlarda ve art arda nakledilmiş olmasıdır.⁵³⁵ Kavram, haber kelimesiyle terkip halinde kullanıldığında tüm tabakaları itibariyle yalan söylemesi âdeten imkânsız olan bir topluluk tarafından nakledilen haber olarak tanımlanır.⁵³⁶

eserlerinde meşhur, âhâd haberin bir kısmı olarak incelenirken, Hanefî usûl kitaplarında meşhur, âhâdın üzerinde mütevâtire çok yakîni bir anlamda kullanılmıştır. Hadîşçilerin meşhur tanımında râvi sayısı dikkate alınırken, Hanefîler ise meşhuru ifade ettiği bilgi açısından ele almışlardır.” Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 128.

⁵³² “Sözlükte ‘taşmak, kabarmak’ anlamındaki feyz kökünün ‘istif’âl’ kalıbından türeyen müstefiz kelimesi bir kaptan dökülen suyun etrafa yayılmasını ifade eder, hadîs ilminde ise tarîkleri çoğalan hadîsin gittikçe yayılmasını anlatmak için kullanılır.” Zekerîya Güler, “Müstefiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 135. Mâtürîdîler, turûkun çoğalması ve bu haberlerin ortak bir manayı ifade etmesi bakımından âhâd haberi mütevâtir gibi kabul ederler ama buna mütevâtirden ziyade meşhûr veya müstefiz haber derler. Bkz: Tıǧlı, *İmâm Mâtürîdî’de Haber-i Vâhidlerin Değeri*, s. 586.

⁵³³ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 126.

⁵³⁴ Zerkeshî, *el-Bahru’l-muhît*, c. III. s. 296; İsfehânî, *el-Müfredâtu fî ğaribi’l- Kur’ân*, s. 511.

⁵³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, c. VI, s. 227.

⁵³⁶ Bkz: Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, s. 66; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’d-dîn*, s. 18; el-Cezâîrî, *Tevcihu’n-nazar*, c. I, s. 108.

Mütevâtir haberi rivayet eden kimselerin sayısı hususunda farklı görüşler belirtilmekle birlikte sayı ve adedin önemli olmadığı klasik literatürde genel kabul görmüştür.⁵³⁷ Kelâmcılar mütevâtir kavramının epistemolojik değerini ele alırken sıhhat derecesinin bizzat kendisinden kaynaklandığını, doğruluğunun tespiti için herhangi harici bir karineye ihtiyaç duyulmayacağını belirtirler.⁵³⁸ Zira onlara göre mütevâtir haberin özelliği birbirinden farklı insanların nakletmesiyle bilginin kendiliğinden oluşmasıdır.⁵³⁹ Yine onlara göre, bu türden bilginin dışında kalan bilgilerin ancak aklî bir delil veya mûcize gibi bir karineyle doğrulukları sabit olabilir.⁵⁴⁰

Mu‘tezile kelâmcılarından olan Ebü'l-Kâsım el-Belhî, haberi yalan üzerinde önceden kasıtlı veya kasıtsız (*et-Tevâtu' el-ittifak*) olarak anlaşması imkânsız olan bir toplululuk tarafından, yine benzer bir topluluğa zarûrî bir bilgi gibi nakledilen ve başından sonuna kadar her aşamada aynı nitelikleri taşıyan haberler olarak tanımlamıştır. el-Belhî'ye göre, geçmiş Peygamberlerin mûcizeleri ve başka türden haberlere mümin kâfir ayırdetmeksizin haber dışında kesin (yakîn) bir haberle ulaşmak mümkün değildir.⁵⁴¹ Zira bilginler bu kavramı her ne

⁵³⁷ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, s. 15; Bozkurt, *Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri*, s. 99.

⁵³⁸ Bkz: Gazzâlî, *Mustasfa*, c. I, s. 252-253; Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)*, s. 91.

⁵³⁹ Bkz: Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, c. I, s. 564. Ayrıca krş. Cüveynî, *el-Varakât fî usûli'l-fıkh*, trc. Adnan Memduhoğlu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 76; Bkz: Erdemci, *Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri*, s. 161-162.

⁵⁴⁰ Bkz: Erdemci, *Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri*, s. 165.

⁵⁴¹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, vr. 58b.

kadar dinî esasları temellendirmek için kullanmış olsalar da her türlü bilginin doğruluk değeri bu kavram ile tespit edilmiştir.

Belhî, Ebû İshak İbrahim en-Nazzâm'ın kalabalık grupların yalan üzere birleşmelerini mümkün gördüğünü bildirmiştir. Nazzâm'a göre kalabalık bir grup bunu yapmaya kadirdir. Onlardan ayrı ayrı her birinin yalan söyleme kudreti varsa bir haber hususunda ortak olmuş olmaları, durumu değiştirmez ve onları yalandan aciz kılmaz/engellemez. Yapılabilmesi mümkün olan bir şey var olmasa bile, varlığı düşünülür/şüphe edilir.⁵⁴²

Nazzâm, icmânın da itikatta delil olamayacağını ileri sürerek⁵⁴³ haberi rivayet edenlerin çabalarının farklılığı gibi nedenlerden dolayı mütevâtirin yalandan tamamen uzak olamayacağı ve haberin niteliğinden daha çok bir karineyle desteklenip desteklenmemesine göre değer kazanacağı kanaatindedir.⁵⁴⁴ Yine Mu'tezili bir âlim olan Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/912), Şîa'dan bir kısım âlimin mütevâtir haberin bilgi ifade etmeyeceği kanaatini ifade ettikten sonra Hişâm b. Hakem (ö. 195/810) gibi bir kısım şîî âlimin mütevâtir haberin, râvileri kâfir de olsa bilgi ifade edeceği görüşünü benimsediğini belirtir.⁵⁴⁵

Bir gruba göre herhangi bir haber, bir topluluk için tevâtür derecesine ulaştığında, onlar için zarûrî bilgi haline gelmiştir. Bu grup, aynı belde olsalar bile bir kavim için tevâtürün

⁵⁴² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 150. 151.

⁵⁴³ Bağdâdî, *el-Fark*, 129; Josef Van Ess, *Das Kitab an-Nakt des Nazzâm und seineq Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz*, Kttingen, 1972, (*in Fakhr al-Dîn al-Razi 's Mahsul fi 'ilm usul al-fiqh*) ed. Taha Djabir Fayyad al-'Alwani, Riyad 1399-1400/1979-80, ii, c. I, s. 438 ff; Josef Van Ess, *Ein unbekanntes Fragment des Nazzâm*, in *Der Orient in der Forschung*, Festschrift O. Spies, c.I, 70 ff.

⁵⁴⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 143.

⁵⁴⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, s.157-158.

meydana gelmesini diğerk kavim için ise bunun gerçekleşmemesini mümkün görmüşlerdir.⁵⁴⁶ İslâm bilginleri tarafından epistemolojik yönü ön plana çıkarılan mütevâtirin, zorunlu bilgi doğurana haber veya zorunlu bilgi doğurana topluluğun haberi olarak, konusunun doğruluğuna delâlet eden tanımları da yapılmıştır.⁵⁴⁷

el-Basrî, bu konuda sahâbenin icmâ ederek kabul ettiğı haber-i vâhidlerin, istidlâl yapılmadan kabulünün zorunlu olduğunu belirtir.⁵⁴⁸ Bu anlayış da genel olarak kelâmda mütevâtir haberden elde edilen bilginin kesin olduğunu çağrıştırmaktadır. Bundan başka Kâdî Abdülcebbâr, zorunlu bilgiye götüren haberin iki özelliğıyle temâyüz ettiğini, bunlardan birincisinin haberi nakledenlerin verdikleri haberi zorunlu olarak bilmeleri, ikinci olarak râvilerin sayısının dördün üzerinde olması gerektiğini belirterek râvilerin mümin, kâfir ya da fasık olmaları arasında da fark olmadığını belirtmiştir.⁵⁴⁹ Buna göre o, haberin mütevâtir veya âhâd olmasına bakılmaksızın bir karineye müstenîd olan âhâd haberin, böyle şartlara sahip olmayan tevâtürle nakledilen haberden daha fazla bilgi ifade edebileceğini belirtir.⁵⁵⁰

Tevâtür rivayet çeşitlerinin en üstünü olmakla birlikte hadis usûlcüleri tarafından değil usûlcüler tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Zira hadis usûlcülerinin hadis taksimi âhâd

⁵⁴⁶ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 286-289.

⁵⁴⁷ Eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c. II, s. 569; Taftazânî, *Risâletü'l-hudûd*, s. 20.

⁵⁴⁸ Bkz: el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 557 vd. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz: Mehmet Kubat, "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (13-15 Eylül 2004), Elazığ: F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004.

⁵⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî*, c. XV, s. 333.

⁵⁵⁰ Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 392 vd. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz: Kubat, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü*, s. 266 vd.

haberler olup mütevâtir hadisler bu taksimin dışında bırakılmıştır.⁵⁵¹ Mütেকellim usûlcülerden olan Bâkılânî, haberin yalan ve doğru olmaya müstenîd olarak durumunun delile bağlı olduğunu; haberin doğruluğuna dair bir delil ikame edildiği takdirde onun sübûtuna, yalan olduğuna dair bir delil ortaya konduğu takdirde de geçersizliğine hükmedileceğini belirtir. Böylece haberi rivayet edenin de yalanı kesinleşir. Bâkılânî'ye göre haberin sıdkı zarûrî olarak bilindiği zaman istidlâl ve nazara gerek kalmaz.⁵⁵²

Yine mütেকellim usûlcülerden olan Cüveynî de tevâtürü, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun, haberin ilk kaynağına kadar kendileri gibi bir topluluktan ictihada değil, işitme ve müşâhedeye dayanarak naklettikleri bilgiyi ifade eden haber olarak tanımlar ve mütevâtir haberin birtakım şartlar ile tespit edilebileceğini öne sürer. Buna göre, haber verenlerin naklettikleri konuyu zorunlu olarak bilmeleri gerekmektedir. Şâyet nakledenler haberi istidlâl ve nazar yoluyla bildiklerini iddia ederlerse verdikleri haberler bilgi ifade etmez. Cüveynî, mütevâtir haberlerin râvilerinde adalet şartını aramaz. Ayrıca o, bir beldenin halkı çok kalabalık olursa naklettikleri haberin doğru olduğu kanaatindedir.⁵⁵³ Böylece Cüveynî, mütevâtir haberi doğruluğu kesin olan bilgiler kategorisinde ele alır ve bu haberi üç kısma ayırarak inceler. Birinci kısımda mütevâtiri muhbirin kendisine dayandığı bilgi açısından ele alır. Buna göre muhbir zarûrî ve bedîhî olarak bildiği şeyi haber veriyorsa bu haber zorunlu bilgiyi gerektirir. Şâyet muhbirin haberi istidlâlî bir bilgi ise bu ilim gerektirmez. Onun bu

⁵⁵¹ Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 17

⁵⁵² Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 436, 440.

⁵⁵³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 412-413, 416.

görüŖü usûlcü cumhurun görüşüne muvâfıktır.⁵⁵⁴ Ayrıca Cüveynî, zarûrî bilginin duyu ve hisse dayalı hâl karinelerine ihtiyacı olmadığını belirtir.⁵⁵⁵

Cüveynî, ikinci kısımda mütevâtir haberi muhbirin sayısı açısından inceler. Bu konuda haber verenin doğruluğu ile ilgili ilmin oluşması sınırlı ve muayyen bir sayıya bağılı olmadan ilme sonuç veren hâl karinelerine itibar edileceğı görüşündedir. Karineler sabit olunca da ilim sabit olur.⁵⁵⁶ Bununla birlikte Cüveynî sayının çokluğunu da hâl karinelerinden biri olarak değerlendirir.⁵⁵⁷ Üçüncü kısımda ise usûlcülerin mütevâtir haberin râvilerinin sayısının her tabakada eşit olması şartını, âdet teorisine göre reddeder. Zira mütevâtir âdet hükümlerindendir. Âdet ise kesintiye uğramadan nesilden nesile aktarılan haberlerdir. Bu türden haberlerde zanna yer yoktur.

İmam Pezdevî, mütevâtir haberin tanımını kendisinde hiçbir şüphe bulunmaksızın Hz. Peygamber'den bize kadar uzanan ve sanki bizzat Hz. Peygamber'den duyulan, şahit olunan bir haber mesabesindeki rivayetler şeklinde tanımlamıştır. Bu çokluk, sahip oldukları adalet vasfı ve bulundukları mekânların farklı olması sebebiyle yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen kalabalık bir grubun rivayet etmesidir. Aynı zamanda bu ölçünün sürekli olarak devam etmesi, dolayısıyla senedin sonunun ve ortasının, her iki ucu gibi olmasıdır. Pezdevî, bu

⁵⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 566-567; Uzundağ, *İmâmu'l Haremeyn el-Cüveynî'ye Göre Haber ve Çeşitleri -el-Burhân fî usûli'l-fıkh-* isimli eseri bağlamında, s. 661.

⁵⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 568.

⁵⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 571.

⁵⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 577-580.

tür habere Kur'an'ın, beş vakit namazın, namazın rekât sayılarının, zekât miktarlarının ve buna benzer ibadetlerin nakillerini misâl verir.

Pezdevî'ye göre mütevâtir haber; zarûrî bilgi şeklinde, apaçık (ayan) konumda, yakînî (kesin) ilim gerektirir. O, haber tarikiyle meydana gelen bilgiyi inkâr eden birtakım kişiler olduğunu ifade etmiş ve bu kişileri, “kendini bilmeyen ahmak” şeklinde nitelendirmiştir.

Bir gruba göre ise mütevâtir; yakînî bilgiyi değil, *tume'nîni* (طمانيئة) bilgiyi gerektirir. Bu kişilere göre *tume'nîni* bilginin manası; kendisinde şüphe bulunması ve yanlış meydana gelmesi muhtemel olan bilgidir. Diğer bir grup mütevâtirin, ayrı ayrı (âhâd) kişilerin haberi ile meydana geldiğini, onlardan her birinin haberinde söz konusu durumların meydana gelmesinin muhtemel olduğunu; Yahudilerin, İsâ'nın asıldığına dair verdikleri haber gibi aralarında anlaşma yapmalarının mümkün olduğunu söylemiştir. Pezdevî, bu görüşün yanlış (batıl) olduğunu, aksine mütevâtir haberin kulaklar ile işitilen, gözler ile görülen apaçık (âyân) bilgi konumunda, zarûrî, yakînî bilgi gerektirdiğini ifade etmiştir. Sonuçta bizler, evlatlarımıza dair sahip olduğumuz bilgi gibi, haber vasıtasıyla da babalarımıza dair bilgiler elde etmekteyiz. Bununla beraber tüm insanların karakterleri ve niyetleri birbirinden farklıdır. Hatta neredeyse herkes, her konuda birbirinden farklıdır. Bir mutabakat olmadığına göre, kişiyi bu haberi nakletmeye sevk eden şey ya haberi duyması ya da yalan uydurmasıdır. Râvilerin mekânlarının farklı olması ve sayılamayacak kadar çok olmaları, bununla beraber adalet vasfına sahip olmaları sebebiyle yalan ihtimali yok edilmiş olur.⁵⁵⁸

Usûlcüler, tevâtürün en önemli şartı olan kat'îlik ile itminan arasındaki farkı da şu şekilde izah etmişlerdir: İtminanî bilgi, hakikî kabul edilen mütevâtir bilgidir farklı olarak hükmi bilgi kabul edilmiştir. Zira bu bilgi türünde haberin aksiyle amel etme imkânı söz konusu

⁵⁵⁸ Pezdevî, *Usûl-ü Pezdevî*, s. 150-151.

iken kat'î bilgide haberin hilâfına amel etme imkânı söz konusu değildir. Dolayısıyla dereceleri olan itminanî bilginin hilâf ihtimali, onun hüccet olma özelliğini ortadan kaldırır. Buna mukabil, zihinde hilâfıyla amel etme imkânı olmayan kat'î bilginin hüccet olma özelliği ortadan kalkmaz.⁵⁵⁹

6. Mütevâtirin Çeşitleri

Mütevâtir kavramının lafzî ve manevî taksiminin esasları olan zorunlu ve nazarî bilgi tartışmaları, hicrî II. asırdan itibaren başlamış ve bu dönemde mutlak olarak kullanılan kavram, daha çok tanıma ve bilgi ifade etmesi bağlamında ele alınmıştır.⁵⁶⁰ Bununla birlikte hicrî IV. asırdan itibaren, eserlerde mutlak mütevâtir kavramı evrimleşerek “*lafzî mütevâtir*” kavramı olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁶¹ Mütevâtir kavramını derinlemesine ele alan ilk âlimlerden İsâ b. Ebân, zorunlu ilim ifade etmeyen haberleri mütevâtir kabul etmezken talebesi olan el-Cessâs, mütevâtir kavramını “haber mazzâmûnuna ya zarûreten ya da nazaran ilim ifade eden söz” şeklinde tanımlayarak tanıma ilk defa “*nazaran*” kaydını eklemiş ve bu türden mütevâtiri inkâr edenin kâfir olmayacağını belirtmiştir.⁵⁶²

Manevî mütevâtir kavramını daha çok usûlcüler kullanmışlardır. Lafzında mutabakat olmadan manası rivayet edilen haberlerden oluşan manevî mütevâtir kavramı, aslen “*el-kadru'l-müşterek*” denilen haberin ortak noktasıdır. Cessâs, mânâ ile mütevâtir kavramını

⁵⁵⁹ Hâşimî, *Dirâse havle haberi'l-mütevâtir*, nşr. Müessesetu Ali'l-Beyt li İhyai't-Turas, Mecelletu turâsuna, c. 16, sayı 3, 1409, s. 42-43.

⁵⁶⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 127

⁵⁶¹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 121.

⁵⁶² Babanzâde, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 103.

kullanmamakla birlikte özellikle Mu‘tezile usûlcüleri icmâyı temellendirebilmek için bu tabiri açıkça kullanmışlardır.⁵⁶³

7. Haberle İlim Meydana Gelmesi ve Tevâtürle Meydana Gelen İlmin Niteliği

Mütevâtir haber gerek yakın maziden olsun gerekse uzak maziden olsun içeriğinin sahîhliğine delâlet eden haberdır.⁵⁶⁴ Bu türden haberin, ek bir karineye ihtiyaç duymadan kat‘î bilgi ifade etmesi gerekir. Haberin ilim ifade etmesi demek, inanılan bir şey hususunda insanın mutmain olması ve hiçbir şüphe duymadan onu kabul veya reddetmesi demektir. Zira bu türden bilgiler, kesin, zorunlu, objektif ve herkes için geçerli ve bağlayıcıdır.⁵⁶⁵ Haber ilim ifade ettiğinde ona inanmak vâcib olur ve bu bilgiyle amel edilmesi farz olan yükümlülüklerden kabul edilir.⁵⁶⁶ Tevâtür bilgisinin oluşmasına dair modern çalışmalar da mevcuttur. Bu alandaki çalışmalarıyla bilinen Hallaq, tevâtürî bilginin oluşmasını “zanların tevâtürü” ilkesine dayandırmıştır. Buna göre bir haber işitildiğinde öncelikle zan ifade eder, ancak bu haber tekrarlandıkça kat‘î bilgiye dönüşür. Böylece haber verenlerin sayısı arttıkça haberin hatalı veya yalan olması ihtimali giderek azalır.⁵⁶⁷ Haberi nakledenlerin sayısı yalan ve hatâ ihtimalini

⁵⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII. 180-181; el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, 16.

⁵⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, c. VI, s. 227.

⁵⁶⁵ Geniş bilgi için bkz: Talât Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1985, s. 346.

⁵⁶⁶ Cabirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 150,159; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 97.

⁵⁶⁷ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 8-9.

imkânsız kılacak seviyeye ulaştığında ise tevâtür sayısına ulaşılmış olur.⁵⁶⁸

İlk dönem Hanbelî usûlcüler tevâtürü sözlük anlamıyla, iki ya da daha fazla şeyin aralarında belli bir zaman aralığı bulunmak suretiyle art arda gelmesi,⁵⁶⁹ ıstılah olarak da bir topluluğun bizzat kendisinin ilim ifade eden haberi şeklinde özlü olarak tanımlamışlardır.⁵⁷⁰ Bu tarife göre mütevâtir haber, başka bir delile ihtiyaç duymaksızın onu işiten kişi için bilgi kaynağı kabul edilmiştir.

Mütevâtir haberin kesin bilgi oluşturduğu kabulüyle birlikte, bu bilginin zarûrî/doğrudan mı yoksa nazarî/dolaylı bir bilgi mi oluşturduğu yönünde görüş ayrılığı olmuştur. Mütevâtir bilginin zorunlu bilgi oluşturduğu görüşü bilginlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁵⁷¹ Bu bilgi türünü zarûrî kabul eden el-Câhız, bunun en önemli göstergesini, insanlar arasında yaygın olan bu türden haberlerin akıl yürütme ehliyetine sahip olmayan kimselerce de biliniyor olması olarak kabul eder.⁵⁷² Yine Mu‘tezile’den Cubbâiler de mütevâtir haberi zorunlu bilgi kategorisinde kabul eder. Bununla birlikte Eş‘arîlerden Ebû Bekir ed-Dekkâk (ö. 392), Hanbelîlerden Kelvezânî (ö. 510) gibi âlimler mütevâtir haberi, varlığını kabul

⁵⁶⁸ Hallaq, “Sünni Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal Destekleme, Zannilik ve Kat‘îlik”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6, Aralık 2002, s. 172; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 97.

⁵⁶⁹ İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, nşr. Muhammed ez-Zühaylî-Nezîh Hammâd, Dımaşk, 1400/1980. c. II, s. 323-324.

⁵⁷⁰ Merdâvî. *et-Tahbîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 2000, c. IV, s. 1750.

⁵⁷¹ Ebu Ya‘lâ, *el-Udde*, c. III, s. 848; ayrıca bkz: Ebü'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed İbn Akil, *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1999, c. IV, s. 337; İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, c. II, s. 326.

⁵⁷² Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c. II, s. 576; es-Seyyid Haşim Hâşimî, “Dirâse Havle Haberi'l Mütevâtir”, nşr. Müessesetu ali'l-beyt li ihyâi't-turâs, Mecelletu Turâsuna, c. 16, sayı 3, 1409, s. 43; Câhız, *Risâletü'l-me‘âş*, thk. Hârûn, Abdusselam Muhammed, Kahire, 1964, s. 83.

etmeyenlerden hareket ederek müktesep bilgi kategorisinde değerlendirmişlerdir.⁵⁷³ Zira bu bilginlere göre, mütevâtir haberin kendisine ulaştığı kimsenin bu haberin doğruluğuna kanaat edebilmesi için zihnî çaba gerektiren bazı öncüllere sahip olması gerekmektedir. Tüm bu süreç onlara göre mütevâtir haberle elde edilen bilginin istidlâlî olduğunun ispatıdır. Çünkü bu bilgiye göre, bir haberin mütevâtir olduğunu anlayabilmek için birtakım öncüllerden hareket edilmesi gerekir. Bu durum mütevâtirin nazarî/istidlâlî olduğunun delili kabul edilmiştir. Mütevâtir bilginin nazarî olduğunu kabul eden Mu‘tezile’den Ebü’l-Kâsım el-Belhî (ö. 319) ve el-Basrî, mütevâtir haberin şartlarından olan doğru söyleyen kişi sayısının ve haberin duyularla algılanabilen türden oluşunun aklî çıkarımla tespit edilir olmasını bu bilginin nazarî olduğuna delil kabul etmişlerdir.⁵⁷⁴ Zira onlara göre mütevâtir haberin ihtiva ettiği bilgiler zorunlu bilgiler gibi herkesce bilinen bilgiler değil, bilgilerin tertib edilmesi yoluyla elde edilen istidlâlî bilgilerden oluşmaktadır.

8. el-Basrî’nin Mütevâtir Haber Görüşleri

el-Basrî, mütevâtir haberi; önemi, gerekliliği, kabulü ve bilgi değeri açısından ele almış, aklî delillendirmeler yoluyla konuyu değerlendirmiştir.

el-Basrî, Allah’ın, Resûlünün ve ümmetin haberlerinin muhtevasına dair ilim meydana geldiğini çünkü Allah’ın hikmetli oluşu ile kendisinde mûcize meydana gelen ve adaletli olduğu haber verilen kişinin de yine haberinin doğru olmasını gerektirdiğini ifade eder. Mekke’nin varlığı veya başka mütevâtir haberler hakkında bilgilerin nazarî bilgiler olduğunu savunan

⁵⁷³ Özmen, “Hanbelî Usûlcülerin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2007, cilt: II, sayı: 2, s. 50.

⁵⁷⁴ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 81, 82; Râzî, *el-Maḥşûl* c. 4, s. 230-231; *Riyâzü’l-mûniḳa*, s. 296; Hillî, *Menâhicü’l-yakîn*, s. 173; Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü’l-Vezîr, *el-Burhânü’l-kâfî fî işbâti ma‘rifeti’ş-şâni*, Dîmeşk, Dârü’l-Me’mûn li’t-tûrâs, 1988, s. 117.

bazılarının, bilgilerin zorunlu sayılabilmesi için beş duyuadaki gibi idrâk edilmesi gerektiği ve bu bilgilerin haber verme ile değil de yalnızca duyu organlarıyla elde edilmiş bilgiler olduğu yönündeki yorumlarını yanlış bulur. Çünkü ona göre, varlığına kesin olarak tevâtür yolu ile inanılan Mısır ve Horasan'ın bilgisi gözle görüp edindiğimiz bilgiler konumundadır.⁵⁷⁵ el-Basrî'ye göre, dünyadaki farklı şehirler hakkındaki bilgilerimiz, gören kişinin gördüğü şeyi doğru olarak ilettiği bilgilere örnektir. Bu türden bilgiler yanlış bilgiler olmadığından görünen bilgiler gibidirler. Dolayısıyla bu türden mükteseb bilgiler haber-i vâhid ile değil tevâtürle elde edilmiştir.⁵⁷⁶ Bununla birlikte el-Basrî tevâtür ile elde edilen bilgide şüphe olmadığına dair görüşleri de kabul etmez. Ona göre zorunlu bilgiler için şüphe söz konusu olmadığı halde mütevâtirle vâkî olan bilgi için şüphe söz konusu olabilir.

el-Basrî, genel olarak lafzî mütevâtire örnek olarak verilen “*Kim bana kasten yalan isnât ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*” hadisini sorgulamış ve genel kabulün aksine mezkûr rivayeti, haberlerin müktesep bilgi verdiği hususunda ispat için kullanmıştır. O, meşhur haberin Hz. Peygamber'den doğru bir şekilde rivayet edildiğinin kabulü halinde, Hz. Peygamber'e daha sonra yalan isnât edileceğinin tasdik edilmiş olacağını söyler. Rivayetin doğru olmaması halinde ise yalan haberin Hz. Peygamber'e isnât edildiğini gösteren zorunlu bir bilgi olacağını kabul eder.⁵⁷⁷ Aslında el-Basrî, Hz. Peygamber'e isnât edilen rivayetlerin hepsinin yalan olmasını aklen ve âdet açısından imkân dâhilinde görmediği gibi ona nisbet

⁵⁷⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 81.

⁵⁷⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 82.

⁵⁷⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 126.

edilen rivayetlerin tamamının doğru kabul edilmesinin de imkân dâhilinde olmadığı görüşünü ispat etmeye çalışır.⁵⁷⁸

O, konuyla alakalı, mütevâtiri bir iki kişinin rivayet ettiği haberden farklı kabul ederek “Mütevâtir haberler ile ilim gerçekleşiyorsa bu ilmin ilk ve ikinci nakilde de gerçekleşmesi gerekir.” gibi bir söylemi yanlış kabul eder. Zira bu haberlerin içeriğine dair oluşan bilgi sonradan edinilmiş (*mükteseb*) bir bilgidir diyen kişi, bu bilgiyi edinmenin şartının âhâd iken değil tevâtür mertebesinde iken gerçekleştiğini söylemiş olur. Tevâtür ile gerçekleşen bilginin zarûrî olduğunu söyleyen kişi, “Allah fiilini âhâd iken değil tevâtür mertebesinde iken seçmiştir.” demiştir. Aynı anda itiraz eden kişinin söylemi şüphe konumunda olduğundan dolayı zarûrî bilgi şüphe kanalında seyreden bir şey ile yok olmaz. Aynı şekilde kavranabilen şeyler hakkındaki ilimler, perspektif farklılıkları sebebiyle varlıklarını kaybetmezler.

el-Basrî, tevâtür ile gerçekleşen ilim hakkında bazı ihtilaflar bulunduğunu ifade etmiş konuyla alakalı Ebû Ali el-Cübbâi ile Ebû Ali el-Hâşim’in bu ilmin mükteseb değil zarûrî ilim olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştir. Ebû Kâsım el-Belhî ise bu ilmin mükteseb olduğunu söylemiştir. el-Basrî aslında bu mevzûun, usûl-i fıkıhta bahsinin geçmesine ihtiyaç olmadığını fakat bazı kimselerin bu konuları usûl kitaplarına dâhil ettiklerine dikkat çekmiştir.

el-Basrî istidlâlî; “Kendisiyle başka ilimlere (kesin bilgi) ulaşılan ilimlerin tertibi”, “Varlığı ilimlerin tertibine bağlı olan her şey hakkında çıkarsama yapılan (*müstedel*)” şeklinde tanımlamıştır. Buna göre tevâtür ile gerçekleşen bilginin metodunun da istidlâl olduğunu belirtmiştir. Çünkü bir haber verildiğinde, haber veren kişinin kendi görüşünü aktarmadığı, aksine içinde anlaşılmazlık olmayan bir şeyi haber verdiği ve bu kişiyi yalana sevk edecek bir etkenin de bulunmadığı bilindiği halde kasıtlı olarak yalan söylemeyeceği anlaşılır. Haberdeki

⁵⁷⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 106.

kapalılığın ortadan kalkması ve gayet açık oluşunu bilmemiz sebebiyle bu kişinin kasıtlı olarak yalan söylememiş olması durumunda, bu haberin kizb (yalan) olmasının câiz olmadığı anlaşılır. O halde, bu haber yalan değilse doğrudur. Bu şartlardan biri bulunmadığında haberin doğruluğunu (sıhhatini) bilemeyiz. Bu, bütün ilimlerde izlenebilecek olan bir yoldur.⁵⁷⁹

el-Basrî, her insanın Çin diye bir ülkenin var olduğunu ve bu haberi ona, bizzat şahıslardan haberdar olmasa bile râvi kalabalığı içinden kendisini yalana sevk edecek bir etken bulunmayan bir kişinin haber verdiğini bildiğini ifade eder. Aynı şekilde Çin'i soran her insan, karşıdaki insanın Çin'i görmesi ya da görenden haber alması sebebiyle ona cevap vereceğini bilir. Çin'in varlığının olmaması düşünülemez. Kişi uzun zamanlar boyunca Çin hakkında haberler almaya devam eder ancak hiç kimsede bir yalan söz konusu olmaz. Bu yüzden bu konuda bir ihtilaf ve inkârın meydana gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir. İşte tüm bunlar, kişinin Çin'in var olduğunu bildiğini ancak bunu birçoğunun haber verdiğini bilmediği şeklinde itirazda bulunan kişilere el-Basrî'nin cevabıdır.⁵⁸⁰

el-Basrî devamında tevâtür yolu ile meydana gelen ilmin, şüpheler ile yok olmayacağı ve bunun da onun zarûrî ilim olduğunun göstergesi oluşu şeklindeki yaklaşımı yanlış bulmuş ve bunun kabul edilebilecek bir şey (*müsellem*) olmadığını savunmuştur. Çünkü ona göre, şüpheler ile ortadan kalkmayan zarûrî ilme yakın (*mücâvir*) olan ilimler müktesedir.

el-Basrî, nazar ehli (teorisyen, düşünür) olmayan mürâhik (ergen) ve avam kişilerin beldeleri bildiğini ve bu ilmin de nazar olmaksızın meydana geldiğini delil olarak sunan kişilere; nazardan (düşünme) maksatın yalnızca, haber verilen şeylerin halleri hususundaki bilgilerin tertibi olduğunu ve bu kadarının mürâhik ve avam kişiler için de söz konusu

⁵⁷⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 81.

⁵⁸⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 82.

olabileceğini belirtir. Ayrıca bu kişilerin kendi içlerinde birçok ilmi tertip etmelerinin imkânsız olmadığını ve bunun neticesinde o kişilerde başka ilimlerin de hâsıl olabileceğini hatırlatır.⁵⁸¹

el-Basrî beldeler hakkındaki ilim hususunda nazar yapmaya ihtiyacımız olmadığına inanmanın, bizi düşünmekten alıkoyduğunu ve bunun beldelerin biliyor olunuşu (malûm aksi olduğu halde) konusunda bir kusur meydana getireceği itirazına; buradaki istidlâlden kastın, haber verilen şeylerin halleri hakkında ilimlerin tertip edilmesinden daha fazlası olmadığı şeklinde karşılık verir. Bu da mütevâtir haber işitildiği anda kişide meydana gelir. Çünkü haber verenlerin çokluğu, yalan üzere anlaşmalarının mümkün olmadığı bilgisini verir. Böylece haber verilen şey açığa çıkmış ve içerisindeki karışıklık ortadan kalkmıştır. Sonuç olarak haber verilenin sıhhatine dair bilgi, nazar etmeye başlamadan ortaya çıkar.⁵⁸²

Ona göre bir kişi, kasıtlı olarak yalan söylemeyeceği bir cemaatin yanında, içinde karışıklık olmayan bir haber verdiğinde ve o cemaati bu habere şahit tuttuğunda, bu kişiyi yalanlamaktan alıkoyacak dinî bir engel, istek veya korku bulunmadığı halde cemaatin onu yalanlamaması durumunda o kişinin haberinin doğruluğu anlaşılmış olur. Çünkü kişinin cemaati şahit tutması, onların bu haberin mislini getirmelerini ya da yalanlamaktan geri durmalarını talep etmesidir.⁵⁸³

Cemaatin yalanlamaması, onu tasdik etmesi gibidir. Yalancı olduğunu bildikleri halde, doğru olduğunu söylemeleri ya da susmaları câiz değildir. Aynı şekilde kişiler, özellikle kendileri şahit tutulmak istedikleri zaman yalancı olanları yalanlama konusunda harekete geçerler. Kişi, şahitlikten geri duruyorsa bu konuda kendisi için bir zarar sezmiş demektir. Bir

⁵⁸¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 82.

⁵⁸² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 82.

⁵⁸³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 82.

engel bulunmadığında, haberi veren yalancıysa cemaatin tamamının ya da cemaatten bazılarının onu yalanlaması gerekir.⁵⁸⁴

Dindarlık veya rağbet cemaati susmaya itebilir. Ancak, haber verenin kezzab (aşırı yalancı) olduğunu bildikleri zaman, onun yalancı olduğunu haber vermeleri konusunda bu iki şeyin etkinliği tüm cemaatler için eşit değildir. Cemaat, otoritenin endişesinden dolayı kişiyi yalanlayamamış olabilir. Ancak bu gelecekte başka meclislerde o kişinin yalancı olduğunun söylenmesine engel değildir. Aynı şekilde cemaatin, o kişinin yalancı olduğu haberini kardeşlerine ve arkadaşlarına vermesi de engellenemez. Dolayısıyla çok geçmeden o kişinin yalancı olduğu ortaya çıkar ve bu haber yayılır. Bundan dolayı otorite sahibi, Bağdat halkının Basra ve Bağdat arasında bu ikisinden daha büyük bir belde bulunduğunu iddia eden kişiyi yalanlamayı terk etmekle meşhur olmasını istemez.

Hz. Peygamber'in yanında haber verilen şeye gelince, kişi ya bunu Hz. Peygamber'in gördüğünü iddia eder ya da etmez. Gördüğünü iddia ettiği zaman, kişi yalancı olsa bile Hz. Peygamber'in cevap vermekten geri durması, bu haberin sâdık olduğunu düşündürür. Zira Hz. Peygamber'in sükûtu (sessiz kalması) haberin doğru olduğuna delildir.

Kişi Hz. Peygamber'in gördüğünü iddia etmemesi halinde ise ya dinî ya da dünyevî bir şeyi haber vermiş olabilir. Eğer haber dinî işler içeriyorsa bunun şerîata muhalif olduğu ya da olmadığı bilinir. Şerîata muhalif olmadığı bilindiği zaman, Hz. Peygamber'in susması, onun doğru olduğuna delildir. Eğer o kişi yalancı olsaydı, Hz. Peygamber'in sükûtu o kişinin doğru olduğunu düşündürürdü. Bunun şerîate muhalif olduğu biliniyorsa ya şerîatin değişmesinin câiz olduğu ya da olmadığı konular içerebilir. Değişmesinin mümkün olduğu konularda, Hz.

⁵⁸⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 83.

Peygamber'in susması haberin doğru olduğuna delildir. Şâyet kişi yalancı olsaydı, o şer'î meselenin değişmediği halde değiştiği düşünülecekti. Çünkü Hz. Peygamber susmakla o kişinin çirkin (*kabih*) bir iş olan yalanını hoş karşılamamayı terk etmiş olur ki Hz. Peygamber hakkında böyle bir şey düşünülemez.

Şeriatın değişmesinin mümkün olmadığı haberlere gelince, bunları Hz. Peygamber'in inkâr etmesi gerekmez. Çünkü bu inkârın bir tesiri yoktur. Zira burada Hz. Peygamber'in susması o haberin doğruluğunu düşündürmez. Aynı şekilde burada susmak, münker (çirkin) olan şeyin ortadan kaldırılması konusunda etkili olabilecek bir şeyi terk etmek değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, İslâm'a meyilli olduklarını göstermeye çalışan Yahudi ve Hristiyanlara karşı, devamlı olarak inkârı sürdürmesi gerekli değildir. Ancak bu inkârın etkili olacağı zamanlarda gerekli olan, inkâr etmektir. Çünkü etkili olacaksa münkeri inkâr etmek Hz. Peygamber için vâcibtir. Bu, ümmetinden bazı kişilerin günahlarını çirkin görmesi gibidir. Çünkü onun nübüvvetine inanan kişilere yapılan inkârın bir etkisi olacaktır.

Haberin dünyevi şeyler içermesi durumuna gelince, Hz. Peygamber'in onu yalanlamaktan geri durması ya o kişinin doğru olduğunu ya da ne dürüst olduğunu ne de yalancı olduğunu bildiği anlamına gelir. Hz. Peygamber'in kişinin yalanını bildiği halde onu inkâr etmemesi câiz değildir. Biz biliyoruz ki o kişinin doğruluğu veya yalancılığı Hz. Peygamber için gizli değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in sükûtu tasdik manasındadır. Şâyet gizli kalsaydı o kişinin yalancı olması durumunda Hz. Peygamber diğer çirkin şeyleri inkâr etmesinin aksine bunu inkâr etmemiş olacaktı.⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 84.

9. Mütevâtir Haberin Şartları

Bir haberin tevâtürün şartlarını taşıması için tanımında da ifade edildiği üzere haberi nakleden topluluğun yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan nüfusta olması, haberin zan ve tahmine dayanmaması aksine yakînî, işitme ve görme gibi duyuşsal bilgiye dayanması gerekmektedir.⁵⁸⁶ Ayrıca haberin her iki ucundaki ve aradaki kişilerin aynı sıfatları hâiz olması gerekmektedir.

Mütevâtir haberin en önemli şartı kabul edilen zorunlu bilgi, haberi aktaranların çokluğundan kaynaklanmaktadır. Bu türden haberin, haberin uydurulma ihtimalini ortadan kaldıracak kadar râvi tarafından rivayet edilmesi gerekmektedir.

Herhangi bir karineyle haber-i vâhid de mütevâtirin en önemli özelliği olan zorunlu bilgiye sebep olabilir ancak bunlar, mütevâtir bilgi kabul edilemez.⁵⁸⁷ Bir haberin mütevâtir kabul edilebilmesi için haber verenlerin sayısının çok olması gerekir. Zira Peygamber sözü ya da jest, mimik ve davranışlar gibi harici karinelerle doğru bilgi ifade eden haberler mütevâtir haber kabul edilmez.⁵⁸⁸

Tanımından da anlaşılacağı üzere, mütevâtir kavramında öne çıkan en önemli unsurlardan birincisi haberin zorunlu bilgi ifade ediyor olması, ikincisi de haberi rivayet edenlerin sayısının çokluğudur. Aslında buradaki çokluktan kasıt, mütevâtirin sayısının tespiti değil, haberin uydurulması ihtimalini ortadan kaldıracak sayıda râvi tarafından naklediliyor olmasıdır. İslâm bilginleri arasında tevâtüre ulaşma için belirli bir râvi sayısı tespit edenler olmuşsa da genel kanaat, tevâtür sayısı hususunda muayyen bir rakam vermenin gerekli

⁵⁸⁶ İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, c. I, s. 324.

⁵⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 134.

⁵⁸⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 109.

olmadığı yönündedir.⁵⁸⁹ Zira burada aslolan zararlı bilginin hâsıl olmasıdır. Böylece bu bilgiyi doğuran her haberin mütevâtir olduğuna ve dolayısıyla yeter sayıya ulaşıldığına hükmedilir.⁵⁹⁰

Bilginin oluşum sürecinin hızlanmasında haberi nakleden râvinin adalet ve zabt gibi sıfatları da önem arz etmektedir. Râvinin mü'min, kâfir, fasık olması fark etmezken güvenilir olması, yakîn hâsıl olmasında etkili kabul edilmiştir.⁵⁹¹ Nitekim usûlcüler bir haberin mütevâtir vasfını kazanabilmesi için haberi rivayet eden râvilerin tamamının iman ve adalet şartının aranmadığını belirtirler. Buna göre kâfir ve fasıkların rivayet ettiği tevâtür derecesindeki haberler de ilim gerektirir.⁵⁹²

Şâfiî usûlcülerden bir kısmı, haber verenlerin tamamının Müslüman olmasını mütevâtirin şartlarından kabul etmiştir. Zira onlara göre hadise üzerinden uzun süre geçtiği takdirde Müslüman olmayanların yalan üzere ittifak etmeleri mümkündür.⁵⁹³ Nitekim İmam Şâfiî de haber verilen hadisenin üzerinden uzun bir zaman içermemesi şartıyla Müslüman olmayan topluluğun haberini mütevâtir kabul etmiştir. Zira ona göre uzun zaman içerisinde

⁵⁸⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, 92; İbnu'l-Murtezâ, *Minhâcu'l-vusûl*, s. 471; Ebü'l-Hattâb Mahfûz el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1985, c. III, s. 28; Ebü Ya'la, *el-Udde*, c. III, s. 856; Kelvezânî, *et-Temhîd*, c. III, s. 28-29; İbn Akîl, *el-Vâdih*, c. V, s. 355-356; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad, 1414/1993, c. I, s. 357.

⁵⁹⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, Abdüsettâr Ebû Gudde, Kuveyt, 1413/1992, c. III, s. 297.

⁵⁹¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, c. III, s. 32; İbn Teymiyye, *el-Müsevvedetü fî usûli'l-fikh*, Tahkik, Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Matbatü'l-medenî, s. 235; Hâşimî, *Dirâse havle haberi'l-mütevâtir*, s. 59.

⁵⁹² Kelvezânî, *et-Temhîd*, c. III, s. 32.

⁵⁹³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, c. III, s. 32; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 210; Abdülkadir İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1981, s. 203.

Müslüman olmayan kimselerin birbirleriyle yazışmak suretiyle yalan üzerinde ittifak etmeleri muhtemeldir.⁵⁹⁴

Mütevâtirin şartlarından bir diğeri de haberi bildirenlerin sayısının tüm tabakalarda aynı olmasıdır. Konu ile alakalı olarak Bâkılânî, başlangıcı itibariyle yanılması ve hata yapması imkân dâhilinde olan kişilerden rivayet edilen haberlerin, sonraki tabakalarda yağmur ve kumlar adedince râvisi olsa dahi ilim doğurmayacağını belirtmiştir.⁵⁹⁵

Bir başka şart da haberin mevzûu, duyu organlarıyla algılanabilen cinsten olmalıdır. Buna göre haberin kaynağı akıl değil işitme ve görme duyusuna dayandığı gibi duyular aracılığıyla bilmenin yolu da haber olmalıdır. Aksi halde ilim gerçekleşmez.⁵⁹⁶ Son olarak usûlcüler, tevâtürde bilginin oluşması için tüm insanların bu haberi tasdikinin zorunlu olmadığını kabul eder. Zira tüm insanların haberi doğrulamada icmâ etmiş olması, tevâtüren oluşan haberde zorunlu bilginin meydana gelmesini imkânsız kılar.⁵⁹⁷ Çünkü bir kimsenin bütün insanlarla karşılaşılarak görüş birliğine varması da mümkün değildir. Böylece sayılan şartlardan biri eksik olduğu takdirde haber âhâd haber seviyesine düşer.

Usûlcülerin mütevâtir haberi ele alırken akıl ve mantık ilkelerinden fazlaca istifade ettikleri görülmektedir. el-Basrî, tevâtür haber ile gerçekleşen ilmin mükteseb olduğunu söyleyen kişilere göre ilmin gerçekleşmesi için haber verenlerin yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayacak şekilde kalabalık olmaları ve bir zorunlulukla bu haberi vermiş olmalarının gerekli olduğunu belirterek bu hususta tevâtür ile ilmin gerçekleşmesi için bu şartların gerekli

⁵⁹⁴ Şafî, *Cimâu'l-ilm*, s. 46, 49; İbn Teymiye, *el-Müsevvede*, s. 210.

⁵⁹⁵ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 445.

⁵⁹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, c. III, s. 297; Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, c. I, s. 207.

⁵⁹⁷ Ebü Ya'la, *el-Udde*, c. III, s. 845; İbn Teymiye, *el-Müsevvede*, s. 210.

olduğunu ifade etmiştir. O, anlaşma ya da mektuplaşmayla ittifak ederek yalanda ortaklık kurulmasının câiz olmadığını ve bu iki yönden yalancı olmadıklarından emin olunamayacağını söylemiştir. Aynı şekilde kendilerine verilen karışık haberlerin -doğru olmadıkları halde- doğru oldukları zannedilerek câiz görülerek aktarıldıklarında, haber verilen şeyin sıhhatinden emin olunamayacağını belirtir.⁵⁹⁸

Netice olarak el-Basrî, kâmil manada bu şartları barındıran haberlerin, doğruluğu bilinen haberler olduğunu, tevâtür yolu ile haber veren kişilerin haberinin yalan olduğu takdirde kişilerin haberinin yalan olduğuna inanıp onu kasıtlı olarak aktarmış olacaklarını ya da yalan olduğuna inanmamış fakat doğru zannederek aktarmış olacaklarını belirtir. Bu sonuncusu zarûretle malum olan bir şeyde gerçekleşmez. Çünkü zorunlu ilimde karışıklık ve şüphe yoktur. Bu kişiler kasıtlı olarak yalan söylediklerinde bunu ya bir sebepten dolayı ya da sebepsiz olarak yapmışlardır. Sebepsiz olarak yalanı kast etmeleri batıldır. Çünkü temyiz kabiliyeti olan kişi bunu sebepsiz olarak yapmaz. Özellikle kendisini engelleyen şeyin var olması halinde durum böyledir.

Bir sebepten dolayı kasıtlı olarak yalan söylemişlerse, bu sebep ya habere ya da başka bir şeye râcî olabilir. Birincisi batıldır. Çünkü habere râcî olan sebep, o haberin yalan olmasıdır. Bu durum kişiyi kasıtlı olarak yalan söylemekten alıkoyar. Onların fayda içerikli şeyleri doğruluk ile haber vermeleri bundan farklıdır. Fayda onları doğruya sevk eder. Bu durum kişiyi alıkoymaz. Haberden başka şeye râcî olan yalan söyleme sebebine gelince; bu ya dinîdir ya da istek veya korku gibi dünyevî bir şey olabilir. Topluluk bu sebeplerden birinden dolayı yalan söylemiş olabilir. Kalabalığı oluşturan kişilerin farklı farklı sebeplerden dolayı yalan söylemiş olması da mümkündür. Bu sebepler, kişilerde mektuplaşma (iletişim) ile hâsıl olmuş olur. Bu bilinç birliği veya mektuplaşma yapmadan da meydana gelmiş olabilir.

⁵⁹⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, 92.

Zarûretle bilinen şeyin aksini haber vermeye sevk edecek dindarlığa gelince, bu yanlışlığı zahir olan bir dindarlıktır. Büyük bir topluluğun, bozuk olduğu ortaya çıkan dindarlığı, akıllarındaki yalandan kaçınma ve ondan hoşlanmama durumuna tercih etmede ortaklık kurmaları mümkün değildir. Özellikle de yalancı olan kişinin, başkasının onun yalancı olduğunu bildiğinden haberdar olması halinde durum böyledir. Bilakis, yalandan kaçınma ve yanlışlığı açık olan dindarlıktan geri durma konusunda ittifak etmeseler bile, kalabalık cemaatlerin bu konudaki hallerinin farklı olması gerekir. Batıl dindarlık konusunda bu kişilerde şüphe bulunmasının veya bulunmamasının bir farkı yoktur. Çünkü kalabalık bir topluluğun şüpheyi ve akıllarındaki yalanı çirkin görme durumuna tercih etme konusunda eşit değildir. Bu, insanların aynı yemeği yemede ve aynı yolu tutmada eşit olmamaları gibidir. Fayda sağlama inancı ve isteğine gelince bu, yalandan bir karşılık elde etmeyi ummak ve insanların ilgisini harekete geçirmek adına olabilir. İnsanların çoğu, başkalarına aslı olmayan haberler vermeyi severler. Bunu, onların kalplerine girmek ve onlara önceden duyulmamış orijinal bir şey söylemiş olmak maksadıyla yaparlar. Topluluklar yalanı reddetmeyi tercih etme konusunda eşit değildirler. Rağbet elde edecekleri şeylere ihtiyaç duyma konusunda da eşit değildirler. Aksine çoğu kişi buna ihtiyaç duymaz. Duysa da bunu doğruya tercih etmez.⁵⁹⁹

Otoriteye karşı korku veya rağbet sebebiyle yalan uydurmaya gelince, bu iki şey kalabalık bir topluluğu yanlış olduğunu bildikleri bir şeyi haber verme konusunda birleştiremez. Nitekim sultanın tüm Bağdat ehli üzerinde bunu uygulaması mümkün değildir. Çünkü sultanın onları saymaya gücü yetmez ki her biri bu haberi vermeye mecbur kalsın. Sultan korkusu, çoğu kişiyi kardeşleri ve güvendiği kişilerin yanında doğruyu söyleme konusunda engelleyemez ve çok geçmeden haberin doğrusu insanlar arasında yayılır.

⁵⁹⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 87.

el-Basrî devamla çoğu zaman yalan haberler verilmesi konusunda sultan veya haber verenler için bir gaye olmadığını belirtir ve bu kısmın “Eğer sultan onları korkutsaydı elbette bu ortaya çıkardı.” denerek iptal edilmesini câiz görmez. Çünkü bu durumda, “Sultanın onları korkutarak, korkutmayı gizlemeye ittiğini neden inkâr ettiniz?” sorusuyla karşılaşılır.

Sonuç olarak el-Basrî’ye göre büyük bir topluluğun bir kısmının rağbet, bir kısmının korku bir kısmının da dindarlık sebebiyle yalan olduğunu bildiği şeyi haber vermeleri mümkün değildir. Çünkü söz konusu büyük topluluk, bu sebeplerin gücü konusunda hallerinin ve insanların içlerindeki doğru konuşma arzusuyla beraber yalanı çirkin görme, hoşlanmama konusundaki tercihlerinin eşit olması imkânsız olan gruplardan müteşekkil büyük bir topluluktur.⁶⁰⁰

Ona göre, “Bir iki kişi hariç büyük bir topluluk yalan olduğunu bildiği şeyi haber verebilir ya da bunu gizleyebilir.” demek câiz değildir. Çünkü büyük bir topluluk hakkında bir kişi hariç bu mümkün olabiliyorsa o halde bu, o bir kişiyle beraber de mümkün olabilir. Böylece topluluğun içinde bu bir kişinin bulunmaması halinde, yalan üzere bir araya gelmelerinin mümkün olması gerekir. Bu bakış açısına göre tevâtür yolu ile haber veren kişiler için yalan câiz olmuş olur.

Bu şartlar tevâtür ile elde edilen ilim mükteseptir diyen kişiler için geçerlidir. Bu ilim zarûrîdir diyenler bu şartlara itibar etmezler. Onlar, muhbirlerin hallerini incelemekle ilmin meydana gelmeyeceğini ancak Allah’ın fiili dolayısıyla zarûrî ilmin hâsıl olacağını söylemektedirler. Allah o fiili işlemiş ise haber tevâtür şartlarını tam olarak içeriyor demektir. İşlememişse tevâtür şartları mevcut değil demektir.

⁶⁰⁰ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 88.

el-Basrî'ye göre zarûrî ilim tevâtür ile meydana gelmiş olmasa dahi onunla istidlâl edilebilir. İstidlâlînin sahîh olabilmesi için zikrettiğimiz şartlar gereklidir. Aynı şekilde yirmi otuz kişinin haberiyle zarûrî ilmin meydana gelmemesi mümkündür. el-Basrî, onların haberleriyle zarûrî ilim meydana gelmese bile bahsi geçen şartları taşıması halinde onunla istidlâl edilebileceğini belirtmiş ve tevâtür ile zarûrî ilim meydana gelmesi için birtakım şartlar koşulduğunu öne sürmüştür. Bunlar şöyle sıralanabilir:

- a) Dinleyenlerin, haber verilen şeyi zorunlu olarak bilmemeleri
- b) Haber verenlerin dörtten fazla olması
- c) Haber verdikleri şeyi haber vermeye mecbur olmaları. Belli sayıdaki kişilerin haberiyle ilim meydana geliyorsa, bu sayıya eşit olan kişilerin haberiyle de ilim meydana gelmektedir. Akıllı bir kişi için ilim meydana geliyorsa, her akıllı için meydana gelmektedir.⁶⁰¹

el-Basrî, mütevâtir haberler ile meydana gelen ilmin mükteseb olduğunu söyleyenlerin ilim tevâtür ile meydana gelir demelerini, muhbirleri yalana iten bir sebebin bulunmadığı şartına bağlar ancak bu durumun, ittifak ve anlaşma ile bir sebep üzerinde ortaklık kurmalarının imkânsız olduğundan haberdar olunması durumunda bilineceğini belirtir. Bununla birlikte dört kişi için ittifak ve anlaşmanın imkânsızlığı bilinmez. O halde bu kişilerin haberleriyle ilim gerçekleşmez.

el-Basrî, tevâtür ile meydana gelen ilim zarûrîdir diyen kişilere karşı “Dört kişinin görme, ‘müşâhede’ yoluyla verdikleri haber ile ilim meydana gelseydi, zorunlu olarak haber veren her dört kişinin haberiyle ilim gerçekleşirdi. Dolayısıyla dört kişi falancanın zina ettiğine dair şahitlik yaptığında, kadının (yargıç) onlar hakkında araştırma yapmaya ihtiyaç duymaması

⁶⁰¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 88.

gerekirdi.” şeklinde cevap verir. Çünkü iddianın doğru olduğu bilinirse araştırmaya ihtiyaç yoktur. Doğruluklarının bilinmemesi durumunda ise hepsinin veya bir kısmının yalancı olduğu bilinirdi. Bu durumda yine soruşturmaya ihtiyaç duyulmaz ve had cezası uygulanmazdı. Bu durumdaki icmâ ise dört kişinin haberiyle ilmin gerçekleşmemesine dair delil, onların doğru olduğunu zorunlu şekilde ortaya koymasa bile cezanın uygulanmasına yönelik olurdu.

Şahitlerin haber lafzı ile değil de şahitlik lafzı ile haber vermeleri yaralayıcı bir unsur değildir. Çünkü lafızların farklı olmasının bir tesiri yoktur. Nitekim Farsça ve Arapça olan mütevâtir haberler ilim meydana gelme hususunda eşittirler. Aynı şekilde şahitliğin şartı, kişilerin şahitlikte bir araya gelmeleridir demenin bir zararı yoktur. Bu durumda kişiler tarafından bir anlaşma sağlanması mümkündür. Çünkü haber anında dört kişinin toplanmaları ya da ayrı olmaları, onların anlaşmış olmalarının mümkün olması konusunda eşittir. Eğer bu iki durumdan birinde, onların haberleriyle ilim meydana gelmesi câiz ise diğer durumda da benzerinin meydana gelmesi câizdir.

el-Basrî, “Kişilerin doğruluğunu zarûrî olarak bilmesede dahi beş kişinin şahitliğiyle had cezasını uygulaması gerekiyorsa, beş kişinin haberiyle zarûrî ilmin gerçekleşmemesi durumuna hâkimin delil getirmesi gerekir.” şeklindeki yoruma bunun gerekmeyeceğini çünkü beş kişinin haberiyle ilim meydana gelmesi ve hâkimin bu beş kişinin doğruluğunu zarûrî olarak bilmiyor olmasının imkânsız olmadığı cevabını verir.⁶⁰²

Onlardan dördünün gördüğüne dair şahitlik yapması, beşincinin buna dair şahitlik yapmaması câiz olabileceğinden hâkimin had cezası uygulaması gerekse bile durum böyledir. Bu durumda hâkimin, bizzat şahısları bilmesede bile dört kişinin şahitliğiyle had uygulaması gerekli olur. Hâkimin kişilerin doğruluklarını bilmiyor olması imkânsız değildir. Çünkü beş

⁶⁰² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 89.

kişinin haberiyle ilim vâkî olmaz. Her iki durum da imkânsız değilse burada beş kişinin haberiyle ilim meydana gelmesinin câiz olmadığına dair bir delil yoktur. O halde bunun şüpheli (*meşkük fih*) olması gerekir.

Bu, hâkimin onların haberleriyle ilmin meydana gelmesine itibar etmemesi açısından “kasame” (50 kişi) sayısı ile ilmin meydana gelmemesiyle bağdaştırılamaz. Çünkü Irak ehli bu hususta şöyle demektedir: “Elli sanıktan her biri, kendisinin öldürmediğine ve katili de tanımadığına dair yemin ediyor. Fakat bunlar aynı şeyi haber vermiyorlar. Aksine her biri diğerinin verdiği haberden başka bir haber aktarıyor.” İmam Şâfiî ise bu hususta şöyle demektedir: “Elli sanıktan her biri kendi zannına göre yemin ediyor. Dolayısıyla bunlardan her birinin haberi diğerinin haberinden başkadır.”

el-Basrî, “Dört kişinin haberiyle ilim meydana geliyorsa neden her dört kişinin haberiyle ilim meydana gelir dediler?” şeklindeki bir itiraza; bir kavmin haberiyle ilim meydana geliyorsa şartlar konusunda eşit olmalarına rağmen onlar gibi başka bir kavmin haberiyle de ilim gerçekleşmesi gerekir. Aksi taktirde bir hacı kafilesinin bize Mekke’yi haber vermesi neticesinde bizim onu bilmemiz, Medine’yi haber vermesi neticesinde onu bilmememiz durumu imkân kazanmış olur.” cevabını verir. Burada, haklarındaki haberlerin tevâtür yolu ile gelmesine rağmen belgeler hususunda bir şüphenin mümkün olması durumu mevcuttur. Bu da doğru değildir. Çünkü haberlerin içeriğine dair oluşan bilgi, onlara göre Allah’ın fiilindendir (yaratmasıdır). Başka bir dört kişinin değil de bu dört kişinin haberi anında ilim yaratılması hususunda garanti veren nedir sorusunu el-Basrî, buradaki âdetin tek bir yol üzere gerçekleşmemiş olduğunu, hâlbuki kalabalık cemaatlerin haber vermesi anında ilmin

yaratılması konusunda âdetin tek bir yol üzere gerçekleşeceği şeklinde cevaplandırır. Zira haberleri kalabalık cemaatler getirdiği zaman şüphenin lüzumu yoktur.⁶⁰³

Muhbirlerin, haber verdikleri şeyi zarûî olarak bilmelerinin şart olmasına gelince; tevâtür ile elde edilen bilgi, müktesepdir diyen kişiye göre, muhbirlerin onu hak zannedip haber vermemeleri için haber verdikleri şeyde kendileri için bir karışıklığın bulunmaması ve yalanı kast etmemeleri o haberle istidlâl edebilmenin şartıdır. Bu, kişilerin bu haberi istidlâl ile biliyor olmamalarını gerektirir. Çünkü büyük bir topluluğun, istidlâl ile bilinen bir şeyde şüphe etmesi mümkündür. Nitekim çok olmalarıyla beraber Müslümanlar, Yahudilere Hz. Peygamber'in nübüvvetini haber veriyorlar ancak Yahudiler bunu bilmiyor.⁶⁰⁴

Eğer Müslümanların bazıları Yahudilere şahit oldukları şeyi haber verseydi Yahudiler onu bilecek miydi? Bu ikisinin arasında bir fark yoktur. Ancak, onların şahit oldukları şey, zarûî olarak bildikleri şeydir. İstidlâl ile bildikleri şey böyle değildir. Bu yaklaşım, “Haberlerin içeriğine dair oluşan bilgi zarûîdir.” diyen kişiler için delil olabilir. “Aynı şekilde duyan kişide meydana gelen ilim muhbirin ilminin uzantısıdır (فرع). Asıl (muhbirin ilmi) mükteseb iken, uzantının (dinleyenin ilmi) zarûî olması câiz değildir.” söylemi için de bir delil teşkil edebilir. Fakat bu doğru değildir. Zira dinleyenin ilmi, haber verenin ilminden hâsıl olmuş değildir. Ancak o, Allah'ın fiilidir. O halde Allah'ın o bilgiyi, haber verdiği şeyi istidlâl yolu ile öğrenen kişinin haberi esnasında yaratması imkânsız değildir.

Bir topluluk için, haberleriyle ilim gerçekleşen kişi sayısına gelince, başka bir topluluk için de onların haberiyle ilim gerçekleşir. Aynı şekilde bu muhbirlerin benzerinin haberiyle de ilim meydana gelir. el-Basrî bu konudaki delilini şu şekilde izah eder: Haberleriyle ilim

⁶⁰³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 89.

⁶⁰⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 90.

meydana gelir çünkü onlar, kendilerinin doğru olduğu bilgisine ulaştıran bir takım malum şartları elde etmişlerdir. Bu şartlar, onların çoğu itibar etmese de âdetleri bilen her kişi için bellidir. Dolayısıyla başka bir sayıda da bu şartlar gerçekleştiğinde, onların haberinin de ilme ulaştırması gerekir.⁶⁰⁵

Haberlerin içeriğine dair bilgi zarûrîdir diyen kişi, bunun aksi mümkün olsa, kendilerine, gördükleri şeye dair tevâtür yolu ile haber verilen akıllı kişiler arasında, onların doğruluğunu bilmeyen kişinin bulunması imkânsız olmazdı demiş olur. el-Basrî'ye göre bu söylem; akıl sahiplerinden bazılarının, hakkındaki haberleri bizim duyduğumuz gibi duymasına rağmen dünyada Mekke diye bir yerin bulunduğunu bilmiyor olmalarına yönelik bir imkân doğurmaktadır.

el-Basrî devamında bir kişinin “Bu söz, Mekke’ye dair bilginin olmamasının imkânsızlığını gerektirir. Hâlbuki siz bunu imkânsız görmüyorsunuz. Zira buna dair bilginin meydana gelmesi, Allah’ın fiili tarafından yaratılandır, başlatılandır (مبتدا)” diyebileceğini ifade ettikten sonra, “Bu imkânsız değildir. Ancak bizler dinleyen kişilerin ilim konusunda farklı olmayacağını biliyoruz” diyen kişilere el-Basrî, bu durumun bilinemeyeceğini ve âdetin akıllıların birçoğunda bunun aksi bir şekilde cereyan edebileceğini söyler.

el-Basrî devamında bir başka mevzûya geçiş yaparak muhbirlerin hepsinin veya bazılarının mümin olmasını, bilginin şartı olmadığını belirtir ve haberin, muhbirler için kasıtlı olarak yalan söylemeye sevkedecek bir sebebin (داع) bulunmaması ve haberin içeriğinde hakkın karmaşık olmaması açısından, ilme götüren bir yol olduğunu söyler. Tüm bunların kâfirler ile beraber hâsıl olması mümkündür. Çünkü küfür beldelerinin halkı, bizim bildiğimiz gibi,

⁶⁰⁵ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 91.

beldelerin halleri hakkındaki söz sahiplerinin tevâtürüyle amel ederler. el-Basrî'ye göre tevâtür ile ortaya çıkan haber zarûrîdir diyen kişi, bu yaklaşımı kendisine delil alabilir.⁶⁰⁶

el-Basrî'ye göre muhbirlerin yirmi kişi olması, mütevâtir haber ile ilmin gerçekleşmesinin şartı değildir. Çünkü bunun şart olmasına dair bir delil yoktur. En zahir görüşe göre istidlâl şartı yirmi kişide gerçekleşmez. Yirmi sayısını şart görenler, bunu “Eğer sizden sabreden yirmi kişi olursa iki yüz kişiye gâlip gelir.” âyetiyle ilişkilendirmiş ve “Allah yirmi kişiye cihadı vâcip kıldı, vücûb konusunda onları tahsis etti çünkü onlar bir haber getirdiklerinde onların doğru olduğu bilinir.” demişlerdir. el-Basrî'ye göre bu âyet de buna delil olamaz. Zira bu âyet onların iki yüz kişiye karşı sabır göstermelerini gerektirmektedir. Burada vücûbiyeti o kişiler ile sınırlandırma yoktur. Aynı şekilde ümmet, imkânları olduğunda on kişiye de cihadın vacip olduğu konusunda icmâ etmiştir. Allah onların dediği gibi cihadı daha azına değil yirmi kişiye vâcip kılmış olsa bile burada, Allah'ın, haklarındaki bilgiyi kendine tahsis ettiği bazı maslahatlardan dolayı değil de onların zikrettikleri sebepten dolayı (kişi sayısı) vâcpliğin onlara tahsis edildiğine dair bir delil yoktur.⁶⁰⁷

el-Basrî son olarak muhbirlerin yetmiş veya üç yüz kişi olmalarının şart olduğuna dair bir delilin de mevcut olmadığını belirterek konuyu şöyle izah eder: “Bazıları yetmiş şartını, Mûsâ'nın Rabbine münâcaat için giderken yanında olsunlar diye yetmiş kişi seçmesine bağlamışlardır. Musa (a.s.) bunu o kişiler kavmine haber getirsinler diye yapmıştır. Yetmişin altındaki sayıyla bilgi vâkî olacak olsaydı bu seçimin bir anlamı kalmazdı. Ancak bu bakış açısı doğru değildir. Çünkü âyette Mûsâ'nın onları bu amaçla seçtiğini ifade eden bir şey yoktur. Yetmiş kişiyi bu veya başka bir maksatla seçmiş olabilir ve tüm bu maksatların da yetmişten az bir sayıda gerçekleşmemiş olması mümkündür. Üç yüz kişi olmasını şart koşanlar bunu Bedir

⁶⁰⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 91.

⁶⁰⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 91.

ehlinin sayısına dayandırmışlardır. Bu kişiler konuyu alakasız bir şeye bağlamışlardır. ‘Hz. Peygamber onları, şeriatini müşriklere haber versin diye seçmiştir.’ derlerse onlara cevabımız şudur: ‘Bedir ehli üç yüz kişiden daha fazlaydı. Bunun yanı sıra sizler, Hz. Peygamber’in onları bu maksatla seçtiğini nereden biliyorsunuz?’ Bu (seçilme), onların söyledikleri sebep dolayısıyla olmamıştır.”⁶⁰⁸

Bütün bu açıklamalardan el-Basrî’nin mütevâtir haberde sayı şartını aramadığını, haber verenlerin yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayacak şekilde kalabalık olmaları ve bir zorunlulukla bu haberi vermiş olmalarının şart olarak yeterli olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 91.

⁶⁰⁹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 92.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

A. Haber-i Vâhid

Âhâd haberin İslâm akaidinde delil olup olmadığı hususu kelâm, usûl ve hadis âlimlerince tartışılan konuların başında yer almıştır. Bu hususta âlimler akîde inşasında haber-i vâhidle istidlâlde bulunmayı ya toptan red ya mutlak kabul ya da bazı şartlar öne sürerek kabul etmişlerdir. Haber-i vâhidin itikadî konulardaki bilgisel değerinin tartışılmasının sebebi şudur: İslâm bilginleri dinîn asliyetini koruma hassasiyetiyle temel akîdevî konuların şüphe ve ihtimalden uzak olmasını, güvenilir bir temele ve yapıya dayanmak suretiyle kesin bilgi doğurmasını istemişlerdir. Otantik metni en iyi şekilde korunan ve yüksek seviyede râvilerce nakledilen; delâleti kesin, muhkem ve sarîh Kur'an nasslarının yanında hadislerin aynı kategoride değerlendirilmemesi, bilginlerin konu ile alakalı temel hareket noktalarından birini oluşturmuştur. Bununla birlikte mütevâtir ve haber-i vâhid ayrımında görüş ayrılığının bulunması, âhâd haberin ilim ve amel gerektirmesi hususlarında farklı mütalalarda bulunulup bulunulamayacağı ve âhâd haberin karineyle itikat ve teşrî alanlarında kesin bilgi kaynağı oluşturup oluşturmayacağı gibi hususlar konu ile alakalı tartışma alanlarını oluşturmuştur.

Âhâd haberin itikadî alanlarda hüccet olarak kullanılması, hadisin rivayete dönüştüğü ilk dönemden itibaren tartışılmıştır. Haberi bizzat Hz. Peygamber'den işiten sahâbe için âhâd haber söz konusu olmadığından işittikleri her söz hem itikatta hem de amelde bağlayıcı kabul edilmiştir. Sahâbe asrında haber-i vâhidin kabulüne ilişkin genellikle râvinin güvenilirliği, haberin doğruluğuna dair bir karinenin bulunması, haberin kendinden daha güvenilir bir habere

muarız olmaması gibi şartların arandığı ve bazen yemin ve şahitlere başvurulması gibi farklı uygulamalar bulunmakla birlikte tevâtürün şartlarına rastlanılmamaktadır.⁶¹⁰

Akîde inşasında haber-i vâhidin epistemolojik değeri hususundaki ilk tartışmaların, II. yüzyılın başında bazı kelâmi ve fikhî mezheplerin kendi görüşlerini desteklemek amacıyla hadis uydurma faaliyetine katılmaları, ilimlerin tedvin edildiği bu dönemde ihtilafların giderilmesi bağlamında kesin bilgi arayışları⁶¹¹ ve kelâm ilminin doğuşunda etkin rol oynayan Mu‘tezile kelâmcılarının, sîka bir râvinin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği haberin kabulü hususunda ümmetin icmâ görüşüne muhalefetiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁶¹² Dolayısıyla bu meselenin kelâm ilminin doğuşu ile birlikte tartışılmaya başlandığı söylenebilir. Nitekim haberi, âm (mütevâtir) ve hâs (haber-i vâhid) olarak iki kısma ayıran Vâsıl b. Atâ’nın hakikatin bilinebilme şartları arasında haber-i vâhidi kabul etmediği bilinmektedir.⁶¹³ Artık bu dönemden itibaren âhâd haber hem sübût hem de delâlet bakımından bir başka deyişle mahiyet, değer ve isnât çerçevesinde sorgulanmıştır. Özellikle itikadî mevzûların kesinlik kazanmış olması gerektiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda özellikle *ispât-ı vâcip*, Allah’ın esmâsı, sıfatları, kıyamet halleri, hesap, haşr, sırat, mîzan, cennet, cehennem, rü’yetullah, kabir azabı vb. itikada

⁶¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 14/349-352, TDV Yayınları Ankara, 1996.

⁶¹¹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s.74.

⁶¹² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Beyrut, 1979, c. I, s. 113-114.

⁶¹³ Ali Sâmî Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefi fi’l-İslâm, Dâru’l-maârif*, Kahire, 1981, c. I, s. 395.

dair mevzûları ispat etmede âhâd haberin hüccet olma değeri tartışılmalıdır.⁶¹⁴ Bu meyanda âlimlerin bir kısmı âhâd haberi itikat oluşturmada hüccet kabul ederken, ekseriyeti ise temel itikat esaslarının teyit ve tafsilinde hüccet kabul etmişlerdir.⁶¹⁵

“*Ehâd*” ve “*vâhid*”in çoğulu olan⁶¹⁶ ve sözlükte “bir” manasına gelen “âhâd” genellikle mütevâtir haberin şartlarını taşımayan;⁶¹⁷ onun gibi yaygınlık kazanmamış, her tabakada râvi sayısı tek veya iki kişi olarak belirlenmiş; bir kişiden bir topluluğun veya bir topluluktan bir tek kişinin rivayet ettiği, kaynağına ulaşmada ve râvilerin masum olması yönüyle sûret ve mânâ yönünde şüphe bulunan, rivayet eden sayısı ne kadar olursa olsun “bilgiyi zorunlu kılmayan”⁶¹⁸ haberler olarak tanımlanmıştır.⁶¹⁹ Davud b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/883), İbn Hazm ve İmam Mâlik’in (ö. 245/795) öncülüğünü yaptığı ilk dönem sünnî kelâmcılardan Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî (ö. 245/859) ve muhaddislerin çoğunluğu, haber-i vâhidin istidlâlî olsa da hem amel hem bilgi ifade ettiğini

⁶¹⁴ Haber-i vâhidin ilk dönem tefsirlerinde özellikle itikadi meselelerin izahında sıklıkla kullanıldığı ifade edilmektedir. Bkz: Ali Yüksek, *İslâm Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*, Samsun: Üniversite Yayınları, Samsun, 2014, s. 180.

⁶¹⁵ Korkmazgöz, “Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri” s. 230.

⁶¹⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, c. II, s. 440.

⁶¹⁷ İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fikr*, (Sûbüü's-selam içinde). Beyrut t.s, s. 4,8: Cüveynî, *el-İrşâd*, 417; Mahmud et-Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü (Teysîru mustalahi'l-hadîs)*, çev. Ağırman, Sivas, 1999, 33; Hüseyin Aydın, “Akîde İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri” *EKEV Akademi Dergisi*. c. XII. Sayı: 15, s. 78.

⁶¹⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 441.

⁶¹⁹ A. Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikâd ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara, 1988, 81.

paylaşmıştır.⁶²⁰ Zâhirîlerden bazıları, âhâd haberin yakînî değil zannî bilgi ifade ettiğini savunurken bazıları da hiçbir karîne olmadan bu türden haberlerin kesin bilgi ifade edeceği kanaatindedirler.⁶²¹ Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ve muhaddislerin çoğuna göre de belirli sayıyla sıhhati tespit edilen haber-i vâhidler ilim ifade ederler.⁶²² Zâhirîler kıyası, şer'î hükümlerde zanna dayandığı kanaatiyle reddetmiş, bunun yerine haber-i vâhidi kesin hüküm kaynağı kabul etmişlerdir. İbn-i Hazm'ın haber-i vâhidi mutlak bilgi konumunda görmesinin temelinde bu türden haberi vahiy olarak kabul etmesi yatmaktadır.⁶²³ Ayrıca o, Hz. Peygamber'in İslâm'a davet için beldelelere gönderdiği bir veya birkaç liyakatli sahâbeyi delil göstermiştir. Zira bu sahâbelerin o belde halkına öğrettiği itikadî ve amelî hükümlerin tevâtüren aktarılmadıkları⁶²⁴ bilinmekle birlikte söz konusu sahâbelerin dinlerini öğretmek için vazifelendirildiği hususu tevâtüren sabit kabul edilmiştir.⁶²⁵

Erken dönem Şîî hukukçular, âhâd haberin (*ahbâru'l-âhâd*) bilgi ifade etmediği takdirde hüccetliğini kabul etmemişlerdir. Ancak bu epistemolojik katılığın daha sonra *furûu'l-fıkıhta* bazı problemlere yol açması kaçınılmaz olmuştur. Zira İmamlardan rivayet edilen ve *Kütüb-i Erbaa* olarak isimlendirilen kronik dört Şîî hadis kitabında bulunan haberlerin çoğu âhâd haber kaynaklıdır. Hukukun potansiyel kaynakları olarak kabul ettikleri bu hadislerin reddedilmesi

⁶²⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhâmet Şâkir, Beyrut, 1979, c. I, s. 119; Yusuf Kardâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, çev. Ö. Hıdır, İst. 2001, s. 121.

⁶²¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, s. 566.

⁶²² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Ebû'l-Vefâ el-Afganî, thk. Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993, c. I, s. 321.

⁶²³ İbn Hazm, *ve'l-Fikru'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mağrib 1986, s. 131-132.

⁶²⁴ Suyûtî, *Tedribü'r râvî*, c. I, s.73; İbn Abdilberr, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. M. Bicâvî, Beyrut, 1412, c. II, s. 03.

⁶²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. II, s.103-104; Bkz: Şafîî, *er-Risâle*, s. 415-418.

hukukun meşrûyetini sarsacağından Şîî hukukçular hukuku delillendirmede âhâd haberlerin kullanımını meşrûlaştırmak için daha fazla yoruma ihtiyaç duymuşlardır. Hukukta zannî kaynakların kullanımına müsaade edilen bu yorumsal proje neticesinde Şîî hukukçular, masum imamların naklettiği haber-i vâhidin itikadî konularda kesin bilgi doğuracağını ve dolayısıyla hüccet olduğunu kabul ederler.⁶²⁶ Hatta onlara göre İmamın sözü bizzat hüccet değeri taşır.⁶²⁷ Bununla birlikte İmâmiye'den mütekaddim olanlara göre Hz. Peygamber ve masum İmama nispet edilmeyen haber-i vâhidler kabul edilmez. Zira bu türden haberlerin herhangi bir hüccet değeri yoktur.⁶²⁸

Haber-i vâhidin mutlak bilgi ifade ettiğini kabul edenler; kabir azabı ve nimeti, rü'yetullah, Hz. İsâ'nın nüzûlü, Mesih ve Deccâl'in varlığı ve sıfatları, sırat, havz, şefaât gibi akîdenin fer'î mevzûlarının sahîh sünnetle sabit olabileceği⁶²⁹ gibi Kur'an'da namaz, oruç, zekât gibi ibâdetlerin de teferruatları hususunda Hz. Peygamber'in mevcut hükmü teyit ya da bu hükümlere ilavede bulunabileceğini kabul ederler.⁶³⁰

⁶²⁶ Bkz: N. Calder, "Doubt and prerogative: The emergence of an Imami-Sh'i "Theory of İjtihâd", *Studia Islamica*, LXX (1989), s. 57-78 ve Gleave *Inevitable Doubt*, s. 28-46, s. 68-79; Robert Gleave, "Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şîî Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hû'î" çev. İbrahim Kutluay, 2011/I yıl: 2 cilt: II sayı: 3, s. 154-155.

⁶²⁷ Bkz: Ebû Zehra, *el-İmâmü's-Sâdık*, Daru'l-fikri'l-Arabî, s. 374.

⁶²⁸ Bkz: Ebû Zehra, *el-İmâmü's-Sâdık*, s. 374-375.

⁶²⁹ Bkz: Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 181.

⁶³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. II. Sünnet, Kur'an'da hiç bahsi geçmeyen konularda hüküm getirmez. Bkz: A. Kerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü* (el-Vecîz), çev. Ruhi Özcan, t.y. 1982, s. 230.

1. Kelâmcıların Haber-i Vâhîde Yaklaşımları

İslâm bilginleri sübûtu ve delâleti kat'î olan Kur'an ve sünnetin naklettiği bilgilerin kesin doğru olduğu hususunda ittifak etmişlerse de bir haberin hangi durumlarda nakledilmesi halinde kesin ilim icap ettirdiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir haberin tevâtüren nakledilmesi durumunda bu haberin inanç konularında kesin bilgiyi icap ettirdiğine dair görüş birliği içerisinde olsalar da özellikle bir haberin mütevâtir olabilmesi için aranan şartlar hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konuda ekoller arasında farklı kelâmi yaklaşımlar olduğu gibi Mu'tezili kelâmcılarının da bu konuda kendi aralarında görüş birliği içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir.

Hadis âlimleri mütevâtirin dışında kalan sahîh âhâd haberlerin genellikle doğru bilgi ifade edeceği görüşünü savunurken Hâricîler ve Mu'tezile'nin çoğunluğu âhâd haberin akîdeye müteallik konularda ilim gerektirmediğini kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise mütevâtir haberleri esas almakla birlikte, bazı şartları taşıması ya da karinelerle desteklenmesi durumunda tevâtür derecesine ulaşmayan haberlerin de akîdevî konularda delil olabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Yine bu âlimler, sahîh olma niteliğine sahip bazı haberler arasındaki rivayet farklılıklarına dikkat çekerek, her âhâd haberi kesin ilim gerektirdiği hususunda yeterli bulmamıştır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ile hadisçiler arasında orta bir yol bularak âhâd haberi tamamen geçersiz saymamış, bazı şartlar dâhilinde âhâd haberin kesin ilim icap ettiğini kabul etmiştir. Ehl-i Sünnetin bu yaklaşımına karşın Havâric ve Mu'tezile başta olmak üzere diğer ekollerin, mütevâtir dışındaki rivayetlerin itikadî konularda kesin bilgi ifade etmediğini söylemesi, itikadî alanın sınırlarının belirlenmesi konusunda fırkalar arasındaki görüş ayrılığının temel eksenini oluşturmuştur.

Mütevâtir haberle sabit olan meselelerden birini inkâr edenin tekfir edilmesini câiz gören bilginlerin yanında mütevâtir seviyesine çıkmayan haberlerin itikat sahasında bilgi

gerektirdiğini kabul eden bilginler de tevâtür derecesine ulaşmayan haberle sabit olan itikadî bir meseleyi kabul etmemeyi, küfür olarak değerlendirmemişlerdir.⁶³¹

Kelâm âlimlerinin ekserisi itikadî konularda, mütevâtir habere ek olarak karinelerle desteklenmesi ya da bazı şartları taşıması halinde mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberleri de hüccet kabul etmişlerdir. Ehl-i Hadis, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî pek çok fâkih ve Eş‘arî kelâmcıları aynı kanaattedir.⁶³² Bu şartlar arasında Kur‘an‘a, mütevâtir habere, icmâya, tarihsel gerçekliklere, tecrübe ve müşâhedeye aykırı olmaması vardır.⁶³³ Hâricîler ve Mu‘tezile genel olarak tevâtür seviyesine ulaşmayan haberleri itikadî mevzûların tespitinde yok saymıştır. Ehl-i Sünnet ile Havâric ve Mu‘tezile başta olmak üzere diğer fırkalar arasındaki farklı yaklaşımların sebepleri temelde bu görüş ayrılığına dayanmaktadır. Zira bu farklı yaklaşımların sonucu olarak bir ekolün bilgi ifade ettiğini düşündüğü haberle sabit olan itikadî bir konuyu, başka bir ekol, söz konusu haberi itikadî mevzûlarda bilgi ifade etmeye yeterli bulmadığı için hüccet kabul etmemiştir. Mesela kabir azabı, şefâat vb. gibi konularda Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasındaki görüş ayrılıklarının temelinde bu farklı yaklaşımların etkisi büyüktür.

Haber-i vâhidin mutlak bilgi değerini kabul etmeyen Hanefî, Şâfiî, Mâlikîlerin büyük kısmı ile Mu‘tezile ve Hâricîler Kur‘an‘ın zâhirine muhalif olan âhâd haberleri, zorunlu bilgi olmadığını belirterek delil olarak kabul etmemişlerdir.⁶³⁴ Hâricîler, bazı haber-i vâhidleri,

⁶³¹ Hüseyin Aydın, “Akîde İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 15, (Bahar 2003), ss. 69-94, s. 85-88.

⁶³² İbn Hacer, *en-Nüket*, c. I, s. 374-376.

⁶³³ Ebü‘l-Bekâ, *Küllîyyât*, nşr. Adnân Derviş–Muhammed el-Mısıri, Dımaşk, 1981-82, s. 416; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî, *İrşâdû‘l-fuhûl ilâ tahkîki‘l-hağ min ‘ilmi‘l-usûl*, Beyrut, 1992; Ertürk, *Haber-i Vâhid*, s. 351.

⁶³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 112, 119; Bağdâdî, *Usûu‘d-Dîn*, s. 19; İbn Teymiye, *el-Furkân*, c. III, s. 48, 208.

Kur'an'a aykırı hüküm taşıdığı ve bazılarını da sahâbenin rivayet ettiği lafızlardan farklılık arzettiği gerekçesiyle delil kabul etmemiştir. Mu'tezile'nin ikinci kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, mü'min kâfir ayırt etmeksizin mütevâtir haberleri nakledenlerin haberini kabul ederken adil Müslüman bir râvinin naklettiği haber-i vâhidi kabul etmez.⁶³⁵ Yine Mu'tezili âlim Ebü'l-Allâf, aralarında cennet ehlinin bulunduğu en az yirmi kişinin verdiği haberin mütevâtir seviyesinde olabileceğini kabul etmiştir. Allâf bu görüşüyle bir nevi imkânsız şart koşar.⁶³⁶ Bununla birlikte diğer Mu'tezili bilginlerden Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 213/833) ve Nazzâm, akla aykırı olmamak şartıyla haber-i vâhidin bir karineyle hüccet olabileceğini belirtmiştir.⁶³⁷ Nazzâm, bilinen şeyleri hissedilen ve hissedilmeyen olarak ikiye ayırmış, birincisini cisim olarak kabul etmiş ve bunların duyu yoluyla bilinebileceğini, ikincisininse kadîm ve araz olarak ikiye ayrıldığını, bunların da kıyas ve nazar yolu ile bilinebileceğini belirtmiş ve böylece haberin bizatihi kendisinin kesin bilgi vermeyeceğini savunmuştur. Yani Nazzâm, hem mütevâtirin hem de âhâd haberin harici bir neden, delil ve karine olmadan kesin bilgi ifade etmeyeceğini, ancak aklî ve/veya hissi bir delil olması durumunda ilmi bir değeri olabileceğini ifade etmektedir.⁶³⁸ Bu çerçevede mesela önceden şiddetli bir hastalığı olduğunu bildiğimiz ve haberi geldiğinde de cenaze hazırlıkları gibi ölümüne işaret eden alâmet ve işaretleri gördüğümüz kimsenin ölüm haberiyle ilgili haber-i vâhid, sebep ve karineler yoluyla kesin bilgi ifade eder.⁶³⁹ Ebû Ali el-Cübbâî de haber-i vâhidi;

⁶³⁵ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red alâ İbnu'r-Râvendî'l-mülhîd*, s. 120.

⁶³⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 327.

⁶³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 392; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 566; Şevkânî, *İrşâdu'l-fühûl*, c. I, s. 251.

⁶³⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.103, 105.

⁶³⁹ Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî*, c. XV, s. 361, 392. Nazzâm hakkında farklı ithamlar ve bunlara verilen cevaplar için bkz: Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, Müessesetü hindâvî, Kahire, 2012, c. III, s.775-776; Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*

adil bir kimsenin bir başka adil kimseyle desteklenmesi, mütevâtir haber seviyesinde bir başka haberin zâhirîne muhalif olmadan onu teyit etmesi ve sahâbe arasında yaygınlaşarak onunla amel edilmesi gibi karinelerle kabul eden Mu‘tezili bir âlimdir.⁶⁴⁰

Cumhur, haber-i vâhidin kendisinin ilim ifade etmediği gibi Hâricî bir karineyle de ilim ifade etmeyeceğini kabul etmiştir.⁶⁴¹ Mu‘tezile, Hâricîlerin tamamı, Hanefiler, Şâfiîler ve Mâlikîlerin ekseriyeti de aynı kanaattedir. Zira bu âlimler, itikadî konuların âhâd haber gibi zanna değil kesin bilgiye dayanması gerektiğini savunmuşlardır.⁶⁴² Bazı Mu‘tezili âlimlerine göre de haber-i vâhid bizzat bilgi değerini taşımakla birlikte amelde hüccet değeri taşımaktadır. Bununla birlikte bu türden haberler; aklî deliller, Kur’an ve mütevâtir sünnet ışığında te’vil edilerek kabul edilebilir.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf (ö. 182/798), tek bir kişiden nakledilen haber-i vâhidin adalet sahibi bir râvi tarafından nakledilse dahi ilm-i yakîni oluşturmadığını belirterek şâz haber olarak ancak amelde delil olacağını kabul etmişlerdir.⁶⁴³ Hanefî usûlcüler de⁶⁴⁴ itikadî bilgide esas

ve’r-red alâ İbnu’r-Râvendî’l-mülhid, s. 51; Âişe Yûsuf Menâî, *Usûlü’l-akîde beyne’l-Mu‘tezileve’ş-Şîati’l-İmâmiyye*, Dâru’s-sekâfe, Devha, 1992, s. 84-88.

⁶⁴⁰ Bkz: Muhammed b. İsmail San’ânî, *Tavdîhu’l-efkâr li meânî tenkîhi’l-enzâr*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, 1366/1947, c. I, s. 20.

⁶⁴¹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 566.

⁶⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 119.

⁶⁴³ Serahsi, *Usûl*, c. I, s. 321.

⁶⁴⁴ Pezdevî, Habbâzi, Abdülaziz el-Buhârî, Cürcanî, İbnü’l-Melik, İbn Nüceym gibi Hanefî âlimler de haber-i vâhidin zann-ı gâlip ifade ettiğini belirterek belirli şartları taşıyan haber-i vâhidlerin şer’î konularda hüccet olacağı kanaatini taşırlar. Ancak itikadî konularda onu hüccet kabul etmezler.

olanın Kur'an ve mütevâtir haber olduğunu belirterek⁶⁴⁵ haber-i vâhidin bilgiye ulaşmada tek başına yeterli olamayacağını, ancak kıyas ve ictihadın uygulanabileceği amelî bilgide delil olacağını kabul etmişler⁶⁴⁶ ve bu durumu, haberi nakledenlerin durumları ile naklettikleri haberin bilgi değeri incelenerek haberin dayandığı delilin doğruluğunun ağırlık kazanmasına bağlamışlardır.⁶⁴⁷

İmam Mâtürîdî, haber-i vâhidi yalan olma ihtimali olan haber nevinden kabul ederek bunun, tek başına ilim ifade etmeyeceğini ancak genel kabul gören haber-i vâhidin amel edilecek ilmi icap ettirdiğini belirtmiştir.⁶⁴⁸ O, bu haber türünü, kaynağının selef döneminde olmasından dolayı sonraki dönemde icmâ oluşturması dolayısıyla şer'î bir delil kabul etmiştir. Ona göre, bir haber aslen âhâd olmakla birlikte amel edilmesi itibarıyla de mütevâtir olabilmektedir. Mâtürîdî bunu aklen mümkün görmekle birlikte bu durumda olan bir haberin derecesini daha yüksek değerlendirmektedir. Ancak o, haber-i vâhidin bilgi değeri taşıma ihtimaline karşı râvilerin durumlarının araştırılmasını ve haberin muhtevasının sabit nasslar çerçevesinde yorumlanmasını salık vermektedir. Böylece Mâtürîdî, her ne kadar yanlışla ihtimali bulunduğunu kabul etse de itikadî mevzûlara temas ederken Müslümanlar tarafından genel kabul görmüş ve üzerinde icmâ edilmiş haber-i vâhidlere güvenmeyi önermiştir.⁶⁴⁹

⁶⁴⁵ Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 87; Krş. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 701b.

⁶⁴⁶ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, c. I, s. 112.

⁶⁴⁷ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 87.

⁶⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, c. IV, s. 279; c. V, s. 312, 439.

⁶⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 71-72.

İmam Eş‘arî de *el-İbâne*’de inanç ve amel farkı gözetmeksizin sünnetin kendileri için mutlak manada bağlayıcı bir delil olduğunu söylemekle⁶⁵⁰ birlikte İbn Fûrek, Eş‘arî’nin haber-i vâhidi amelde kesin delil kabul ettiği halde itikadî konularda delil olduğuna temas etmediğini belirtmiştir.⁶⁵¹ Eş‘arî, haber-i vâhidi klasik dönemde olduğu gibi râvî sayısı üzerinden tanımlamaya çalışmış, belirli sayıya ulaşamadığı halde birden çok nakledilen haberi de âhâd haber kategorisinde değerlendirmiş; haber, vücûp, nedb ve ibâha ifade etmeden amelde hüccet olabileceğini ancak kesin ilim ifade etmeyeceğini belirtmiştir.⁶⁵²

Eş‘arî ekolün güçlü temsilcilerinden olan Bâkılânî,⁶⁵³ İbn Fûrek,⁶⁵⁴ Bağdâdî,⁶⁵⁵ Cüveynî,⁶⁵⁶ Taftâzânî⁶⁵⁷ de haber-i vâhidin itikatta değil, bazı karine farklılıklarıyla ancak amelde hüccet olabileceği görüşünü kabul etmişlerdir. Yine Hanefî usûlcülerden olan Pezdevî ve Serahsî’ye göre, herhangi bir haber-i vâhid ancak adil bir râvî tarafından rivayet edildiği

⁶⁵⁰ Eş‘arî, *el-İbâne an usûli’-d-diyâne*, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994, s. 34.

⁶⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-makâlât*, s. 23; Bkz: Y. Şevki Yavuz, *D.İ.A.* XIV, 353. Ancak Muhammed Ebû Zehra, Eş‘arî’nin Mu‘tezileden ayrılmasıyla Ahmed b. Hanbel’in tesirinde kaldığı dönemde kaleme aldığı “*el-İbâne*” adlı eserinde mütevâtir haberle âhâd haber arasında fark gözetmemiştir. Bu durum Eş‘arî’nin bu dönemde haber-i vâhidin itikatte delil olarak kullanılmasının gerekliliği kanaatinden kaynaklandığı söylenilebilir.

⁶⁵² İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 15, 20-21, 201.

⁶⁵³ Bâkılânî, *Kitâbu’l-Temhîd*, s. 379-381.

⁶⁵⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadis*, s. 12 (Yavuz, Y. Şevki, *D.İ.A.*, c. XIV, 353’ten naklen).

⁶⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 325; *Usûlü’l-Dîn*, s. 12, 22.

⁶⁵⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 416-417.

⁶⁵⁷ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Neseftiyye*, s. 66.

takdirde ilim vâcip olur. Böylece mütevâtir ile âhâd haberin aynı derecede ilim ifade etmediği kabul edilir.⁶⁵⁸

Sonuç olarak hadisçiler ile Mu‘tezile arasında orta bir yol takip eden Ehl-i Sünnet âlimleri, mütevâtir olmayan haberlerin ancak belirli şartları taşımak kaydıyla bilgi gerektirebileceğini, bu türden haberlerin söz konusu şartları taşıması ya da bazı karinelerle desteklenmesi durumunda itikadî konularda delil olabileceğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte tevâtür derecesine ulaşmayan haberle sabit olan itikadî bir meseleyi kabul etmemek, Ehl-i Sünnet tarafından küfür olarak görülmeyip, bid‘at ve dalâlet olarak değerlendirilmiştir.

2. Usûlcülerin Haber-i Vâhide Yaklaşımları

Usûl-i fıkıh bilginlerine göre haber çeşitlerinin büyük bir kısmını teşkil eden haber-i vâhidin bazı özel hususiyetleri bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi bu türden haberin ilim değil amel gerektirdiği hususudur. Aslında bu ayrımın, âhâd haberin delâleti ve sübûtu kesin olan nass ve mütevâtir seviyesindeki haberden farkını vurgulamak ve zan ifade etse dahi ihmal edilmeyip onunla amel edilmesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Usûlcüler genel olarak haber-i vâhidi, gerek Hz. Peygamber’den rivayet eden râvilerinin gerekse sonraki tabakadaki râvilerinin sayısı, tevâtür sayısının altında bulunan, şeklen ve manen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber’e ulaşan haber olarak tanımlamışlardır. Usûl bilginleri, haber-i vâhidin hücciyeti konusunda ciddi mesai harcamış ve farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.⁶⁵⁹ Onlar, haberin sıhhati ve kaynağına aidiyetinin kesinlik derecesiyle aynı şey

⁶⁵⁸ Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, c. I, s. 329; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr an usûl-i Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, Dersaadet, 1308, c. II, s. 370.

⁶⁵⁹ Bkz: Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, c. I, s. 321-345; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 170-200; Gazzâlî, c. I, s. 145- 171; Buhârî, c. II, s. 678 vd.; Mustafa Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi’t-teşrîi’l-İslâmî*, Beyrut, 1985, s. 167-185.

olmadığı yaklaşımdan hareketle haber-i vâhidin, Hz. Peygamber’e aidiyeti kesinleşmiş haber seviyesine ulaşmamakla birlikte her bir ekolün şer‘î hususlarda amel edilebilirlik açısından öngördükleri sıhhat şartlarını taşıması koşuluyla hüccet olacağını kabul etmişlerdir.⁶⁶⁰

Hanefî usûlcü Îsâ b. Ebân, haber-i vâhidi, bünyesinde doğru veya yalan haberi barındırması câiz/mümkün olan haberler kategorisinde değerlendirmiş ve bu türden haberleri tevâtür derecesine ulaşmayan bir topluluğun haberi kabul etmiştir. O, bu türden haberlerde yalan üzere ittifakın olabileceği endişesini kaydeder. Bununla birlikte zahiren adalet vasfını taşıyan ve töhmet altında olmayan bir kimsenin haberinin bazı karinelerle ahkâm hususunda kabul edilebileceğini belirtir. Ancak o zahiren fasık ve yalan söyleme töhmeti altındaki kişinin haberini makbul görmez.⁶⁶¹

Cessâs, haber-i vâhidlerin illetleri sebebiyle reddinin câiz olduğunu, hüccet değerinin ise ictihat, zannı-gâlip, râvilerin halleri hakkında hüsnü zan yoluyla ölçülebileceğini belirtmiştir.⁶⁶² Müttekellim ve usûlcü olan Bâkılânî, tek bir kişinin verdiği haberin bilgi ifade etmeyeceğini belirtmekle birlikte haberi verende adalet vasfının bulunması ve habere daha güçlü birinin muhalefet etmemesi durumunda aynı haberle amel edilebileceğini söylemektedir.⁶⁶³ Cüveynî ise meseleyi farklı bir perspektiften ele alarak ulemânın haber-i vâhidin ilim gerektirmeyip amel gerektirdiği yönündeki genel kabulünü reddeder ve bu yaklaşımı tesâhül/dikkatsizlik olarak niteler. Ona göre, haber-i vâhid ne ilim ne de amel

⁶⁶⁰ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, s. 358-359.

⁶⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, c. III, s. 3,7.

⁶⁶² Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, c. III, s. 113.

⁶⁶³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 441-442.

gerektirmektedir.⁶⁶⁴ O, zannî olan haber-i vâhidin ameli vâcip kılması ile amelin vâcipliği bilgisini gerektirmesini tenakuz kabul etmiş ve tartışmayı lafzî boyuta taşımıştır.⁶⁶⁵ Cüveynî, haber-i vâhidle amel etmenin vucûbiyetini daha detaylı bir şekilde ifade ederek bizzat zannî olan bir şeyin kesin ilim gerektirmesini imkânsız görmüştür.⁶⁶⁶

Gazzâlî, haber-i vâhidin amel gerektirmesinin naklî değil aklî delillere dayandığını belirtir. O, bir müctehidin istinbâd için kitap, icmâ, mütevâtir sünnet gibi deliller bulunmadığında haber-i vâhidi esas alabileceğini, ancak bununla da hükme ulaşmadığı takdirde ahkâmı işlevsiz kılacağı⁶⁶⁷ sonucundan hareketle âhâd haberin amel gerektirdiğini ispatlamaya çalışmış ve meseleye farklı bir açılım kazandırmıştır. Zira bunun aksini düşünenlerin kesin delilleri yoktur.⁶⁶⁸ Gazzâlî, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı talim ederken dinin esaslarından olmayan konularda az sayıda sahâbesini muttali kılışını delil kabul ederek⁶⁶⁹ usûl ilminin kelâm ilmi gibi küllî ve evrensel kaidelerle değil kısmî ve ferdî hükümler koymada daha esnek davranabileceği yaklaşımını ortaya koymuştur. Ayrıca her amelin dayandığı itikadî asla istinat etmesi hasebiyle “*fili tevâtür*”ün bu türden haberleri desteklediği de usûlcüler tarafından bilinmektedir.

Cubbâi, haber-i vâhidi bir başka adil râvinin habere katılımı, haberin Kur'an'ın açıkça anlaşılan nasslarına uygunluğu veya başka bir haberin zâhirini desteklemesi, sahâbenin arasında

⁶⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, s. 599.

⁶⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 599.

⁶⁶⁶ Abdulazîm Mahmûd Dîb, *Îmâmu'l-Harameyn, DÎA*, c. VIII, 141-144, s. 176.

⁶⁶⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 117.

⁶⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 116.

⁶⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 114.

yaygın oluşu veya onunla amel edilmesi gibi belirli karinelerle bilgi kaynağı kabul etmiştir.⁶⁷⁰

Daha önce belirtildiği üzere Nazzâm ve ona tabi olanlar da haber-i vâhidin karinelerle desteklendiği takdirde mütevâtir gibi bilgi kaynağı olabileceği görüşünü benimsemiştir.⁶⁷¹

Mu‘tezile mensupları, prensip olarak haber-i vâhidi itikadî konuların temellendirilmesinde bilgi kaynağı kabul etmemekle birlikte kelâmî ön kabullerini desteklemek için pratikte kullanmışlardır. Onlardan bazıları kendi doktrinlerine uyan bazı âhâd haberleri itikadî konularda delil getirmiş olsalar da belirlenen bu şartlar kendi ilkelerine ters düştüğünde ya da bir haberi geçersiz kılmaya yönelik olduğunda özellikle akîde inşasında âhâd habere itibar etmemişlerdir. Dolayısıyla Mu‘tezili bilginler, âhâd haberi itikatta hüccet kabul etmemek şeklindeki genel ilkelerini belirlemekle birlikte kendi doktrinleriyle çatışmadığı müddetçe itikada dair bazı âhâd haberleri kabul etmişlerdir. Onlar, genellikle Mü’minin kalbi Rahmanın parmaklarından ikisi arasındadır, onu dilediği gibi değiştirir”⁶⁷² türünden teşbih, cebr, ircâ içeren, “Lâ ilâhe illallah diyen kimse zina da yapsa hırsızlık da işlese cennete girer”⁶⁷³ türden büyük günah şefâat anlayışlarına ve “Musa ölüm meleğinin gözünü tokatladı ve bir gözünü kör etti”⁶⁷⁴ türünden akla aykırı içerik barındıran haber-i vâhidleri reddetmiş veya bu türden hadisleri te’vil etmiştir.⁶⁷⁵ Ancak kendi kabullerine uygun olduğunda haber-i vâhidi itikatta

⁶⁷⁰ Suyûti, *Tedribü'r-râvî*, c. I, s. 73; Nevevî, *Şerhu'l-Nevevî*, Beyrut, 1392, c. I, s. 22.

⁶⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 361.

⁶⁷² Ebû Dâvud, *Diyât*, 56; Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Tahkîk: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1420/1999, c. III, s. 213. Müslim, Kader, 17.

⁶⁷³ Buhârî, *Tevhid*, 33; Müslim, *İman*, 153; Tirmizi, *İman*, 18.

⁶⁷⁴ Buhari, *Cenaiz*, 23; Müslim, *Fedâil*, 43.

⁶⁷⁵ Geniş bilgi için bkz: Aydın, Aydın, “Akîde İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler-*, 2003, cilt: VII, sayı: 15, s. 85-89.

delil olarak kullanmaktan da çekinmemişlerdir. Mu'tezile'nin geneli kabir azabını kabul etmekle birlikte⁶⁷⁶ temel prensiplerine aykırı gördükleri için rü'yetullah ve şefâate dair hadisleri reddetmişlerdir. Zira birincisi sıfatullah, ikincisi de *va'd ve va'id ile el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibiyle uyuşmamaktadır. Dolayısıyla mezhebin kabullerinin hadislerin değerlendirilmesinde etkin bir rol oynadığı görülmektedir.

3. Haber-i Vâhidin Kabul Şartları

Genel olarak İslâm bilginleri, itikadî konularda mütevâtir haberin delil olacağını kabul etmekle birlikte bir takım karine ve şartlarla haber-i vâhidin bilgi ifade edeceğini kabul etmişlerdir.⁶⁷⁷ Kelâmcılar ile usûlcüler genel ilke olarak haber-i vâhidin şer'î hükümlerde hüccet değeri taşıdığını kabul etmekle birlikte⁶⁷⁸ her bir ekol onun kabulü ve onunla amel edilebilmesi hususunda kendi doktrinlerine uygun çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir. Kimi âlimler râvinin hallerinde, kimileri haberin mahiyetinde, kimileri de haberin bizzat kendisinde pek çok şart öne sürmüşlerdir.

Hanefî usûlcüler âhâd haberin hücciyeti hususunda isnât zincirinden ziyade hadisin muhtevası ile ilgilenmişler; genel olarak haber-i vâhidin Kur'an'ın nassları ile mütevâtir sünnete muhalif olmaması, "*umûmu'l-belvâ'da vârid olmaması*", Müslümanların sünnetiyle ihticâc etmek; kıyasa, şer'î hükümlere ve akla aykırı olmaması gibi şartlarda müşterek

⁶⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, s. 730.

⁶⁷⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 348; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, c. II, s. 763 vd.; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 193-4; Aliyyü'l-kârî, Ali b. Sultân Muhammed, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1419/1998. s. 166; Aydın, "Akide İnşasında Haber-i vâhidin Epistemolojik Değeri", s. 94.

⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 441; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, c. I, s. 16; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 9-13; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*, c. I, s. 27-33.

düşünmüşlerdir.⁶⁷⁹ Bununla birlikte haber-i vâhidin ancak zannî bilgi vereceği kanaatinde olan Ebû Hanîfe'nin, itikada dair bazı meselelerde âhâd haberle istidlâlde bulunduğu görülmektedir. Bazı itikadî meselelerde sadece hadislerden yararlanmış, bazılarında ise Kur'an âyetlerini ve hadisleri birlikte kullanmıştır. Rü'yetullah⁶⁸⁰, rızık ve ecel⁶⁸¹, kulların fiillerinin yaratılması, kader, mucize, miraç, kabir suali ve azabı⁶⁸², büyük günah işleyene şefâat edileceği, ayrıca Deccâl, Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkışı, güneşin batıdan doğması, Îsâ'nın gökten inmesi gibi kıyamet alâmetlerini ⁶⁸³ ağırlıklı olarak haber-i vâhidlerden hareketle ispat etmeye çalışmaktadır.⁶⁸⁴

Hanbelî ve Şâfiî usûlcüler daha çok haberin isnâdının sıhhat derecesi ile inkıtaya uğrayıp uğramamamasıyla ilgilenmişler, ⁶⁸⁵ Mâlikî usûlcüler ise, âhâd haberin Medine halkının

⁶⁷⁹ Serahsî, *el-Usûl*, s. I, s. 361-364; Apaydın, "Haber-i Vâhid", 359.

⁶⁸⁰ Buhârî, *Tevhid*, 24; Müslim, *İman*, 80.

⁶⁸¹ Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 6; Enbiya, 1; Müslim, *Kader*, 1, Tirmizi, *Kader*, 4.

⁶⁸² Ebû Hanîfe *el-Vasiyye*'de şöyle demektedir: "Hakkında hadisler bulunması dolayısıyla kabir azabının vâkî ve münkereynin sualinin hak olduğunu tasdik ederiz." *El-Vasiyye*, s. 90. (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, trc. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV, 2002 içinde)

⁶⁸³ Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-ekber*'de şöyle demektedir: "Deccâl'in, Ye'cûc ve Me'cûc'ün çıkması, güneşin batıdan doğması, Îsâ aleyhisselam'ın gökten inmesi ve sahih haberlerde vârit olduğu üzere diğer kıyamet alametleri haktır ve vukû bulacaktır." *El-Fıkhu'l-ekber*, s. 77. (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, trc. Mustafa Öz, İFAV, İstanbul, 2002 içinde).

⁶⁸⁴ Ahmet b. Hasen Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmam Ebî Hanîfe* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin söz konusu bu itikadî meselelerde dayandığı hadisleri zikretmektedir. Bkz: Ahmet b. Hasen Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2000, s.101-165.

⁶⁸⁵ Bkz: Eş Şafiî, *er-Risâle*, 369-371; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 258-261; Apaydın, "Haber-i Vâhid", 359.

uygulaması ve İslâm hukukunun esaslarına aykırı olmamasını şart olarak öne sürmüşlerdir. Böylece Hanbelî ve Şâfiî usûlcüler sünneti hadisle özdeşleştirirken Hanefî ve Mâlikî usûlcüler uygulamayla bütünleştirerek onu teâmülün ötesinde normatif ve bağlayıcı bir karektere büründürmüşler, şâzz rivayetlerle amel edilmesinin önüne geçmeyi amaçlamışlardır.⁶⁸⁶

Ancak Şâfiî usûlcü Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1084), Hanefî âlimlerin yaklaşımlarına benzer bir şekilde haber-i vâhidin test edileceği bazı ilke ve esasların olduğunu belirtmiş, bu esasların başına sahih aklı yerleştirmiştir. Zira aklın bedîhî olarak kabul ettiği esaslara muhalif olan haber-i vâhid muttasıl ve sîka râvilerden nakledilmiş olsa da reddedilmelidir.⁶⁸⁷ Yine ona göre, âhâd haber Kur'an'a, mütevâtir sünnete ve icmâya muhalif olmamalı, deliller cem edilemediği takdirde âhâd haber reddedilmelidir.⁶⁸⁸ eş-Şirâzî'ye göre, büyük bir topluluğun nakletmesi gereken bir haberin tek bir râvi tarafından nakledilmesi ya da tevâtüren nakledilmesi gereken bir haberin âhâd yolla nakledilmesi haberin aslının olmadığını kanıtlar.⁶⁸⁹

⁶⁸⁶ Aslan Nâsi, "Hanefîlerin Umûmu'l- Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhidi'in Değeri Üzerine" Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2004. s. 13.

⁶⁸⁷ Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 82.

⁶⁸⁸ Şirâzî, *el-Luma'*, 82; *Şerhu Luma'*, 654.

⁶⁸⁹ Şirâzî, *el-Luma'*, 82-83; Ayrıca yukarıdaki ilkeler için bkz: Bağdadî, *el-Fâkih ve'l-mütâfakkih*, s. 352. Ayrıca Şirâzî ile aynı dönemde yaşayan Hanbelî usûlcü el-Kâdî Ebû Ye'la b. el Ferrâ da haber-i vâhid ile ilgili ilkeleri *el-Udde fi usuli'l-fikh* isimli eserinde "*babu'l-ahbâr*" başlığı altında, Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, s. 964-965. Bir başka Şâfiî âlimi Ebûbekir Bağdadî de *Fâkih ve'l-mütâfakkih* isimli eserinde, Bağdadî, *el-Fâkih*, c. I, s. 354. Daha sonra gelen Şâfiî âlimlerden İmam Gazzâlî de *el-Mustasfâ* eserinde, "*Yalan olduğu bilinen haberler*" Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 113. başlığı altında ahâd haberin reddedildiği durumları genel ilkeler halinde Şirâzî'ye benzer bir şekilde tespit etmişlerdir.

Hanefî usûl âlimi Serahsî konuyla ilgili olarak haber-i vâhidlerin itikatta delil olarak kullanılmayacağını belirtmiştir. Ona göre, dinîn aslı olan tevhit, Allah'ın sıfatları ve peygamberliğin ispatı gibi meseleler, kesin bilgiyi gerektiren bir yolla şeksiz ve şüphesiz bir şekilde ortaya konmalıdır. Bununla birlikte Serahsî; kabir azabı, münkereynin suali, rû'yetullah gibi itikadî konuların bazılarının meşhûr, bazılarının da âhâd yolla sabit olduğunu zikretmiştir. Bu türden haberler doğru veya yanlış olma ihtimalini barındırdığı için şüphelidir. Dolayısıyla bu haberlerle *ilm-i yakînî* elde edilemez ancak kalpte itminan ve nefiste sükûn meydana gelir. Hâlbuki söz konusu olan itikadî meseleler kesin bilgi gerektirmektedir. Öyleyse meşhûr haber ve haber-i vâhid itikadî bir konuda hüccet olmaz ancak ilgili meseleye kalbin bağlanmasını sağlar.⁶⁹⁰ Bu ifadeler Serahsî'nin, İmam Mâtürîdî gibi, ancak belirli şartlar gerçekleşirse itikat hususunda haber-i vâhide güvendiğini göstermektedir.

4. el-Basrî'ye Göre Haberler Arasında Haber-i Vâhidin Yeri ve Çeşitleri

el-Basrî, haberi; nakleden bağlamında mütevâtir ve haber-i vâhid olarak iki kısma ayırmıştır.⁶⁹¹ O, haber-i vâhidi doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler kategorisinde kabul etmiştir. Onun âhâd haberi taksim etmekle birlikte tanımını yapmaması selefleri gibi “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” tanımını kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır. el-Basrî'nin haber-i vâhid için “doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen ancak doğruluğunu engelleyecek hususların da bulunmadığı haberlerin misali haber” tanımını benimsediği kabul edilmiştir.⁶⁹² el-Basrî, haber-i vâhide bir tek râvinin naklettiği haberdan ziyade, tevâtür derecesine ulaşmayan haber anlamını yüklemiştir.

⁶⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 329-330

⁶⁹¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 547.

⁶⁹² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 549.

a. Âhâd Haberinin Çeşitleri

İtikadî açıdan önem arzeden ve bilgi değeri olan âhâd haberler zannî ve kesin bilgi ifade edip etmediği hususunda tartışılmıştır. Zira bu durumun neticesinde inançla ilgili konularda haber-i vâhidle amel edilip edilmeyeceği hususunda bir hükme varılacaktır. el-Basrî haber-i vâhidi, “yalnızca bilgi değeri olan” ve “kendisiyle amel edilen” olmak üzere iki kısımda değerlendirmiş, akla uygun olanlar ve olmayanlar ile zorlama yapmadan te’vil edilme imkânı olanları, Hz. Peygamber’in söylemiş olabileceğini; bunun aksi olan haberlerin rivayet edildiği şekilde söylenmiş olamayacağını ve Hz. Peygamber’in bunları, başkasından naklen söylemiş olabileceğini belirtmiştir.⁶⁹³

el-Basrî, kendisiyle amel edilen haber-i vâhidleri de iki kısımda değerlendirerek bunlardan birincisini “amel edilmesi için gerekli şartları tam olarak taşımadığından dolayı amel edilmesi vâcib olmayan”, ikincisini ise “amel edilmesi aklen ve naklen gerekli olan haberler” olmak üzere iki kısma ayırır. Bunlardan muamelâta dair haberler amel edilmesi aklen gerekli olan haberlerin, şerîata dair haberler de nakle dayalı olarak amel edilmesi gerekli olan haberlerin örneğini oluşturduğunu belirtir.⁶⁹⁴

b. el-Basrî’ye Göre Epistemolojik Açıdan Haber-i Vâhid

el-Basrî âhâd haberi eserinde oldukça geniş biçimde ele almış,⁶⁹⁵ bu konuda farklı görüşlerin olduğunu ifade ederek çoğunluğun âhâd haberin bilgi ifade etmeyeceğini

⁶⁹³ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 549-550.

⁶⁹⁴ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 549.

⁶⁹⁵ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 51, 666.

savunduğunu söylemiştir. Kendisi ise haber-i vâhidi delil olarak değerlendirmemekle birlikte - zannî bilgiye ulaştıran- emâre olarak tarif etmiştir.⁶⁹⁶

el-Basrî, Hz. Peygamber’e dayandırılan haber-i vâhidlerin selef tarafından çokça nakledilmesinin hoş karşılamadığını belirtir ve bu durumu Şu‘be b. el-Haccâc’ın (160/777), “Hadis olarak nakledilenlerin üçte biri yalandır.” ifadesiyle gerekçelendirir. el-Basrî, cebr ve teşbih içeren haberlerin te’vilinin imkânsız olduğunu ve bu türden te’villerin çelişkiye neden olacağını ifade ederek haber-i vâhidlerin zayıflığına dikkat çeker.⁶⁹⁷ O, bazı sahâbelerin Hz. Peygamber’den nakilde bulunurken onun bir başkasından naklen ifade ettiği bir sözü kendisinin irad ettiğini düşünerek hata etmeleri ve unutmalarının imkânsız olmadığını savunur. Hz. Peygamber’in, huzuruna yeni gelen kimsenin yanlış anlayacağı endişesiyle sözlerine baştan başlaması bu sebeptir. Zira sözün anlamı bağlamına göre değişebilir.⁶⁹⁸

el-Basrî, Hz. Peygamber’in konuşmasının baş tarafını işitmeyip bir bölümünü işiterek yanlış nakilde bulunan sahâbelerin rivayetlerini örnek göstererek bu durumda olan rivayetlerin hüccet olabilmesi için sözün parçalarının bileştirilerek bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁹⁹ O, Hz. Peygamber’den rivayet edilen pek çok haberi nakleden râvilerin tamamının yalan söylemesinin âdeten imkânsız olduğunu söylemekle birlikte nakledilen haber-i vâhidlerin tamamının da doğru olmadığını belirtir. Zira Hz. Peygamber

⁶⁹⁶ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 79.

⁶⁹⁷ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 55.

⁶⁹⁸ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 55

⁶⁹⁹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 550-551.

kendisine yalan isnât edileceğini haber vermiştir.⁷⁰⁰ Şâyet Hz. Peygamber böyle söylemişse ona yalan isnât edilmiştir.⁷⁰¹

c. Haber-i Vâhidin İlim Gerektirmemesi

el-Basrî kitabında haber-i vâhidin bilgi değeri üzerinde değerlendirmelerde bulunurken haberi, kesin bilgi ifade eden ve etmeyen şeklinde iki görüşün olduğundan bahsetmiştir. Bu görüş sahiplerinin değerlendirmelerini ve delillerini zikrederek kendi görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bizler de el-Basrî'nin düşüncelerinden yola çıkarak haber-i vâhidin bilgi değerini incelemeye çalışacağız. el-Basrî, genel olarak âhâd haberin bilgi ifade etmediğini savunan Mu'tezile'nin hâkim görüşünü benimsemiştir. Ona göre, doğrulayıcı karineler olmadan ve haberin muhtevası incelenmeden haber-i vâhid kesin ilim ifade etmez. el-Basrî, haber-i vâhidin bilgi gerektirip gerektirmediği hususunda ihtilaf olduğunu, çoğu kişinin haber-i vâhidin ilim gerektirmediğini savunduğunu, bazılarının da gerektirdiğini savunduklarını belirtmiş ve her iki görüşün gerekçelerine geniş bir şekilde yer vermiştir. Bunlardan haber-i vâhidin ilim gerektirdiğini savunanların gerekçelerini aşağıdaki şekilde sıralamış ve onlara cevaplarını aşağıdaki şekilde îzah etmiştir:

el-Basrî, burada muhalife karşı sözün bir taksimata tabi tutulması gerektiğini ifade ediyor ve tartışmaya her haber-i vâhidin ilim gerektirdiğinin iddia edilip edilmediği sorusunu sorarak giriş yapıyor. Buna cevapları evet ise, el-Basrî'ye göre bu doğru bir görüş değildir. Çünkü birçok insan bizim bilmediğimizin dışında zan ile alakalı şeyleri haber vermektedir. Bu durumda haberlerde doğruluğunu kesin olarak bilmediğimiz şeylerin yalan olduğunu bilmemiz gerekir. Eğer muhalif olanlar: “Haber-i vâhidin hepsini değil bir kısmının doğruluğunu

⁷⁰⁰ Bu rivayet için bkz: Aclûnî İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafa ve müzlü'l-ilvas âma iştefera mine'l-efâdis alâ elsineti'n-nas*, Beyrut, I 351, I, 465 (no: I 522).

⁷⁰¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 550.

bilmiyoruz” diyorlarsa, el-Basrî’ye göre bu da geçersiz bir düşüncedir. Çünkü onlara daha önce bu bilgilerinin zarûrî mi yoksa iktisabî mi olduğu sorusu yöneltilmiş onlar da haber-i vâhidin zorunlu ilim ifade ettikleri cevabını vermişlerdir. Halbuki bu batıldır. Çünkü başka bir şeyi dikkate almaksızın verilen bir haberin kabullenmesi doğru değildir. Verilen bir haberi kesin doğru olduğunu bilmemiz ancak haberin zorunlu bilgi içerdiğinden dolaydır. Bu gibi durumlarda ya haber verenin durumuna ya da başka şeylere bakarız. Dolayısıyla ortada bir karine, delil olmadan kesin bilgi ifade eder demek doğru değildir. Haberlerin içeriğini biliyorsak, bu ilmin iktisabî olması gerekir. Söz konusu birtakım şeyler ya muhbirin hallerine ya da bundan başka şeylere raci olanlardır. Ölüm haberiyle beraber cenaze hazırlığı ve ağıt seslerinin bulunması bu karinelere misaldir.

Haber-i vâhidin ilim gerektiğini kabul edenler; şâyet haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği kabul edilse mütevâtir haberdeki gibi tüm haber-i vâhidlerin ilim ifade etmesi gerektiğini öne sürerler. el-Basrî’ye göre mütevâtir haber bilgi ifade eder, ancak haberi vâhid, mütevâtir gibi olmayıp her durumda da bilgi ifade etmez. el-Basrî haber-i vâhidlerin ilim gerektirdiğini savunanlara “Neden illetin bu olduğunu iddia ediyorsunuz?” sorusunu yönelmiştir. O, bu gruba “Şâyet tevâtür ile meydana gelen ilim zarûrî ise o, Allah’ın fiilindendir/yaratmasındandır. Her haber-i vâhid hususundaki maslahat, Allah’ın fiilini gerektirmediği ve bu sebeple Allah’ın âhâd haberlerin tümünde ilmi yaratmamasıdır. Öte yandan el-Basrî, şayet maslahatın bunu gerektirdiğini düşünüyorsanız ‘her mütevâtir haberde Allah’ın ilim yaratmayı seçtiği hususunda size garanti veren nedir? Tevâtür ile meydana gelen ilim müktesep ise âhâd haberler bu konuda eşit olmadığı hâlde tüm mütevâtir haberlerin istidlâl şartları konusunda eşit olduğuna dair sizi temin eden nedir?” sorularını yönelterek onlara itiraz etmiştir.

el-Basrî, mütevâtür seviyesine ulaşmadıktan sonra sayı farkı gözetmeksizin tüm haberleri âhâd haber kapsamında değerlendirmiştir. el-Basrî bu görüşü savunan kişilerin, “Sadece dört kişinin rivayet ettiği haberler ile ilim gerçekleşmez. Aynı şekilde bir kişinin rivayet

ettiği haberler ile de ilim gerçekleşmez çünkü dört, bir ve fazlasıdır.” şeklindeki gerekçelerinin doğru olmadığını belirtmiştir. Zira ona öre, dört kişinin haberi pekâlâ bir kişinin haberine göre ilim ifade etmesi daha güçlüdür. Ancak o, daha önce dört kişinin rivayet ettiği haberlerden biriyle ilmin gerçekleşmeyeceğini de söyleyerek, bu noktada onları ilme ulaştıracak bir yolun bulunmadığını açıklamıştır.

Ayrıca el-Basrî, herhangi bir asırda müctehitlerin ekseriyetinin görüşünün hüccet olmadığını ancak ittifakla kabul edildiği takdirde haberin hüccet olabileceğini savunur⁷⁰² ve ancak belirli karineler tamamlandığında âhâd haberin rükûn ve amel ayrımı yapılmaksızın makbul olabileceğini ifade eder. Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini söyleyenler, doğruluğunu bir delile bağlı olarak bileceklerini iddia edebilirler. Haber anında meydana gelen ilmin sebebi ya tek başına karine ya haber şartıyla birlikte karine ya tek başına haber ya da karine şartı ile haberdur. el-Basrî’ye göre ilk ikisi batıldır. Çünkü karine haber verilen şeyi içermez. Haber verilen şeyi içeren, haberdur. Haberin ilim sebebi olmaması ya da ilmin sebebinin haberden başka bir şey olması câiz değildir. Bununla beraber haber tek başına ilim gerektirseydi mücerret olması halinde de ilim gerektirirdi. Ancak bilinen, bunun aksidir. Dolayısıyla haberin karine şartı sebebiyle ilim gerektirmesi câiz değildir.

el-Basrî’ye göre haber-i vâhidin yalnızca delillerden yola çıkarak ilim ifade edeceğini iddia etmek yanlıştır. el-Basrî Nazzâm’ın, evde ondan başka hasta bulunmadığını bilmekle beraber Zeyd’in ölüm haberinin alınması, onun evinden ağıt seslerinin duyulması ve kapısında cenaze olduğunun görülmesi örneğini misal olarak verir. Zira ona göre bu karinelerle beraber ilim ortaya çıkmış olur. el-Basrî, bir grubun da haber-i vâhidin zâhir ilim gerektirdiği bilgisini aktarıp bununla zannı kastettiklerini ve haberin doğruluğu konusunda herhangi bir karineyi şart koşmadıklarını ve kendilerine gelen haberin bilgi ifade edeceğini iddia ettiklerini

⁷⁰² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 546-51.

söylemektedir. el-Basrî bu örneği şu şekilde izah eder: Bir kimse hasta birisinin öldüğünü bize haber verse, yakınlarının ağıtı, cenaze hazırlıkları, cenaze ile alakadar olacak görevlilere haber verilmesi gibi şeyler o hastanın ölümüne elbette bir işaret olabilir. Ama bunlar gerçeği ne kadar yansıtır? Yatan (ölü zannedilen) kişi baygın birisi veya hasta değil de başka birisi aniden ölmüş olabilir. Her ne kadar haberi ileten kişi yalan söylemeyeceğini düşündüğümüz birisi de olsa gerçek verdiği haberden farklı da olabilir. Veya gerçekte olmadığının tam tersi bir görünüş sağlayarak haberin doğruluğuna inandırmak için farklı görüntüler sergiliyor olabilir. İşte bütün bunların mümkün olması bizlerin haber verenin niyetine bakmamızı gerektiğinin bir ifadesidir. Bizde haber verenin doğruluğuna dair bir zan oluşmuş ve haber veren kimsenin de yalan söylemek için bir kastı yok ise, haberi doğru olarak nitelemek mümkündür. Hastanın ölümüne dair haber, ağıtla beraber duyulduğunda; onun ölümüne olan inanç, sadece ağıt duyma sebebiyle ölümüne olan inançtan daha kuvvetlidir. Bu kuvvetin ilim olması imkânsız değildir. Bununla beraber kendisiyle, karinenin tek başına ilim gerektirici olmasını geçersiz kıldıkları şey doğru değildir. Çünkü haberin içeriğini ihtiva eden bir lafız olmasa bile karine; ağıt sesleri ve cenazenin hazır olması gibi sebebi yalnızca ölüm olacak bir fiildir. Bu yaklaşım, haberin içeriğiyle alaka kurulması hususunda doğrudur.⁷⁰³ Dolayısıyla iletilen haberde karine, niyet, kasıt gibi birçok hususu bir arada bulundurarak değerlendirmek gerekir. Aksi durumda haberin doğruluğu ya da yanlışlığını tespit etmede yanılabiliriz.

el-Basrî Nazzâm'ın görüşünü bir başka örnekle şöyle ilzâm eder: Şâyet haberlerin içeriğine dair bilginin oluşması birtakım karinelere bağlı olsaydı, tevâtür yolu ile haber veren kişilerin akıllı bir adama Mekke'nin varlığını haber vermesi, söz konusu karineleri haberine eklememesi bu sebeple de adamın Mekke'yi bilmemesi durumu mümkün olurdu. el-Basrî, Nazzâm'ın, mütevâtir haberler ile ilmin gerçekleşmesinde birtakım karinelerin şart koşulması

⁷⁰³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 94.

hususundaki görüşünü bu şekilde ortaya koyar ve Nazzâm'ın bu karinelerden kastının, râvilerin yalan üzere ittifak etmelerinin ve anlaşmalarının mümkün olmaması gibi mütevâtir habere bitişik olup ondan ayrılmayan şeyler olabileceğinin şerhini koyar. Ona göre böyle olduğunda akıllı kişilerden bazılarının dünyada Mekke diye bir yerin var olduğunu bilmemeleri durumu onu ilzam etmez.⁷⁰⁴

Haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini savunan Zâhiriler; Allah, bizi bilmediğimiz şeyleri söylememizi ve haber-i vâhid ile amel etmemizi yasaklamamıştır. Çünkü onlara göre haber-i vâhid zan değil ilim gerektirir. el-Basrî, burada ehl-i zâhirîn şu deliline yer vermiştir: “Allah bizi; bilmediğimiz şeyleri ona nispet etmekten men etmiştir. Bizi haber-i vâhid ile mükellef tutmuştur (تعبد). Dolayısıyla biz haber-i vâhidin, ‘zan’ değil ‘ilim’ gerektirdiğini bilmekteyiz.” el-Basrî bu şekilde haber-i vâhid ile sorumlu tutulma delilinin, Allah’a bilinmeyen şeylerin nispet edilmesinin câiz olmasını gerektirmediğini çünkü râvinin doğruluğuna dair bir zan varsa, o haberle amel etmenin vâcib olduğunun kesin bir delille bilindiğini belirtir. Böylece o, Allah’ın insanı böyle bir amelle (*zan* ile) mükellef tutması durumunda, Allah’a bilinmeyen bir şeyi nispet etmiş olunacağını belirterek delili çürütmeye çalışmıştır.⁷⁰⁵ el-Basrî’ye göre haber-i vâhid ile amel etmek, Allah’ın yasakladığı ya da bilinmeyen şeyler hakkında konuşmak değildir. Biz her ne kadar râvinin doğruluğunu düşünsek de haber-i vâhidle amel etmenin vacip olmasını ve ilim ifade etmesini ancak kesin deliller ve doğrulayıcı başka karinelerle bilmek durumundayız. el-Basrî, hocası Kâdî Abdülcebbar’ın yolundan giderek haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmediğini savunmaktadır. Yukarıda da zikredildiği üzere haberle birlikte haberi doğrulayıcı diğer unsurları da dikkate almanın gerektiğini vurgulamaktadır.

⁷⁰⁴ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 93.

⁷⁰⁵ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 96.

el-Basrî, haber-i vâhidin mutlak bilgi ifade etmemesini; yanlış anlama, işitme, hatırlama ve aktarma, hatta yalan söyleme ihtimali, bunlardan birisini işlemediğine dair elimizde belge ve garanti bulunmayan insanların verecekleri haberlerin hangisinin doğru, hangisinin yalan veya yanlış olduğunun bilinemeyeceği gerçeğine dayandığını söylemektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Zannın herhangi bir hakikat ifade etmeyeceği, hakkında bilgi sahibi olunmayan şeyin peşine düşülmeyeceği" belirtilmiştir. Hz. Peygamber'de ileride kendisine yalan yere birtakım sözler isnad edilebileceğini bildirmiş, bu endişelerle Hz. Ali, Hz. Ömer ve Hz. Aişe gibi ileri gelen sahabîler kendilerine getirilen bazı rivâyetleri reddetmişlerdir. Binaenaleyh, râvisi sahabî dahi olsa haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmez ve bu tür rivâyetler itikadî konularda delil olamazlar. Bütün bunlar bizlere sadece haberi değil de haberle birlikte diğer unsurları da göz önünde bulundurmamız gerektiğini göstermektedir. Ancak haber-i vâhid Kur'an'a, akla ve bu ikisi ile çatışmayan sünnete ve tarihi gerçeklere uyuyorsa delil olarak kabul edilebilir ve bilgi ifade eder. Bu durumda bilgi ifade eden asıl delil haber-i vâhidin kendisi değil, uygun düştüğü diğer temel deliller olmaktadır.

Haber verenin hallerine gelince; yalan söylemesini engelleyen bir şeyin bulunması, onu yalana sevk edecek bir sebebin bulunmaması, yalandan çekinip nefret etmesi gibi, dürüst biri olduğuna dair birtakım karinelerin bulunmasıdır. Aynı şekilde haber veren kişinin; sultanın, ordusuna sevk emrettiğini bildirecek bir elçi olması da buna misaldir. Bu konuda sultan tarafından cezalandırılacak olmak, kişiyi yalandan alıkoyar.

Bir insanın, beldesinin fiyat bilgilerini haber vermesi, bu kişinin de kendisini yalandan alıkoyacak bir karaktere sahip olması ve kendisini bu konuda yalana sevk edecek bir etkenin bulunmaması da yine bunun örneklerindendir. Aynı şekilde, bir işle meşgul ve alakalı olan bir kimseye hakkında yalancılık söz konusu olan bir başka kişinin sorulması, o kişinin de bu meşguliyet halindeyken cevap vermesi durumu da bu konuda örnek teşkil eder. Burada kişinin; hakkında soru sorulan kimse hakkında uzun boylu düşünmediği dolayısıyla bir sebebin onu

yalana sevk etmediği bilinmektedir. Bu gibi durumlar, muhbirin yalan söylemekle bir şey kastetmemiş olmasını gerektirir. Böylece kasıtlı olarak yalan söyleme durumu o kişi için geçersiz olmuş olur. Dolayısıyla o kişinin doğru söylemeye kastettiği bilinir. Bu durum bir şeye zıddını geçersiz kılarak istidlâl etmektir.

Öte yandan insanın yalana karşı çekimser olması, içte değil zahirde olabileceği gibi kişi, bazı durumlarda yalanı terk edip bazı durumlarda etmeyebilir. İnsan, kendisine sorulan şeyle ilgilendiği halde, başka bir şeyle ilgilendiğini göstermeye çalışıyor olabilir. Böylece kendisini, aslında alakasız olduğu bir şeyle ilgileniyormuş da soruyu düşünmüyormuş gibi gösterir ve sonra cevap verir. Buradaki amaç, kendisinin kasıtlı olarak yalan söylemediğini düşündürmektir. İnsan birtakım şeylerin fiyatları hakkında yalan söylerken yemin lafızlarını kullanabilir. Ya da amacı, yalancı olsa bile eşyanın pahalılığı veya ucuzluğuyla insanları şaşırtmak olabilir. Kişinin, kendi malı veya arkadaşının malı hakkında hileye başvurmasında da bir maksat bulunabilir. Bazen o anki durum kişiye karmaşık gelir ve kişi kasıtsız bir şekilde yalan haber verir. Elçi, sultanın tebaasına ve ordusuna harekât emri verdiğini haber verme konusunda bol miktarda mal ile teşvik edilmiş olabilir. Belki sultan, dalga geçme amaçlı veya ordusunun itaatini deneme amaçlı o kişiye yalan söylemesini emretmiştir. Tüm bunlar mümkünse, muhbirin amacının yalnızca doğruluk olduğu bilinemez. Dolayısıyla bu konuda zann-ı gâlip mevcut olsa da muhbirin doğruluğu bilinemez.

İnsanın yazısına gelince o, suretlerinin birbirinden ayrı olması gibi şekil olarak bir başkasının yazısından ayırdır. Bazı durumlarda Zeyd ile Amr'ın yazısının karışması, bahsedilen durumu yaralayıcı nitelikte değildir.⁷⁰⁶ Nitekim bazı durumlarda, bazı suretlerde karışıklığın meydana gelmesi, suretlerin ayrımını yaralamaz.

⁷⁰⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 95.

el-Basrî'nin değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre, âhâd haberin kendine göre bazı hususiyetleri vardır. Bunlardan biri de aşağıda anlatılacağı üzere bu haberin bilgi gerektirmediği halde amel gerektirmesidir. Esasen bu ayırımın, söz konusu haber-i vâhidin Kur'an ve mütevâtir haberden farkını vurgulamaya ve zan ifade etse bile ihmal edilmeyip imal edilmesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere el-Basrî'nin haber-i vâhidlerin bilgi ifade etmesi hususunda özellikle bir karineyi şart koşması, zan ifade ettiğini söylediği haber-i vâhidin ilim de ifade edeceğini kabul ettiğinin bir göstergesi olarak da söylemek mümkündür.

d. Üzerinde İcmâ Edilen Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri

el-Basrî, seleflerinden farklı olarak üzerinde icmâ edilen haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceğini belirtmiştir. el-Basrî, Kâdî Abdülcebbar'ın hocası Ebû Abdullah'ın (369/979) zanna dayanan haber-i vâhidi kabul etmekten men ettiğini söyler. Ancak o, herhangi bir haberin zan nedeniyle nefyedilmesinin onun kabulüne mâni olmadığını belirtmiş ve haber-i vâhidin had cezalarının ispatında kabul edilmezken şahâdet ve hüküm koymada geçerli olduğunu, doğru olduğuna dair zann-ı galibin oluşması halinde de amelî hususlarda kabul edilebileceğini ifade etmiştir.⁷⁰⁷

el-Basrî, haber-i vâhidin kapsadığı bilgi ile gerektirdiği şey hususunda ümmetin ittifak ettiğini ve onun sahîh olduğuna hükmettiği zaman, bu haberin sıhhatinin kesinlik kazandığını ifade eder. Çünkü ümmet hata üzere ittifak etmez. Şâyet ümmet, haber-i vâhidin gerektirdiği bilgi hususunda icmâda bulunmuşsa mutlaka o haber, hüccet olarak kullanılmıştır.⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, 570-1.

⁷⁰⁸ Bu konudaki görüş ve gerekçeler için bkz: Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, 555-557; a.mlf. *Ziyâdâtü'l-Mu'temed*, c.II, s. 1025.

Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebû Hasan el-Kerhî ve Ebû Abdullah’a göre; ümmet, haber-i vâhidin gereği konusunda ittifak ettiği zaman o haber-i vâhid ile hüccet (delil) kâim olmuştur. el-Basrî, bazı âlimlere göre; üzerinde icmâ edilen haber-i vâhid ile hüccet meydana gelmiş olmayacağını ve bu durumdaki bir haber-i vâhide kesin gözüyle bakılamayacağını ifade etmiştir. Zira ümmet zannî olan bir haber ile amelin vâcip olduğuna inandığı takdirde, ümmete amel şartlarını tam olarak barındıran bir haber-i vâhidin rivayet edilmesi ve ümmetin de onunla amel etmesi imkânsız değildir. Çünkü amel itikatlara tabidir. Bu sebeple el-Basrî, ümmetin ictihat ile amelin vâcip olacağı konusunda ittifak etmeleri ve dolayısıyla ictihat yolu ile elde edilen bir hüküm hakkında icmâ etmeleri mümkünse bunun haber-i vâhid konusunda da mümkün olabileceğini savunur. Çünkü ona göre haber-i vâhid daha zâhirdir.

el-Basrî, “ictihâdın vücûbu konusunda, icmâ edildiğinde ictihadın kat‘î olacağı” şeklindeki itiraza; “emârenin, icmâdan önceki hükümle kat‘î oluşunun kesinleşmesi kastedildiği takdirde bunun doğru olmayacağını, zira emârenin, delâlet olmadığını ifade eder. Eğer, icmâdan sonra hükmün emâre ile alakalanmasıyla emârenin hükmünün kat‘î olacağı kastedilirse bunun bir manasının olmayacağını belirtir. Ancak burada hüküm icmâ ile kesinleşmiştir dolayısıyla aksi câiz değildir. Böylece o, icmâ edilen haber-i vâhidin hükmü konusunda da durumun aynı olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç olarak el-Basrî, yukarıda zikrettiği ilk dönem âlimlere ve süregelen âdete göre; ümmet, haber-i vâhidin gereği konusunda icmâ ettiğinde o haber-i vâhid ile hüccetin gerçekleşmiş olduğunu ve kendisiyle hüccet kâim olamayacak bir şey hususunda ümmetin ittifak etmeyeceğini söyler ve Hz. Aişe’nin rivayet ettiği “Peygamberimiz ihram için, ihrama girmeden önce koku sürerdi.” sözünü misal olarak verir.

Muhalif kişilerin “Namazın ve zekâtın esasları hakkındaki haberlerle hüccet kâim olmamıştır fakat ümmet, bunlara dair hükümler üzerinde ittifak etmiştir.” sözlerine el-Basrî şu şekilde cevap vermektedir:

“Eğer siz âhâd haberlerin çoğunun gereği hususunda ittifak edilmediğini kastediyorsanız, âhâd haberlerin hükmü konusunda icmâ edildiği halde onların bir kısmıyla hüccetin gerçekleşmediğini söylemiş olursunuz.” Buna karşılık söz konusu muhalif kişiler “Biz tek olan şeyi, test etmiş olduğumuz çok ile kıyas ediyoruz ve ancak, haberlerin âhâd haberler olması illetiyle kendisiyle hüccet gerçekleştikten sonra haberin hükmü konusunda icmânın gerçekleştiğini söylüyoruz.” derlerse el-Basrî onlara; “Neden bu illetin doğru olduğunu iddia ediyorsunuz? Aynı şekilde haber-i vâhid ile amel etmenin vâcip olduğuna inanan bir kişiye bir haber-i vâhid rivayet edildiğinde ve kişi onunla amel etmediğinde ‘haber-i vâhid olduğu için onunla amel etmedim.’ demez bilakis ‘Amel etmedim çünkü amel şartlarını tam olarak ihtiva etmiyor.’ der. Ya da bu kişi haberi te’vil eder ve o haber başka bir şeye dönüşür. Dolayısıyla kişinin bu haber ile amel etmemesinin sebebi, onun haber-i vâhid olması değildir. Nitekim Abdurrahman bin Avf’ın Mecûsilerin cizyesi hakkındaki haberi bu kişilere yaptığımız itirazda bizi destekler niteliktedir. Çünkü sahâbe, kendisiyle delil kâim olmaksızın bu haber sebebiyle, onun gereği hususunda icmâ etmiştir. Zira onların bu icmâsı, başka bir şey ortaya çıkmadan haberi duydukları anda gerçekleşmiştir. Bu sebeple, onların bu konudaki icmâlarını bildiğimiz için, kat’î olmayan haberler ile amel etme konusunda icmâ ettiklerini söyleyebiliriz.” şeklinde cevap verir.

el-Basrî, yukarıdaki görüş sahiplerine yaptığı itirazlara devam ederek “Eğer siz sahâbenin, kendisiyle delil kâim olmamış tüm haber-i vâhidlerin hükmüne icmâ etmediklerini bildiğinizi söylüyorsanız, size neden böyle bir iddiada bulunduğunuzu sorarız. Sahâbenin hükmü konusunda icmâ ettiği âhâd haberlerin çoğunun, kendisiyle hüccet meydana gelmeyen haberler olması durumunu neden inkâr ettiniz? Eğer sahâbenin gereği konusunda icmâ ettiği

her haber ile delil kâim olmuş olsaydı, sahâbenin âhâd haberler ile amel konusundaki icmâsı ile istidlâl sahîh olmazdı.” şeklinde eklemeye bulunur.

el-Basrî, burada karşı tarafın kendisine şu şekilde bir itiraz yöneltebileceğini söyler: Sahâbe haberin mûcibi (hükmü) konusunda icmâ ettiği zaman, bu haberin hak olması gerekir. Çünkü onlar hata üzere icmâ etmezler. Haberin hükmü konusunda icmâ ettiklerinde “Bu haber ile hüccet kâim olmamış olsa bile, bunun hak olduğunu kesin olarak biliriz.” demek câiz değildir. Çünkü bu onların, kendilerine haberi delâlet eden bir hüccet olmadan -Hz. Peygamber söylemediği sürece-, bu haber konusunda icmâda söz birliği yapmamalarını gerektirir. Bunun benzeri bir durum ittifak ile de meydana gelmez. Nitekim herhangi bir delâlet olmadan aralarında doğru şey hususunda söz birliği yapmaları mümkün değildir.

Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Onlar haberin sıhhati konusunda icmâ etmemişlerdir ki haber sahîh olsun. Ancak onlar haberin hükmü konusunda icmâ etmişlerdir. Bu da hükmünün doğru ve hak olduğunu gösterir. Haberi, Hz. Peygamber’in söylediği kat‘î değil zannî olsa bile bu haberin hükmüne kesin denmesi imkânsız değildir.⁷⁰⁹

el-Basrî, sahâbenin amel hususunda üzerinde icmâ ettiği haberler konusunda görüşlerini, Îsâ bin Ebân’dan örnek vererek açıklar. Ona göre, sahâbenin çoğunluğu haber-i vâhid ile amel ettiğinde ve amel etmeyen kişileri kınadığında bu haber kesinleşmiş olur. Ancak doğru olan bu türden haberin sahîh olmadığıdır. Çünkü bu asrın müctehitlerinin çoğuna göre bu haber hüccet değildir. Dolayısıyla burada nakit olarak bir dirhemin iki dirhem ile değiştirilmesinin haram oluşu konusunda nakledilen rivayette, sahâbenin icmâsının değil Ebû Saîd’in hadisinin delil getirilmesi daha evlâdır. Çünkü İbni Abbas bu konuda sahâbeye muhalefet etmiştir.

⁷⁰⁹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 85.

Haber-i vâhid ile sahâbenin bir kısmının amel etmesi, geri kalanların onu te'vil etmesi durumunda bu habere kat'î denmez. Çünkü bu haberi Hz. Peygamber'in söylediği konusunda sahâbede meydana gelen bir ittifak yoktur. Zira müctehide vâcip olan, haber ile amel etmesi ya da onu te'vil etmesidir.⁷¹⁰

Haber-i vâhidin ilim içermesi ve Hz. Peygamber'in bunu söylemiş olmasının mümkün olması durumunda, sahâbenin inkâr etmekten geri durması, bunu Hz. Peygamber'in söylemiş olduğunu göstermez. Zira sahâbe, Hz. Peygamber'in bunu söylemiş olmasını mümkün gördüğü için inkâr etmekten geri durmuş olabilir.⁷¹¹

e. Haber-i Vâhidin Kabul Edildiği ve Edilmediği Durumlar

el-Basrî, haber-i vâhidin kabul edildiği ve edilmediği durumları tespit edebilmek için bu türden haberleri temelde, Hz. Peygamber'e izâfeten şer'î bir hüküm kapsayıp kapsamamasına göre iki kısımda mütalaa etmektedir. Onun bu meseleyi değerlendirmişini iki başlık altında şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Hz. Peygamber'e Nispet Edilip Şer'î Bir Hüküm İçeren Haber-i Vâhid

Hz. Peygamber'e nispet edilip şer'î bir hüküm içeren haber-i vâhidler, bilgi ile sorumlu veya amel ile sorumlu olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir rivayet, Hz. Peygamber tarafından verilen bir buyruk içermesi durumunda, burada ilim (itikâdî konular) ile mükellefdir ki bu hususta haber-i vâhid kabul edilmez. Amel ile mükellef olduğumuz hükümlerde ki bu hususta şartlar tamam olduğunda haber-i vâhid kabul edilir. Bu türden hükümlerin müstakil bir ibâdet, müstakil bir ibâdetin rükûnları, yeniden nisap ortaya koyma, had veya takdir mevzûlarını içeriyor olması arasında fark yoktur.

⁷¹⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 86.

⁷¹¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 557-558.

el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'ın, Şeyh Ebû Abdullah el-Basrî'nin şüpheler ile ortadan kalkacak şeylerde haber-i vâhidin kabulünü reddettiğini söylediğini ifade etmiştir. el-Basrî, Abdülcebbâr'ın Ebu Yûsuf'un bu görüşün aksini benimsediğini ifade ettiğini ve daha sonra Ebu Yûsuf'un bir başka görüşü olan yeniden hadler ortaya koyma, yeniden nisap miktarları ortaya koyma ve namazın rükûnları hususunda haber-i vâhidin kabulünü reddettiğini belirtmiş ve onun nisap miktarlarını tamamlama ve yeniden nisap miktarları ortaya koyma durumlarını birbirinden ayırdığını söylemiştir. Dolayısıyla o, beş ukiyenin üzerindeki nisaplar hususundaki haber-i vâhidi kabul etmiştir. Çünkü bu durum asıl değil fer'îdir. O, sütten kesilmiş deve ve buzağlar hususunda ise haber-i vâhidi kabul etmemektedir. Çünkü bu mesele Ebû Yûsuf'a göre asıldır. Aynı şekilde hadlerin ispatı hususunda haber-i vâhidi kabul etmezken, hadlerin iskâtı (düşürülmesi) hususunda kabul etmiştir.

Abdülcebbâr ise bunların hepsinde haber-i vâhidi kabul etmiştir. Çünkü bunları, kendilerinden başka şeylerden ayırmak için bir gerekçe yoktur. el-Basrî bir şeyin şüpheler ile ortadan kalkmasının, o konudaki şahitliğin kabulünü engellemediği gibi haber-i vâhidin kabulünü de engellemeyeceği görüşünü savunur. Ancak ona göre, zanla beraber cezayı câiz gören kişinin görüşü müstesna olmak üzere, ceza anlamındaki hadler konusunda haber-i vâhidler kabul edilmezken imtihan anlamındaki hadler hususunda haber-i vâhid kabul edilir.⁷¹² Zira hırsızın elinin kesilmesi hususundaki âyetin zâhirî, el kesmenin ceza amaçlı olmasını gerektirir. Ancak sünnet vasıtasıyla biliyoruz ki âyette imtihan amaçlı kesmek kastedilmektedir.⁷¹³

⁷¹² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 571.

⁷¹³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 97.

2. Hz. Peygamber'e Nispet Edilip Şer'î Bir Hüküm İçermeyen Haber-i Vâhid

Râvinin rivayet ettiği haber-i vâhid, Hz. Peygamber'e şer'iat izâfesi içermiyorsa ya da şer'iat izâfesi yerine geçecek -fetvanın müftüye izâfe edilmesi gibi- bir hüküm ifade ediyorsa bu durumda haber-i vâhid kabul edilir. Hz. Peygamber'e şer'iat izafesi içermeyen bir kapsamda gelen haber-i vâhidlerden bir kısmı hâkimin hükmüne ihtiyaç duyarken bir kısmı duymayan bir mesele ihtiva edebilir. Hâkimin hükmüne ihtiyaç duymayan bir mesele ise buna, şer'î bir hüküm taalluk edebilir veya etmeyebilir. Hediyeler ve muamelât mevzûları gibi kendisine şer'î hüküm taalluk etmeyen bir mesele ise doğruluğuna dair zann-ı gâlip bulunduğu zaman burada haber-i vâhid kabul edilir. Haber veren kişi bâliğ olsun olmasın, fasık veya adil olsun durum değişmez. Aynı şekilde dünya işlerinde de zann-ı galip gerektirmesi hususunda haber yerine geçecek şeyler kabul edilir. Bu sebeple Mu'tezili fâkihler, içilmesinin serbest olduğu belirtilmeden yola su koyulduğu takdirde, o suyu içmenin serbest olduğunu haber vermek gibi onu içmeyi serbest kılmışlardır. Aynı şekilde dilencinin eline konulan sadaka için de onu alması serbesttir hükmünü vermişlerdir.⁷¹⁴

Haber-i vâhid şâyet suyun necis olduğunu, koyunun leş olduğunu haber vermek gibi kendisine şer'î bir hüküm taalluk eden rivayetlerle alakalı ise burada haber-i vâhid kabul edilir. Bu türden meseleler şer'iat ile alakalı olduğu için bu konuda müşrik kişinin haberi kabul edilmezken fâsık kişinin haberinin kabul edilip edilmemesi hususunda ihtilaf edilmiştir.⁷¹⁵ Çünkü din ve dünya işlerinde birtakım şüpheler bulunduğundan bu türden haberler için ihtilaf meydana gelmiştir.

⁷¹⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 571-572.

⁷¹⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 572.

Hâkimin hükmüne ihtiyaç duyan haber-i vâhîde gelince bu; muayyen bir şeyin hükmü olmayan ve kendisine bir çekişme taalluk etmeyen veya muayyen bir şeyin hükmü olan ve kendisine bir mahkeme taalluk eden bir içeriğe sahip olabilir. Ramazan ve şevval ayı hilâlinin görülmesi birinci grupta yer alan rivayetlere örnek gösterilebilir. Şevvalin hilâli konusunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Bazıları bu konuda tek bir kişinin haberini bazıları ise ancak iki kişinin haberini kabul etmiştir. Bu konuda görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi, bu meseleye dair dinî ve husumetlere taalluk eden şeyler noktasında birtakım şüphelerin bulunmasıdır. Zira bu konuda hâkim hüküm verir⁷¹⁶

Belirli bir hüküm içeren ve kendisine bir mahkeme taalluk eden haber-i vâhidler ise bir kişiden fazlasının vâkıf olamayacağı hususlarla ilgili olanlar ve bir kişiden fazlasının vâkıf olmasının mümkün olduğu hususlarla ilgili olanlar olmak üzere iki kısımdır. Birinci kısma giren durumlar için haber-i vâhidler kabul edilir.⁷¹⁷ Bitmesinin mümkün olacağı bir zamanda kadının, iddetinin bittiğini iddia etmesi bu duruma örnektir. Birden fazla kişinin vâkıf olmasının mümkün olduğu meselelere gelince; bunlarda haber-i vâhidin kabul edildiği ve edilmediği durumlar vardır. Örnek olarak; ebenin, çocuğun doğumu hakkında şahitlik yapması gibi durumlarda haber-i vâhid kabul edilir. Haklar ve hadler gibi başkasına hüküm verme türünden konularda ise haber-i vâhid kabul edilmez.⁷¹⁸

Neticede, bilinen bir yolu bulunmayan bir şerîatin ispatı konusunda haber-i vâhid kabul edilir. Başkasına karşı verilen bir hükme taalluk eden şeylerin birçoğunda ise haber-i vâhid kabul edilmez. Şerîatin ispatı konusunda haber-i vâhid kabul edildikten sonra bunun peşine

⁷¹⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II. s. 572.

⁷¹⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 98.

⁷¹⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II. s. 572.

hükmü, belirli şahıs veya kişiler üzerinden yorumlama gelir. Bu sebeple sahâbe, nenenin mirası konusunda haber-i vâhidi kabul etmişken, bizzat bir şeyle taalluk ettiği zaman hükmün reddi konusunda haber-i vâhidi kabul etmemişlerdir.

B. Âhâd Haberler İle Taabbüdün Vürûdunun Câiz Olup Olmaması

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bazıları haricinde çoğu bilginin haber-i vâhid ile amel etmenin câiz olduğu görüşünü benimsediği tespitinde bulunmuştur. el-Basrî'nin de aralarında olduğu haber-i vâhid ile amelin câiz olmasını kabul edenler, delillerini şöyle izah etmişlerdir: Mütevâtir haberler ile amel câiz olduğu gibi haber-i vâhidle de amel câizdir. Zira mütevâtir haberle sorumlu tutulmak câiz olduğu halde âhâd haberler ile teabbud (mükellef tutulma) yasak olsaydı; bunun sebebi, âhâd haber ile mütevâtir haberler arasında bulunan iki farkla olurdu ki bunlardan birincisi mütevâtir haberle amel edilmesinin bilinip haber-i vâhidle amelin bilinmemesi olurdu. İkincisi âhâd haberler ile amel malum olsa bile, bu muhbirin doğruluğuna dair ortaya çıkan zanna bağlıdır. Hâlbuki amelin vücûbiyeti ve çirkinliği zanna bağlı değildir.⁷¹⁹

el-Basrî, mütevâtir ve âhâd haber arasında bulunan farklılığa dayanarak öne sürülen itirazları yerinde bulmayıp bu itirazlara yönelik cevaplarını şu şekilde ifade eder: “İlk yaklaşımı ifsat edecek şey şudur ki biz ancak şartlar tamam olduğunda ve haber-i vâhidle amelin vâcip olduğuna dair kesin delili göz önünde bulundurarak onunla amel etmenin câiz olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla şartlar tamam olduğunda biz, haber-i vâhid ile amel etmenin vâcip olduğunu biliyoruz. Çünkü Allah'ın ‘Râvinin doğruluğuna dair zann-ı galibiniz olduğunda onun haberiyle amel edin.’ veya ‘Falanca kişi size haber getirdiğinde onun haberiyle amel edin.’ ya da ‘Şunu şunu yapın.’ demesi arasında bir fark yoktur. Zira biz tüm bu hallerde o fiilin vâcip olduğunu biliyoruz.

⁷¹⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 573.

Haber-i vâhid ile amelin zanna dayalı olması şeklindeki ikinci yaklaşıma gelince bu imkânsız değildir. Çünkü şer‘î bir fiil ancak, kendisinin maslahat olması sebebiyle vâciptir. Özel bir sıfat üzere o fiili gerçekleştirdiğimizde o fiilin, maslahat olması imkânsız değildir. Râvinin sâdik olduğunu zannediyor olmamız da bizim sıfatlarımızdan bir sıfattır. Bu sıfat ister vâcip veya sakıncalı (*mahzur*) olsun; kendisiyle, fiilin maslahat olmasının mümkün olduğu tüm hallerimize bu dâhil olmuştur. Bu sebeple doğruluğuna dair zann-ı gâlipte bulunduğu bir kişi ona bir yolun güvenli diğer yolun bozuk olduğunu haber verdiğinde yolcunun, güvenli yolu tutması ve diğerinden kaçınması gerekir. Zâhirleri adillik olan iki veya dört şahit; zina, öldürme veya hırsızlık konusunda şahitlik yaptıklarında imamın el kesme, sopa veya öldürme cezalarını uygulaması gerekir.⁷²⁰

el-Basrî, haber-i vâhidle hem aklî hem de şer‘î hususlarda amel edilebileceğini belirttikten sonra bu durumu hem aklî hem de naklî delillerle izah etmeye çalışmakta ve sahâbenin üzerinde icmâ edip hüccet kabul ettiği haber-i vâhidlere dayalı hükümleri örnek göstermektedir.⁷²¹ el-Basrî tüm bu örnekleri ortaya koyduktan sonra bu haberlerden her biri haber-i vâhid olsa da bu kadar çok rivayetin toplamda mütevâtir olduğunu savunur. Zira rivayetlerin bu kadar çok nakledilmesi göz önünde bulundurulduğunda yalan olması câiz olmaz.⁷²² el-Basrî’nin, bu yaklaşımıyla haber-i vâhidin farklı tarîklerle rivayet edildiğinde mütevâtir seviyesine çıkabileceği anlayışını benimsediği görülmektedir.

el-Basrî, muhalif kişilerin, haber-i vâhid ile şahitliğin arasında birtakım farkların bulunduğunu söylediğini aktarmış ve bunlara şöyle cevap vermiştir:

⁷²⁰ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 573-574.

⁷²¹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 583-607.

⁷²² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 592-593.

Muhaliplerin, “Sulhun mümkün olduğu ve dünya ile alakalı şeylerde şahitlik kabul edilir. Ancak haber-i vâhid böyle değildir.” sözlerine karşı söyle deriz: Kan akıtma ve namus davaları gibi sulhun olamayacağı yerlerde de şahitlik makbuldür. Muhaliplerin alışveriş ve başka şeylerin hükümleri konusunda haber-i vâhid ile amel etmeyi câiz görmeleri gerekir. Ancak onlar bundan kaçınmışlardır. Dünya işleri burada kullandığımız anlamda, din işleri gibidir. Çünkü bir şeyin vâcip veya çirkin olması dünya işleri kapsamına dâhildir. Şer‘î ibâdetler; öldürme veya başka şeyler gibi dünya ile ilişkili olan şeylerde, maslahat oldukları için vâcip veya kabih olmuştur. Zikrettiğimiz dünya işlerinin zanna göre vâcip olması mümkünse bu, şer‘î meselelerde de câizdir. Nitekim Hilâlin görülmesi meselesinde olduğu gibi şer‘î işlerde şahitlik kabul edilmelidir. Aynı şekilde had, şer‘î bir iştir ve bunda da iki kişinin şahitliği kabul edilmiştir.

el-Basrî, muhaliflerin “Siz şeriatın ispatı konusunda âhâd haberleri kabul ediyorsunuz. Zeyd’in hırsızlık yaptığına veya birini öldürdüğüne dair şahitlikle şeriat ispat olmaz.” sözlerine karşı, bu iki durum arasında fark olmadığını, çünkü şahitlik anında, aleyhine şahitlik yapılan kişinin öldürmesinin şer‘î olduğunu bildiğimizi ifade eder. Bu konudaki delilin ise şahitliklerle amel etmenin vâcip olduğunu gösteren şey olduğunu aynı şekilde haber-i vâhid anında, ona dair hükmün şer‘î olduğunun bilindiğini ifade eder. Ona göre bu ikisi arasında bir ayrım yoktur. Ancak hüküm, haber ile genel manada sabit olurken şahitlik ile muayyen şahıs veya şey için sabit olur. Bu, şer‘î hükmün, zan ile taalluk etmesi konusunda yaralayıcı bir unsur değildir.⁷²³

Bununla beraber hükmün, haber-i vâhid ile genel manada sabit olmasından maksat, hükmün belli şahıs veya şeylere (âyan) taallukudur. Hükmün ispatı; zannî haber ile âyanda (muayyen şahıs veya şeyler) mümkünse, genel manada da (cümle) ispatı câizdir. Çünkü genelden kasıt, âyandır. Diğer taraftan Zeyd’e karşı iki kişinin şahitliği, o iki kişiden başkasının

⁷²³ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 99.

şahitliği ve o iki kişinin Amr ve Halid’e karşı şahitliği kabul edildiği zaman hüküm, zannî haber ile birçok âyana (belirli şahsa) bağlanmış olur. Bu; muhalif kişilerin, hükmün tek bir şahıs üzerinde ispatı hakkında haber-i vâhidi kabul etmelerini gerektirir. el-Basrî onların bunu yapmadıklarını ifade eder.

el-Basrî’nin, muhaliflerin “Şahitlik anında hüküm kesin delil ile vâcip olur. Şahitlik ise şarttır. Siz haber-i vâhidi şart değil, hükmün delili sayıyorsunuz.” sözlerine cevabı, “Haber-i vâhid ile meydana gelen hükümde; haber-i vâhid ve onunla amel etmenin vâcip olduğunu gösteren bir delil gereklidir.” şeklinde olmuştur. Ona göre, haberi delil veya şart diye isimlendirmek, ibare üzerinde tartışmaktır. Bundan asıl maksadın kendisinin bu görüşü olduğunda; haberi delil diye isimlendirmekten kaçınmanın zarar vermeyeceğini belirtmek istemektedir. el-Basrî yine muhaliflerin kendince getirdiği bazı delilleri şu şekilde sıralar:

“Eğer bizim, bir kişinin Hz. Peygamber’den haber verdiği şeye dair bilgimizin maslahat olması câiz ise -ki biz bunu kişinin doğruluğuna dair zann-ı galibimiz olduğunda bunu biliyoruz- kendisini Allah’ın gönderdiği konusunda doğru olduğuna dair zann-ı galibimiz bulunan bir kişi; onun (filin), Allah üzerine vâcip olduğunu haber verdiği zaman, filin maslahat olması câizdir. Aynı şekilde bizler de bunun, üzerimize vâcip olduğunu biliriz. Maslahatı vasıtasız şekilde Allah’tan haber vermek ile nebî aracılığıyla haber vermek arasındaki fark nedir? Sorusuna da;

el-Basrî, şöyle cevap verir: Haber-i vâhide başvurmaya dair şer‘î bir tekellüfün gelmesini câiz görenler için, haber-i vâhid ile amel etmenin vâcip oluşu kesindir. Çünkü kesin delil, onunla amelin vâcip olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu kesin delil; Allah’ın, Resûlünün ve ümmetin sözüdür. Ümmetin sözü ise Allah ve Resûlünün sözüne dayanmaktadır. Mûcize ile Resûlün doğruluğunu bildiğimiz zaman, şer‘î deliller kat‘îdir. Böylece; haber-i vâhid ile amel etmenin vâcip olduğu bize haber verildiğinde biz, onunla amelin vâcip olduğunu biliriz. Bu da

peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin doğruluğu kat'î değil de zannî olduğu zaman gerçekleşmiş olmaz.

Muhalifler “Sizin dile getirdiğiniz şey, bizim, tüm peygamberlerin sıdkının zannî olduğuna dair sizi ilzâm ettiğimiz zaman söz konusu olabilir. Hâlbuki biz sizi peygamberlerden bazılarının sıdkını mûcize ile bilmeniz konusunda zorunlu kıldık.⁷²⁴ Bir kişi nebînin, Allah’ın birtakım şerîatlar ile kendisini gönderdiğini haber verdiğinde ve siz de onun doğru olduğunu zannettiğinizde, o şerîatlar ile amel edin ve onların maslahat olduğunu bilin!” derlerse el-Basrî, onlara şu cevabın verileceğini söyler: Allah’ın kendisine peygamberlik ikram ettiği kişinin yalancı olmasının mümkün olması, kendisinden nefret ettirecek en güçlü şeydir. Peygamberler için, kendilerinden nefret ettirecek şeyler söz konusu değildir. Çünkü bu, bir mefsedettir. (bozulma sebebi, utanç) Peygamberlerden başka kişiler için haklarında nefret ettirici şeylerden onları tenzih etme zorunluluğu yoktur. Nitekim emir, kadı ve şahitlerin, kendilerinden nefret ettirecek şeylerden kaçınmış olması gerekli değildir. Bu kişiler her ne kadar şer’î hükümleri uygulasalar ve onlarla hüküm verseler bile, onlar için yalan mümkündür. Buna ilaveten, muhbirin sıdkına dair zann-ı galib bulunduğunda, haber-i vâhid ile amel mümkündür. Peygamberi gördüğünü ve ondan birçok söz işittiğini haber veren kişinin doğru olduğuna dair zann-ı galib bulunması da imkânsız değildir. Birçok kişi böyle bir şeyi ortaya koyduğuna göre, âdetler bu şekilde cereyan etmiş demektir. Âdetler, Allah’ın kelâmının vasıtasız olarak duyulması şeklinde cereyan etmemiştir. Hz. Peygamber için meydana gelen şey, hiçbir başkanlığın yanına yaklaşamayacağı büyük bir reislik ve insanı bu reislik iddiasında bulunmaya sevk edecek bir niteliktedir. Akıllı kişi, büyük reislik talebiyle mûcize olmadan peygamberlik iddiasında bulunan kişinin yalancı olmasını mümkün gördüğünde ve o kişi de âdetlerin cereyanına aykırı olan birtakım şeyleri haber verdiğinde, bu muhbirin doğru olduğuna dair o

⁷²⁴ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 100.

kişide (akıllı), bir zann-ı gâlip meydana gelmez. Aynı şekilde peygamberlik iddia eden kişinin doğruluğu konusundaki zan ile yetinmek, en büyük zarardır. Zira nübüvvette, her kişinin talep edebileceği bir reislik mevcuttur. Bu konuda zanna sarılmak ile mükellef olunsaydı insanların çoğunun doğruluk konusunda gösteriş yapma ve kusurları gizleme amaçları sebebiyle, böyle bir yalancı iddia sahibi için bu reislik gerçekleşirdi. Dolayısıyla çeşitli şeriatlar getiren nübüvvet iddiacıları çoğalırdı. Hâlbuki bu yalancı iddia sahibi için böyle bir yüce reislik söz konusu olmadığı gibi her halükârda şeriatler olmadan tasdik edilmesi de zorunlu değildir. Zira sünnetler; Hz. Peygamber'in hayatta olduğu ve vefatından sonraki kısa bir zaman ile sınırlıdır. Bu zamandan sonra gelen her şeyin yalan olduğu bilinir. Bununla beraber muhaliflerin zikrettiği şey, muhbirler hakkındaki sözlere karşı ilzâm ediyorsa, aynı şekilde onların ve şahitler hakkındaki sözlere karşı da ilzâm ediyor demektir. Çünkü şahitler bir şeyi naklettiklerinde, o nakille hüküm verildiği zaman bu hüküm şer'î olmaktadır.

el-Basrî burada muhaliflerin “Şeriatin fer'î meselelerde âhâd haberler ile teabbud câiz ise; haberler, deliller ve usûl konusunda da âhâd haberler ile amel câiz olur. Nitekim bir kişi dilcilerin, lafzı ‘umûm’ ifade etmek için vaz’ ettiklerini rivayet ettiğinde biz bunu kabul ederiz. Aynı şekilde bir kişi bize Zeyd’in evde olduğunu haber verdiğinde, bizim kat'î olarak Zeyd’in evde olduğunu haber vermemiz câizdir. Nitekim bu; bir kişinin, vâcip olduğuna dair Hz. Peygamber’den haber verdiği şeyin vâcip olduğunu kesin olarak haber vermemiz gibidir.” sözlerine karşılık onlara, “usûl”den ne kastettiklerini sorar.⁷²⁵

el-Basrî, “Beş vakit namaz ve ramazan orucudur.” cevabını vermeleri durumunda muhaliflere, bu konularda âhâd haberler ile amel etmenin vürûdunun câiz olduğu ve dolayısıyla bu mevzûların, usûlden olmadığını belirtir. Çünkü şeriatin usûllerinin, vâcip olduklarına dair var olan ilmin, zan ile ilintili olmadığı şeyler olduğunu söyler. el-Basrî’ye göre, usûlden

⁷²⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 101.

Allah'ın birliği ve adaleti kastediliyorsa bu konuda âhâd haberler kabul edildiği takdirde itikat mevzûlarında da kabul edilir ki bu câiz değildir. Zira tek bir kişi; Hz. Peygamber'in "Allah görülemez" dediğini haber verdiği zaman, bunu Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu ve Allah'ın görülemeyeceği bilinmez. Zira bunun delili bilinmemektedir. Allah'ın görülemeyeceğini bilmediğimiz halde; buna inandığımız zaman, bu itikadımızın cehalet olmadığından emin olamayız. Cehalet olmadığından emin olunamayan her itikat, çirkindir (*kabih*). Şer'atin fer'î meselelerine gelince bunlar, itikat değildir ki bunlara kalkışan kişi, cehalet olmadığından emin olunamayan bir itikada kalkışmış olsun. Bilakis fer'î meseleler, amellerdir.

el-Basrî, karşı tarafın "Siz haber-i vâhid anında; fiilin size vâcip olduğunu biliyor değil miydiniz? İşte siz de aynı itikada sahipsiniz demektir." şeklindeki ifadeye, bu itikadın cehalet olmadığından emin olduğunu söyleyerek cevap verir. Çünkü buna dair kesin delil vardır. Bu delil, âhâd haberlere yönelmenin vâcip olduğunu gösteren delildir.

el-Basrî, "Bu kat'î delilin, Allah'ın görülmesi ve başka konularda da âhâd haberlerin kabulünün vâcip olduğuna delâlet etmesi mümkün müdür ki sizler, buna inanmış ve bu inancınızın cehalet olmadığından emin olmuş olarsınız?" diyen kişiye bunun mümkün olmadığını belirtir. Çünkü Allah'ın görülmemesi, Allah'ın bizatihi kendi içinde meydana gelen bir şeydir ve bu bizim zannımıza göre meydana gelmez. Dolayısıyla râvinin doğru olduğuna dair zannı bulunduğunda, Allah'ın görülemez olması zorunlu hale gelmez. Bu vâcip hale gelmediğine göre, Hz. Peygamber'in "Allah görülemez." dediğini duyduğunu söyleyen bir râvinin doğru olduğu zannedilirse, kat'î bir delilin bunun böyle olduğuna dair delâlet etmesi de zorunlu olmaz. Bunun yanı sıra amelin maslahat olmasının, bir sıfat üzere yapılmasına bağlanması câizdir. el-Basrî, bu sıfatın kendisinin râvinin doğruluğuna dair zannı olduğunu belirtir.

Fiilin vâcip olması için râvinin doğru olduğunu zannederek o fiilin yapılmasının maslahat olması câiz olduğuna göre, zannımız bulunduğu kat‘î bir delilin, fiilin vâcip olduğuna delâlet etmesi câiz olur. Delil bunu ifade ettiğinde bu fiilin bize vâcip olduğu ve kat‘îyetle bizlere bu şekilde haber verildiği bilinir.

el-Basrî’nin muhalif kişilerin, “O halde; doğru olduğuna dair zann-ı galibinizin bulunduğu bir kişi size, peygamberden rivayetle, Allah’ın görülemeyeceğini haber verdiğinde, Allah’ın görülemeyeceğini zannetmeniz ve bu zanla yetinmeniz gerekir.” sözlerine cevabı şu şekildedir:

“Tevhit, adl ve sıfatlar konusunda zan ile yetinmek câiz olsaydı, bizler bu konuda zan ile yetinmekle mükellef tutulmayı câiz görürdük.”⁷²⁶ Ancak bu konuda zan ile yetinmeyi câiz görmüyoruz. Bu sual, ‘sîkanın haberi, zan değildir.’ sözünü ilzâm eder. Bu görüşte muhaliflerimiz de bize ortaktır. Dolayısıyla bu sual; bizi ilzâm ediyorsa, aynı şekilde onları da ilzâm etmektedir. Bu soruya cevabımız yalnızca; önceden zikrettiğimiz bazı şeylerdir ki onlar şunlardır: *Tevhit* ve *adl* konusunda ilmi bırakıp zan ile yetinmek câiz değildir. Aynı şekilde haberler hakkında vermiş olduğumuz cevaplar da bu suale cevap niteliğindedir. Zira Zeyd bize Amr’ın evde olduğunu haber verdiğinde ve bizim onun sıdkına dair zann-ı galibimiz bulunduğu Amr’ın evde olmadığı konusunda emin olamayız. Çünkü onun evde olması, bizim zannımıza göre hâsıl olan şeylerden değildir. Bilakis o, bizatihi kendi nefsinde meydana gelen bir şeydir. Biz onun evde olduğunu zannedelim veya etmeyelim, durum aynıdır. Bu sebeple Amr’ın evde olduğunu kesin olarak haber vermemiz; yalan olmadığından emin olmadığımız bir haberdur. Dolayısıyla böyle bir haber çirkindir. Zannımıza göre haber vermesi durumunda ise bu câizdir. Çünkü burada, bu haberin yalan olmadığından emin oluruz.”

⁷²⁶ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 102.

el-Basrî, kendisine “Hz. Peygamber’in ‘Size bir şey haber veren kişinin doğru olduğunu zannettiğinizde o şey; kişinin size haber verdiği gibidir.’ demesi câiz midir?” şeklinde bir soru yöneltirse buna; “Bunu söylemesi câiz değildir deriz.” diye cevap verir ve konuyu şöyle açıklar:

“Çünkü doğru olduğunu zannettiğimiz her kişinin haberinde sıdkın denk gelmesi (ittifak) mümkün değildir. Aynı şekilde “Zeyd size bir şey haber verdiği ve siz de onun doğru olduğunu zannettiğinizde, Zeyd sâdıktır.” denmesi de mümkün değildir. Çünkü doğruluğuna dair zannımızın bulunduğu her kişide sıdk ve doğrunun bir araya gelmesi mümkün değildir. Fakat “Zeyd size önemsiz -basit- şeyleri haber verdiği ve onu tayin -tespit- ettiğinde siz de onun doğru olduğunu zannettiğinizde; o şey, Zeyd’in size haber verdiği gibidir.” demesi câizdir. Çünkü önemsiz haberlerde, zannımızın mevcut olması halinde sıdkın ve doğrunun bir araya gelmesi mümkündür. Bu, Hz. Peygamber’in “Zeyd size; Peygamber’den rivayetle, Allah’ın görülemeyeceğini haber verdiği” ya da “Bir muhbir Peygamber’den rivayetle Allah’ın görülemeyeceğini haber verdiği ve siz de haberin Peygamber’den olduğunu zannettiğinizde o şey, muhbirin size haber verdiği gibidir veya Zeyd size; Peygamber’in ‘Allah görülemez.’ dediğini haber verdiği, Zeyd sâdıktır demesi gibidir. İşte bu durumlarda biz; zandan kesinliğe intikal etmiş oluruz ve bunu kesin olarak haber vermemiz de câiz olmuş olur.”

el-Basrî, tek bir kişinin, lügât ehlinin lafz-ı umûm için vaz‘ ettiklerini haber vermesinde haberin, kesin olmadığını belirtir. Çünkü dilcilerin; lafz-ı umûm için vaz‘ etmiş olmaları, zanna göre hâsıl olan şeylerden değildir. O, fiilin maslahat olmasının aksinedir. Bununla beraber dilcilerin lafz-ı umûm için vaz‘ ettiklerinin zannedilmesi ve Allah’ın bizleri; şerîatin fer‘î meselelerinde, bu lafız ile umûmiyete (şümûl) istidlâl etmekle mükellef tutması mümkündür.

Muhالیflerin “Fer‘î meselelerde haber-i vâhid ile teabbud câiz ise Kur’an-ı Kerim’in naklînde de haber-i vâhid ile amel câizdir!” sözlerine el-Basrî, “Bunu söyleyen kişiler bir alâka olmadan iki durumu birleştirdiler.” cevabını vermiştir.⁷²⁷

el-Basrî devamla, âhâd yol ile nakledilen haber hakkında Kur’an’da ya îcâz vardır ya da yoktur diyerek şâyet îcâz ortaya çıkmazsa, âhâd yol ile nakledilmesi durumunda haberin içeriğindeki amel ile amel etmenin câiz olduğunu, bu sebeple Abdullah bin Mesûd’un nakledilen kıraatinin misliyle amel ettiğini belirtmiştir.

Ona göre, kendisinde îcâz ortaya çıkan ise, nübüvvet için bir hüccettir. Bu yalnızca Hz. Peygamber’in asrında yaşayan kişilerin duymasıyla beraber, Hz. Peygamber’in asrında kendisine itiraz edilmediği bilindiği zaman hüccet olabilir. Bu da ancak naklînin tevâtür seviyesine ulaşmasıyla bilinebilir.

el-Basrî, muhalif kişilerin “Şer‘î meseleler, maslahatlardan ibarettir. Diğer taraftan tek bir kişinin, ‘fiil veya terk bakımından haber verdiği şey’ hususunda yalancı olması mümkündür. Bizler bu kişinin haberinin içeriğinin mefsedet olmadığından emin olamayız.” sözlerine Kâdî Abdülcebbar’ın derslerinde ve “şerh” kitabında şöyle cevap verdiğini kaydetmiştir: “Şer‘î bir vâcip olması gereken onun, maslahat olmasıdır. Ya vâcibin bizzat kendisi ya da onun bir sıfatı; onun, maslahat oluşuna delil olmalıdır. Beyyine (kanıt, şahitlik) bulunduğu zaman hırsızın elinin kesilmesinin faydalı -uygun- olduğunu bildiğimiz gibi haber-i vâhid olduğunda amelin vâcip olduğuna dair bir delâlet bulunuyorsa ve onun doğru olduğu zannediliyorsa, böylece amelin faydalı olduğu bilinir.”

⁷²⁷ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 103.

el-Basrî, bu durumun muhalifin “Râvi için yalan mümkünse onun bir mefsedeti haber vermediğinden emin olamayız.” sözü ile çelişmeyeceğini belirtir ve ekler: “Muhalif için bu söz konusu olduğunda o; ‘Bir delaletin zikredilen şeye delâlet etmesi mümkün değildir.’ diyebilir.”

Muhaliflerinin “Amele dair delâletin, hakkında zannımızın bulunduğu bir şey ile kâim olması muhbirin doğruluğuna delildir.” demeleri halinde el-Basrî’nin cevabı şu şekilde olmuştur: “O halde sizin muhbirin doğru olduğunu kesin olarak göstermeniz gerekir. Eğer bu mümkünse bir delâletin, bizim istediğimiz bir şeye hükmetmemiz konusunda delil olması muhakkak câiz olacaktır. Böylece biz; kendisine dair hüküm istediğimiz her şeyin doğru olduğunu biliriz. Eğer sizler ‘bunun, istediğimiz her şeyde rast gelmesi mümkün değildir.’ dersanız, buna şu şekilde cevap veririz: Kendisi hakkında, râvinin doğru olduğunu zannettiğimiz her şeyde doğrunun rast gelmesi (ittifak) mümkün değildir.”

el-Basrî, Abdülcebâr’ın beyyine anındaki hüküm konusunda zikrettiği şeye gelince bu durumun delil-illet olarak aldıkları şeyi iptal etmek olduğunu belirtir. Çünkü şahitlerin yalancı olması ve kesilmeyi hak etmeyen bir elin kesilmiş olması mümkündür. el-Basrî’nin bu şüpheyeye cevabı şu şekildedir: “Fiili özel bir hal üzere gerçekleştirdiğimizde o, uygun (*salâh*) olur. Râvinin doğru olduğunu zannettiğimizde veya sahih bir emâreden dolayı râvinin sıdkının zannedilmesini mümkün görenlerden olduğumuzda; râvi ister yalancı olsun ister sâdık olsun haberin gereğini yapmamızın, bizim maslahatımız olması imkânsız değildir. Nitekim biz bunu beyyine bulunduğu andaki hüküm hususunda da söylemiştik. Bu imkânsız değilse onların ‘Râvinin yalancılığının mümkün olması, rivayet ettiği fiilin mefsedet olmasını gerektirir.’ söylemi de zorunlu bir hal almaz.”⁷²⁸

⁷²⁸ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 104.

el-Basrî, bunun beyyine hakkında da böyle olduğunu düşünür. O, muhaliflerin şu şekildeki uzun itirazlarına yer vermiştir: “Sizin râvinin sıdkına dair zannınız ya maslahata götüren bir yol olur ya da fiilinizin maslahat olmasında bir şart olur. Eğer maslahata götüren bir yol ise ve siz de ‘Hata etmesi mümkün değildir.’ dersiniz bu durumda zann-ı ilim yapmış olursunuz. O halde sizin itikatlar konusunda da haber-i vâhidi kabul etmeniz gerekir. Eğer zannın yanılmasını mümkün görüyorsanız onun, yaptığınız fiilin maslahat olduğuna dair, kesinliğe götüren bir yol olması câiz değildir. Hata olmasının mümkün olmasıyla beraber kesinliğe götüren bir yol olması câiz ise bunun, itikatlara götüren bir yol olması ve itikatlar konusunda da bu özellikteki bir haber-i vâhid ile amelin varid olması câiz olur. Eğer siz râvinin sıdkına dair zannınızı şart sayıyorsanız ve o mevcut olduğunda fiilin maslahat olacağını söylüyorsanız, râvinin yalancı olduğunu zannettiğimizde, o fiili yapmayı dilediğimizde ve seçtiğimizde fiilin maslahat olması ve bununla amelin vârid olması neden câiz olmasın?”

el-Basrî ilk olarak bu itiraza karşı Kâdî Abdülcebâr’ın “Bunların, var olduklarında fiilin onların zikrettiği şekilde zorunlu olacağı birtakım sebepler olmasının câiz olduğunu” belirttiğini ifade etmektedir.

Daha sonra el-Basrî, herhangi bir halde gerçekleştirildiğinde fiilin maslahat olmasını câiz gördüğünü belirttikten sonra bu konuda kendi açıklamasını zikreder: “Râvinin sıdkına dair zannımız; aklın, maslahatta zannın şart olmasının imkânına yönelik şahitlik yaptığı bir şeydir. Nitekim beyyineler ile hüküm ve yolculuklar hakkındaki davranış hususunda zikrettiğimiz şeyler de böyledir. Aynı şekilde akıl, bunlara da şahitlik eder. Akıl; sizin zikrettiğiniz şeyin, fiilin vücûbiyetinde şart olmayacağına şahittir. Örnek olarak bir yolcu; yolculuğu hakkında endişeye kapıldığında ve sıdkını zannettiği bir kişi kendisine, bir yolun güvenli diğer yolun bozuk olduğunu haber verdiğinde bu yolcunun, fesat zannettiği ile değil de salâh zannettiği şey ile amel etmesi gerekir.”

el-Basrî, bir emâre dolayısıyla muhbirin yalancı olduğunu zanettiği takdirde, onun haberiyle amel etmenin câiz olmadığını düşünür. Aynı şekilde yollar kişiye karışık gelmesine ve kişinin endişeye kapılmasına rağmen, bir emare bulunmadan kendi isteği ve seçimine göre amel etmesi de câiz değildir. Kaldı ki “İnsanın, isteği ve seçimine göre amel etmesi gerekir.” demek, teklifi (sorumluluğu) düşürmektir. Bu kişiye, “Tercih etmediğini bırak, tercih ettiğini yap.” demek gibidir. el-Basrî tüm bunları belli bir sıfat üzere var olan teklifin güzel olup olmayacağı konusunun hususları olarak değerlendirir.

O, muhalif kişinin buradaki maksadının, bu teklif üzere kendisini başka bir sıfattaki bir başka teklife ilzâm etmek olduğunu belirtir. el-Basrî’ye göre muhalifin maksadının kendisini teklifi düşürmeye mecbur kılmak (ilzâm) değildir. Böylece onun kastından başka bir şeye ilzâm ettiği ortaya çıkmış olmaktadır.

Eğer muhalif kişiler “Bir insana ‘bir fiili seçtiğinde, onu istediğinde ve seni bundan çevirecek bir etken bulunmadığında, onu istemeye devam ettiğin sürece o fiili yapmak sana vâciptir. Onu kastetmediğinde ve seçmediğinde ise, o fiili yapmak sana vâcib değildir!” derlerse onlara, bunun câiz olmadığını söyler.⁷²⁹ Çünkü böyle bir durumda kişinin o fiili yapması gerekli olur. Ancak böyle bir zorunlu kılma doğru değildir.

el-Basrî muhaliflerin “Âhâd haberler birbiriyle çelişkilidir. O halde onlarla amel etmek mümkün değildir. Eğer onlarla amel câiz ise amel etmenin mümkün olmadığı şey ile teabbud câiz olmuş demektir.” sözlerine karşı da her çelişkinin, haber ile amelin önünde bir engel olmadığını savunmuştur. el Basrî devamla “Bilakis çelişki bulunmakla beraber, iki haberin tercih edileniyle amel edilir. Nitekim yolcu; gideceği yol konusunda iki emareden tercih ettiği ile amel eder. Kişinin tercih yaparak veya aralarını cemederek iki haber ile amel etmesi de

⁷²⁹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 105.

mümkündür. Bunun mümkün olmadığı durumlara gelince, böyle bir imkânın bulunmaması, kendisinde çelişki bulunan haberler ile teabbüdü engeller ve amele mâni olur. Ancak kendisinde çelişki bulunmayan, amel edilmesi mümkün olan haberler ile teabbüdün önünde bir engel değildir. Muhaliflerin öne sürdükleri şey yolcu için, beyyineler ve emareler ile amel etmeyi geçersiz kılar. Çünkü bu örnekte beyyine ve emareler çelişkilidir.⁷³⁰ Görüşünü beyân eder.

1. Haber-i Vâhid ile Teabbüd

el-Basrî'ye göre, şer'î meselelerde âhâd haberler ile amel etmenin vârid oluşunu câiz görenler, kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan âhâd haberler ile taabbüdün vârid olduğunu söyleyenler olduğu gibi, bunun vârid olmadığını söyleyenler de vardır. Vârid olmadığını söyleyen kişilerde de görüş farklılığı mevcuttur. Bazıları “Âhâd haberler ile teabbüd vârid olmamıştır.” sözüne “Âhâd haberler ile amel edilmeyeceğine dair teabbüd vârid olmuştur.” sözünü ilave etmişlerdir. Yalnızca âhâd haberler ile teabbüdün vârid olmadığını söylemekle yetinenler de vardır. Teabbüdün vârid olduğu görüşünü benimseyenler arasında ihtilaf vardır. Bir grup aklın, âhâd haberler ile teabbüde delâlet ettiğini söylerken bir grup ise aklın buna delil olmadığını söylemişlerdir.

el-Basrî, âhâd haberler ile amelin vâcip olduğunun delilini yine şu şekilde açıklar: Akıllı kimseler, aklî meselelerde (*aklîyyât*) haber-i vâhid ile amel etmenin vâcip olduğunu, akılları ile bilirler. Bir fiilin vâcip veya güzel olduğunu akıllarıyla bilmeleri mümkün değildir. Ancak bu fiilin vâcip veya güzel olmasının illetini bilebilirler. Oysa bunun bir illeti yoktur. Yalnızca, haber-i vâhid sebebiyle akıl ile bilinen bir bütünün tafsiline yönelik zan ortaya koyarlar. Bu da şer'î meselelerdeki haber-i vâhidde mevcuttur. O halde onunla amel vâciptir. Dolayısıyla zararlardan kaçınmanın vâcip oluşu ve faydaları celp etmenin güzelliği akıl ile malûmdur.

⁷³⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 106.

Örneğin ilacı içmememiz, kan aldırmamamız, yolculuğumuzda özel bir yolu tutmamız veya duvarın altından kalkmamamız durumunda bize bir zararın isabet edeceğini haber veren kişinin doğru olduğunu zannettiğimizde; bütünde (cümle) bildiğimiz, zararlardan kaçınmanın vâcip olduğu bilgisinin tafsiline yönelik zan ortaya konur. Bütünde Hz. Peygamber'in haber verdiği maslahatlar konusunda Nebî'ye uymamızın ve maslahatlardan kaçınma durumundaki zarardan sakınmanın vâcip olduğunu bilinir. Dolayısıyla haber-i vâhid sebebiyle Hz. Peygamber'in kendisinin maslahat, aksinin mefsedet olduğunu haber verdiği fiil konusunda bizi, ona itaat etmeye davet ettiğini zannettiğimizde, bütünde bildiğimiz şeyin tafsiline dair zanda bulunmuş oluruz. Ancak biz illetin, bizim sözünü ettiğimiz şey olduğunu söyleriz. Çünkü hüküm, o varken hâsıl olur. O yokken hüküm de ortadan kalkar. Zira bütünde; zarardan sakınmanın vâcip olduğunu bildiğimizde, haber-i vâhid ile o fiilde bizim için zarar olduğunu zannettiğimiz halde ancak buna dair ilim mümkün olmadığında, bu inanç haricindeki inancı içimizde yok etmişsek o fiilden sakınmamız vâcip olur. Aklımıza müracaat ettiğimizde onun; zikrettiğimiz bütünden dolayı (zararlı şeylerden kaçınma durumu) bu fiilden kaçınmaya tâbi olduğunu görürüz.

Bütünde, zararları def etmenin vâcip olduğuna dair bir bilğimiz olmasa veya buna dair bilğimiz olsa ancak bu fiilde bizim için zarar olduğuna dair zannımız bulunmasa, bu durumda o fiilden kaçınmamız vâcip olmaz. Böylece, buna dair zannımız bulunduğunda ve ilim elde etmemiz mümkün olduğunda; illetin, bizim zikrettiğimiz şey olduğunu biliriz.

el-Basrî, muhalif kişiler tarafından "Bilakis illet, asıldadır. Bizim zarara yönelik zannımız, dünyevi şeyler hakkındadır. Şer'î meseleler hakkındaki haber-i vâhid ise böyle değildir." denirse onlara zikredilen şeyin dünya işlerinden olsa bile, dinî işler kaynaklı olduğu zira zarardan kaçınmanın akılda vâcip olan bir şey, akılda vâcip olan şeyin ise din kaynaklı olduğu söylenir.

Yine muhaliflerden “Dünya işleri hakkındaki haber-i vâhid; bütününü, aklen bildiğimiz şeyler hakkında vârid olmuştur. Şer‘î meseleler hakkındaki haber-i vâhid ise böyle değildir!” diyen kimselere de bu ikisi arasında fark olmadığını, çünkü şer‘î meseleler hakkındaki haber-i vâhidin Hz. Peygamber’e uymanın, onun emrine itaat etmenin ve ona muhalefetin zararından kaçınmanın tafsilini getirdiğini belirtmiştir. Dünyevî zararlardan kaçınmanın, akıl ve şer‘at ile bilinmesi gibi bu da akıl ve şer‘at ile malûmdur. Aynı şekilde eğer dünya zararlarından kaçınmanın sadece akıl ile malûm olduğu, şer‘î zararlardan kaçınmanın da sadece şer‘at ile malûm olduğu sabit olursa, vücûbiyete yönelik ilmin yöntemi konusunda ihtilaf meydana gelir. Bu ise kabul edilen âhâd haberler konusunda tesirli değildir. Ancak bunda etkili olmasını mümkün kılan şey, şöyle denilmesidir: Şer‘î meseleler, maslahatlardır. Tek bir muhbirin yalancı olması mümkündür. Biz, onun naklettiği şeyin mefsetet olması konusunda emin olamayız.⁷³¹

el-Basrî, konu hakkında şu açıklamaları da yapmaktadır: “Aklîyyâtta haber-i vâhidi kabul etmek gerekir. Çünkü onu kabul etmemiz durumunda bir zararın ulaşacağına dair zann-ı gâlip meydana gelmez. Bilakis onu kabul etmediğimizde, zararın ulaşacağına dair zann-ı gâlip meydana gelir. Şer‘îyyât ise böyle değildir. Çünkü bu husustaki haber-i vâhidi kabul etmediğimizde; zararın ulaşacağına dair zann-ı gâlip meydana gelmez. Bilakis haber-i vâhidi kabul ettiğimizde; bize bu sorumluluğu yükleyen (Allah) bizi kınamayacağı konusunda emin olamayız.” denilirse, bu kişilere cevabımız şu şekilde olacaktır: Burada söz konusu olan, dindar ve güvenilir olduğunu zannettiğimiz kişinin haberidir. Biz ortaya koyduk ki şer‘î meselelerde böyle olan kişinin haberi, aklî meselelerdeki haberine eşittir. Bu, söz konusu kişinin haberini kabul etmediğimizde, bize zararın ulaşacağına dair zann-ı gâlip meydana gelmesini gerektirir ve bu haberi kabul ettiğimizde bize bu sorumluluğu yükleyen (Allah) kınamayacağı

⁷³¹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 107.

konusunda bizi temin eder. Aynı şekilde, bu haberi kabul etmediğimizde Allah'ın, bizi kınayacağına dair kesin olmamızı gerektirir.

el-Basrî yine karşı tarafın “Aklî meselelerde haber-i vâhidi kabul ettik. Çünkü âdet, zarar ve faydaların başımıza gelmesi şeklinde cereyan etmiştir. Zarar ulaşacağına dair zann-ı galibimiz bulunduğunda, ondan kaçınmamız gerekir.” sözlerine şöyle cevap verir: Şer‘î âdet, ibâdetlerin zorunluluğu şeklinde cereyan etmiştir. Bunun tek kişiye verilmesi ve teabbüdün o tek kişiyle vârid olmasının, maslahat olması aklen imkânsız değildir. Nitekim zarardan kaçınmanın, tek bir cihetten vârid olması imkânsız değildir. Bu imkânsız olmadığına göre haber-i vâhidin şer‘î meselelerdeki konumu, aklî meselelerdeki gibi demektir.

el-Basrî “Şer‘iyyât ve aklîyyât arasındaki fark şudur ki; şer‘î meselelerde, Allah'ın kitabına, Hz. Peygamber'in sünnetine, icmâya müracaat etmek ve aklın hükmü üzere kalmak gibi ilim gerektiren bir yolun bulunması mümkündür. Dolayısıyla bu durumlarda zanna müracaat câiz değildir. Ancak dünya işleri konusundaki aklî meseleler bu şekilde değildir. Çünkü bu meselelerde malûm bir yolun bulunması zordur. Bu sebeple burada zanna müracaat etmek câizdir.” şeklindeki itiraza; bir mesele hakkında haber-i vâhidin aksine kitap, kesin sünnet veya icmâ bulunduğunda ve haber de tahsis edilmiş olmadığında, bu delilleri bırakıp haber-i vâhide yönelinmeyeceğini ancak söz konusu meselenin, zikredilen şeylere zıt olan haber-i vâhid hakkında varsayılan bir mesele olduğunu belirterek cevap verir. Aklın hükmü üzere kalmak ise hem şer‘î hem de aklî meselelerde muhtemeldir. Zira akılda var olan temel prensip; ilaç içerek, kan aldırarak kendimize acı çektirmenin ve özel bir yolda yürümenin gerekli olmadığıdır. Bu konularda aklın hükmü üzere kalmak câiz olmadığı zaman, sıdkını zannettiğimiz bir kişi bunların terki halinde bize zararın ulaşacağını haber verdiğinde bizler,

muhbirin sıdkına dair zanna rağmen aklın hükmü üzere kalmanın kesin delil olmadığını anlarız.

Dolayısıyla muhalifin “Bu, haber-i vâhide rağmen kesin bir delildir.” sözü batıl olmuş olur.⁷³²

Kâdî Abdülcebbâr bu konuda şer‘î meselelerdeki haber-i vâhidin, aklîyyât ve muâmelatta kabul edilmesiyle kıyaslanmasında; muâmelatın zann-ı galibe, şer‘îyyâtın ise maslahatlara dayalı olduğunu düşünür. Zira muhbirin yalancı olmadığından emin olunmadığında işlenen fiilin, mefsedet olarak haber verilen şey olmadığından emin olunamaz.

el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr’ın “Muamelat zann-ı galibe dayalıdır.” sözünün, illetini talep ettiği ve o illet ile şer‘îyyâtta haber-i vâhidi muamelat ile kıyaslayacağı bir hüküm olduğunu söyler. el-Basrî’ye göre bu ikisinin arasını ayırmak gerekli değildir. Çünkü böyle yapıldığında maslahatlar ve hüküm konusunda aynı olan iki mesele birbirinden ayrılmış olur. Maslahatların şer‘îyyâtta geçerli olması halinde durum böyledir. Dolayısıyla zarar ve faydalar aklîyyât ve muâmelatta geçerlidirler. Çünkü fiillerde, zarardan kurtuluş ve menfaatler yönüne gidilir. Nitekim şer‘î işlerde de maslahatlar elde etme yönüne gidilir, böylece maslahatlardan dolayı da şer‘î işler vâcib olur. Aklî zarar ve menfaatler konusundaki zann-ı gâlip, muhbirin yalancı olması ihtimaline rağmen ilim yerine geçiyorsa, şer‘î meselelerde (*şer‘îyyât*), muhbirin sıdkına dair zann-ı gâlip de böyledir. Muhbirin yalancı olması, dolayısıyla verdiği haberin mefsedet olması ihtimalinden dolayı, şer‘î meselelerde haber-i vâhidin kabul edilmemesi câiz ise aklî meselelerde de kabul edilmemesi câiz olur. Böyle bir durumda bu kişinin haberine göre hareket etmekte zarar, ona muhalefet etmekte zarardan kurtuluş meydana gelecektir.

el-Basrî, Abdülcebbâr’ın “Muhbirin yalancı olmasından emin olamayız dolayısıyla da ona tâbi olmakla mefsedet olan bir fiil işlemiş oluruz.” Sözünün, haber-i vâhidi kabul etmeye

⁷³² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 108.

dair teabbüdün vârid oluşunun men edilmesine olanak sağladığını düşünür. Çünkü mefsedet olması konusunda emin olunmayan bir fiilin işlenmesi çirkindir. (*kabih*)

el-Basrî, “Haber-i vâhidle teabbüde dair delâletin bulunması; başkasına değil de sıdkı zannedilen şeye tâbi olmanın, maslahat olduğuna delildir.” denirse bu kişilere; o zaman, muhbirin sıdkına dair zannın bulunduğu şeyi yapmanın câiz olduğunu belirtir. O, karşı tarafa “Neden kesin olarak maslahatın, bu anlatılanlardan başka bir şey olduğunu söylediniz?” sorusunu yöneltir. Eğer karşı taraf “Râvinin sıdkına dair zannımıza göre, onun maslahat olduğunu bilmemizi mümkün görsek bile bunu yalnızca, şer‘î bir teabbüd ile bileceğimizin bilincindeyiz.” derse onlara, “O halde siz, aklîyyâtta şer‘î bir teabbüd olmaksızın zanna göre amel edileceğini, şer‘îyyâtta ise teabbüd olmadan zanna göre amel edilmeyeceğini söyleyerek, şer‘î ve aklî meselelerdeki haber-i vâhidi birbirinden ayırdınız.” cevabını verir.⁷³³

el-Basrî bu değerlendirmenin, aslında meselenin kendisi olduğunu belirtir. Zira bu durumda iki mesele, aralarında farklı olan illet ile değil de aynı hükümle birbirinden ayrılmıştır. Diğer taraftan “Haber-i vâhidin kabulüne dair şer‘î delâletin kâim olması, maslahatın yalnızca râvinin sıdkına dair zannın bulunduğu şey ile amel etmek olduğuna delildir.” denmesi câiz olduğunda, “Zikredilen kıyasın, maslahatın yalnızca râvinin sıdkına dair zannedilen şey ile amel etmek olduğuna delil getirileceğini.” söylemenin câiz olduğunu belirtir.

el-Basrî burada, Kâdî Abdülcebâr’ın konuyla ilgili, “Dünya işlerinde zararları def etme konusunda zann-ı galibe göre amel etmek, zararları def etmeye dair bilgiye göre amel etmenin aslıdır. Çünkü gelecek dünya işleri, malûm değil zannîdirler. ‘Zannî olan dinî işler, malûm olan dinî işlerin aslıdır.’ demek mümkün değildir.” şeklindeki söyleminden bahseder. O, bunun doğru olmadığını söyler. Çünkü bu durum, zikredilen cem etme yaklaşımını –anlam

⁷³³ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 109.

bakımından- etkilemeyecek bir farktır. Zira kendileriyle amelin vâcip olması konusunda dinî işlere dair zannın, dünya işlerine dair zanna benzemesi durumunda bunun, her yönden -her vecihte- ona benzemesi gerekli olmaz. Bilakis bu iki zanla amel etmenin vâcip olması imkânsız değildir. Dünyevî işlerde zann-ı galibe göre amel etmek, dünyevi işlerde ilme göre amel etmenin aslı olur. Aynı şekilde dinî işlerde de zanna göre amel etmenin bizzat aslı olur.

el-Basrî burada konuyla ilişkili olarak Tevbe Suresi'nin 122. âyetini delil gösterir. Bu âyette Allah Teâlâ bizleri, dinde fâkih olmak için çıkan sonra da kavmini uyaran her taifenin haberini kabul etmekle mükellef tutmuştur. Bu, haber-i vâhidin sıfatıdır. Buradan anlaşılıyor ki Allah Teâlâ her fırkaya, içlerinden bir taifenin çıkmasını vâcip kılmıştır ve her üç kişi de bir fırka demektir. Dolayısıyla her fırkadan bir taifenin çıkması vâciptir ve taife de bir veya iki kişi demektir. Bu kişiler haberleri duymak ve haklarında düşünüp taşınmak (tedebbür) için çıktıkları zaman, dinde fâkih olmak için çıkmışlar demektir. Yolu böyle olan bir kişi kavmine dönüp, bir ibâdetin vâcip olduğunu haber verdiğinde ve o ibâdeti terk etmekten onları sakındırdığında, kavmini uyarmış demektir. O kişinin sözüne müracaat etmekle mükellef kılındıysak, bu amaçla yola çıkmamamış olsak bile bu söz ile mükellefiz demektir. Zira hiç kimse bu iki durumun birbirinden farklı olduğunu söylememiştir.⁷³⁴

el-Basrî, “Neden âyetin tâifenin sözüne müracaat etmekle mükellef tutulmaya delâlet ettiğini söylediniz?” tarzında itirazlara karşı “Tâifenin kavmini uyarmakla mükellef tutulması, kavmini sakındırmak içindir.” cevabını verir. Dolayısıyla kavmini, sakındırmakla sorumlu tutmuştur. Bir taife size bir fiilin vâcip ya da haram olduğunu haber verdiği zaman ya tâifenin sözüne yönelmek ya üzerinde bulunduğu fiili yapmak veya terk etme halini durdurmak ya da o haberin açığa çıkması için cemaatini veya nakliyle hüccet kâim olacak bir kişiyi başka diyarlara göndermek gerekli olacaktır. Bunların ilki, el-Basrî'nin kanaatidir. İkincisi ise birinciye dayanır.

⁷³⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 110.

Zira şarap içildiğinde ve başka bir taife de onun haram olduğunu haber verdiğinde şarap içmekten kendimizi alıkoymamamızın vâcip oluşu, onu içmenin haram kılınmasıdır. (*tahrim*)

Yine bazı namazların terki ve bu namazların vâcip olduğunun haber verilmesi durumunda namazları ihlal etmekten kendimizi alıkoymanın vâcip oluşu, bizim fiilimizin (namaz kılmamız) vâcip kılınmasıdır. Böylece bazılarının zannettiğinin aksine, ikinci grubun kanaatinin el-Basrî'nin kanaatine rücû ettiği ortaya çıkmıştır.

el-Basrî, sahîh hadîsi, batıl olanlardan ayırmak için bir cemaatin ya da cemaatin çoğunluğunun vatanlarından çıkıp başka ülkelere gitmesinin icmâya göre sahih olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in asrında ve ondan sonraki asırlarda ümmetten hiç kimse; taifenin kendilerine yaptığı nakille hüccet kâim olmaması durumunda, onların hepsinin veya çoğunun şer'î fiil içeren bir haber duyduklarında yerlerinden ayrılma ve beldelerini terk etmelerini zorunlu görmemiştir. Bu bizleri, insanların sünnetler henüz yerleşmemişken beldelerinde karar kılmamaları durumuna götürür. el-Basrî kendisinin “Bu âyette zikredilen, haber-i vâhiddir.” iddiasına yöneltilebilecek bazı itirazları zikretmiş ve bunlara cevap vermiştir:

İtiraz: Allah Teâla her fırkadan bir taifeyi, dinde fakih olmak ve kavmini uyarmak ile mükellef tutmuştur. Onlar, fırkaların toplamıdır. Çünkü taifelerin toplamı, fırkaların kavmidir. Taifelerin toplamının, nakilleriyle haberin tevâtür seviyesine ulaştığı kişiler olması imkânsız değildir.

Cevap: Allah'ın, her fırkayı uyaracak taifelerin tamamını kast etmiş olması mümkün değildir. Çünkü her taife için kendisine dönecekleri bir fırka yoktur. Allah'ın “kavimlerine

döndüklerinde onları uyarsınlar” sözü, taifelerin kavimlerinin yanında olduklarına delildir. Bu da ancak her fırkada, taifesiyle beraber gerçekleşir.⁷³⁵

İtiraz: Allah’ın “dinde fâkih olmak ve uyarmak için” sözü, Allah’ın haber ile değil fetva ile uyarmayı kastettiğine delildir.

Cevap: Haber-i vâhid ile ameli men eden kişilerin çoğu, halkı fetva almaktan men eder. Aynı şekilde fâkih olmak (*tefakkuh*) haberleri dinlemek ve haklarında düşünüp taşınmak (*tedebbür*) ile olur. İlk zamanda tefakkuh böyleydi. Bu durumda, fetva ve haberler ile uyarma gerçekleşir. Allah Teâlâ bu iki uyarmayı birbirinden ayırmadığına göre uyarma her iki manaya da hamledilir. Bunun misâli şudur: Allah’ın “vursunlar” demesi durumunda, her türlü odunla ve yumuşak ya da sert olmak üzere her şekilde vurulması yaygın olur. Allah Teâlâ, taifelerin kavimlerinin müctehit olmalarının veya olmamalarının ayrımını yapmamıştır. Fetva ile uyarmayı, müctehit olmayanın kabul etmesi gereklidir. Dolayısıyla kelâmı, haberlere yöneltmek gerekir. Çünkü haberler konusunda müctehit olan ve olmayan birbirinden farklı değildir. “Allah’ın ‘dinde fâkih olmaları için’ sözü, taifenin içinde müctehit bulunmadığına delildir. Eğer taifede müctehit olsaydı, bazılarının fâkih olmak için yolculuğa çıkması gerekmezdi.” denmesi durumunda şu şekilde cevap verilir: Hz. Peygamber asrında ibâdetler, halden hale (hemen) yenilenebiliyor ve sabit olduktan sonra neshi meydana gelebiliyordu. Dolayısıyla taifede müctehidin bulunması, güncellenen yeni veya nesh edici sünnetleri duyacak kişinin sefere çıkması ihtiyacını ortadan kaldırmaz. Hz. Peygamber’in asrına yakın olan asırlar da, sünnetlerin yerleşmesi ve yayılmasından önce bu durumdadır. Çünkü başka taifelerde mevcut olup bu tâifenin ulaşmadığı sünnetlerin var olması mümkündür.

⁷³⁵ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 111.

İtiraz: Allah'ın "dinde fâkih olmaları ve kavimlerini uyarmak için" sözü, usûl konusunda fâkih olma ve sakınsınlar diye kavimlerini uyarma anlamında olabilir. Şer'î meseleler hakkındaki haber-i vâhid böyle değildir.

Cevap: Genelde tefakkuhtan anlaşılan, fer'î meselelerde tefakkuhtur. Burada usûlden kasıt tevhit ve adl ise o zaman, bu iki meseleyi incelemeyi (*nazar*) terk etmek mümkün görülür. Aynı şekilde bu ikisini terk etmekten sakındırma konusunda sefere ihtiyaç duyulmaz. Eğer usûlden kasıt beş vakit namaz gibi şerîatın asılları ise bize göre bunlar şerîatın başlangıcında âhâd haberler ile gerekli olmuştur. Zira bir kişi Yemen ehline, Hz. Peygamber'in namazları vâcip kıldığını haber verdiğinde bu namazlar onlar için gerekli olmuştur.⁷³⁶

el-Basrî, tüm bunları, nakilleri tevâtür seviyesine ulaşıncaya kadar fer'î meselelerden sayarak Kuba ehlinin kıbleden dönmesi hakkındaki emrin bu şekilde meydana geldiğini misâl vermiştir. O, devamında bu âyetin, iki yönden haber-i vâhidle amelin vâcip olduğuna delil olmayacağına yönelik itirazlara cevaplar sunar.

İtiraz: Fâkih olmak için çıkan kişiye uyarmanın vâcip olması imkânsız değildir. Ancak şahidin şahitlik yapmasının zorunlu olduğu fakat hâkimin onun şahitliğiyle hüküm vermesinin vâcip olmadığı gibi uyarılan kişinin de bunu kabul etmesi vâcip değildir. Tevâtür yoluyla nakilde bulunanların her birinin, o haberi vermesi zorunluyken dinleyenin, muhbirin tarîkinde tek olduğu haberine ilim demesi zorunlu değildir. Nitekim malını vermemesi durumunda ölümle korkutulan bir kişinin malını vermesi zorunludur. Bununla beraber korkutan kişinin, onun malını alması çirkindir.

⁷³⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 112.

Cevap: Bizler, uyarı yapmanın vâcip olduğuna dair, uyarının vâcip olması ile değil ancak Allah'ın “umulur ki onlar sakınırlar” sözü ile istidlâl ediyoruz. (onu delil alıyoruz) Bu da ya sakınmak ile mükellef tutulma (teabbüd) ya da bu konuda serbest bırakılma (*ibâha*) şeklinde olur. Bu ikisinden hangisi olursa olsun muhalifin görüşü bâtil olur. Çünkü sakınmanın yalnızca, haberin gereğine müracaat etmekle olacağı beyân edilmiştir.

İtiraz: Allah'ın yolculuğa çıkan kişiye; uyarıları ve haberleri tevâtür seviyesine ulaşınca kadar başkalarının da uyarıcıya katılması durumunda, onu duyan kişinin sakınması için uyarı yapmayı vâcip kılmış olması mümkündür.

Cevap: O zaman onlar sadece haberin tevâtürü anında sakınırlar, tefakkuh için çıkan kişinin onları uyarması anında değil. Hâlbuki âyet, tefakkuh için çıkan kişi sebebiyle ve onun uyarması anında sakınmalarını gerektirmektedir. Nitekim insan bir başkasına “Salihlerle otur ki salih olasın.” dediği zaman bu söz, onlarla oturmanın kişinin salâhına sebep olduğunu ifade eder, başkasının değil. Çünkü kişinin salâhının alakalı olduğu şey, kendisidir. Allah Teâlâ'nın “Kendilerine döndükleri zaman kavimlerini uyarsınlar, umulur ki onlar sakınırlar.” sözü de böyledir.⁷³⁷

el-Basrî bu konuya ilişkin delil olarak sahâbenin, gâip olan tarafı kesin olmayan kişinin haberi ile amel edilmesi konusunda icmâ edişini misâl verir. Zira onlar, avret yerlerinin bir araya gelmesinden dolayı gusledilmesi konusunda karışıklığa düştüklerinde Hz. Peygamber'in eşlerine müracaat etmişlerdir. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir, nenenin mirası konusunda hüküm talep etmiş ve Muğire'nin hadisine müracaat etmiştir. Böylece Bilâl'in rivayet ettiği haber ile vermiş olduğu hükmü iptal etmiştir. el-Basrî daha sonra, Hz. Ömer'e, Mecûsilerin durumu hakkında çokça soru sorulduğunu ve o da “Mecûsilerin durumunu bilmiyorum.” diyerek cevap

⁷³⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 113.

verişini, bunun üzerine Abdurrahman bin Avf'ın, Hz. Ömer'e, Hz. Peygamber'in "Onlara, ehli kitaba yaptığınız muameleyi yapın." dediğini rivayet edince Hz. Ömer'in bu görüşe yönelişini, yine Hz. Ömer'in ceninin ölü olarak doğması halinde bir şey gerekmeyeceği, diri olarak doğması halinde ise diyet söz konusu olduğu görüşünü, daha sonra Havle Binti Mâlik'in haberi sebebiyle, sahâbeye sorduktan sonra bu görüşünü terk ettiğini, Hz. Ömer, kadının kocasının diyetinden miras almayacağını düşünürken, Dahhâk bin Süfyân'ın haberi sebebiyle bu görüşünü bıraktığını misâl olarak verir. Ayrıca Hz. Ömer, parmaklar konusunda yarım diyet tayin etmiş ve hepsi hakkında farklı hüküm vererek başparmak için on beş deve, yüzük parmağı için dokuz deve, serçe parmağı için altı deve ve geri kalan parmaklar için onar deve tayin etmiş, fakat kendisine Hz. Peygamber'in Amr bin Hazm'a yazmış olduğu mektup rivayet edilince bu görüşünden döndüğünü söylemiştir. Zira o mektupta her parmak için on deve olacağı bildirilmekteydi. Hz. Ömer, Abdurrahman bin Avf'ın haberi sebebiyle veba beldeleri hakkındaki görüşünü de terk etmiştir.

el-Basrî sahâbeden örneklerine devam eder: Hz. Ali'nin "Hz. Peygamber'den bir hadis işittiğim zaman, Allah beni onunla faydalandırmayı istediği kadar faydalandırmıştır. Bir başkası bana hadis rivayet ettiğinde ondan yemin etmesini isterim, yemin ederse onu tasdiklerim. Ebû Bekir bana hadis rivayet etmiştir ve o sâdıktır." sözlerini aktarır. Yine Hz. Ali'nin, imâmın hata etmesi konusunda Hz. Ömer'in rivayet ettiği habere yöneldiğini ifade eder. Bir başka misâl olarak; Hazreti Ali, Mikdâd'ın Hz. Peygamber'e mezi hakkında soru sormasını istemiş, Mikdâd ona Hz. Peygamber'in cevabını haber verince onunla amel etmiştir. Yine sahâbe, ribâ konusunda Ebu Sâid el Hudrî'nin haberine müracaat etmişlerdir.

Sonuç olarak el-Basrî, gerek Hatem'in cömertliği hakkındaki gerekse bu türden haberlerin her birinin haber-i vâhid olsalar da hepsinin toplamının -bütünü- mütevâtir olduğunu, bunların; çok olmalarına rağmen yalan olmalarının mümkün olmadığını ispata çalışır.

el-Basrî, sahâbenin bizzat kendileri sebebiyle bu haberler ile amel ettiklerini yineler. Zira onlar bu haberlerden dolayı değil de başka bir şeyden dolayı amel etmiş olsalardı ya kendileri için yeni ortaya çıkan bir ictihat ya da Hz. Peygamber'den işittikleri bir şeyi hatırlamaları sebebiyle amel etmiş olurlardı ki bu durumda hem dînen hem de âdeten bunu nakletmeleri gerekirdi. Âdeten, kabul edilen haberler hakkında karışıklık bulunan bir şeye cemaatin ilgisi yoğunlaştığında daha sonra cemaatin duyduğu veya kendisinde meydana gelen bir görüş sebebiyle bu karışıklık ortadan kalktığında cemaatin, elde ettikleri şeye dair sevinçlerini, müjdelerini ve karışıklığın yok olmasına yönelik hoşnutluğunu izhâr etmesi gerekir. Bir kişinin bunları ortaya çıkarmaması mümkünse de cemaatteki her kişi için bu mümkün değildir.⁷³⁸

Dinî haberlere gelince onların bir âyeti duyduklarında onunla amel etmeleri, âyet sebebiyle amel ettiklerine delil olduğu gibi; ictihat veya Hz. Peygamber'den işittikleri bir şey olmasına rağmen bunu nakletmekten geri durmaları bununla beraber haber-i vâhidin gereğiyle amel etmeleri, sahâbenin haber-i vâhid sebebiyle amel etmiş olduğunu düşündürür. el-Basrî, sahâbenin böyle bir yanıltma yaptığını düşünmenin çirkin olduğunu ifade eder. Nitekim bir kişi sahâbeye “Bu olaylarda benim arzuma göre hüküm verin.” dediğinde ve sahâbenin de bu konuda Hz. Peygamber'den işittikleri bir şeyi hatırlamaları durumunda; kendilerinin o kişinin arzusundan dolayı değil de Hz. Peygamber'in sözünden dolayı bu şekilde hüküm verdiklerini açıklamamaları dinî açıdan güzel değildir. Ayrıca genelde, haberlerin çok olmalarına rağmen onların, Hz. Peygamber'in sözüne dair işittikleri bir şeyi hatırlama veya kendileri için yeni bir ictihadın meydana gelmesi durumlarının birbirine rastlaması imkânsızdır. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in nenenin mirası konusunda, Muğire'den kendisiyle beraber bir şahit daha talep etmesi,

⁷³⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 114.

hükümün o ikisine tealluk ettiğini düşündüğünü gösterir. Çünkü Hz. Ebû Bekir'in; onun, diğer şahidin yanında Hz. Peygamber'den duyduğu bir şeyi hatırlayacağına dair bilgisi yoktu.

el-Basrî; sahâbenin, bir haber-i vâhid işittiğinde kendi görüşünü terk ettiğini belirtmiştir. Nitekim Hz. Ömer'in bir haber hakkında “Neredeyse bu konuda kendi görüşlerimizle hüküm verecektik.” dediği rivayet edilmiştir. Bu da Hz. Ömer'in bir haber işitmesi halinde kendi görüşüyle amel etmediğine delildir.⁷³⁹

“Sahâbenin hepsinin âhâd haber ile amel ettiğini nereden biliyorsunuz?” sorusuna karşı el-Basrî, “Sahâbîler, haber-i vâhid ile amel eden ve onu inkâr etmekten geri duran kişilerin arasındaydı.” cevabını vermiştir. Bu da onların haber-i vâhid ile amele razı olduklarını gösterir. Eğer karşı taraf “Belki de onlardan bazıları bu konuda düşünüyor ve amel etmekten geri duruyordu (*tevakkuf*). Dolayısıyla hepsi haber-i vâhid ile amel konusunda ittifak etmiş değillerdir.” derse el-Basrî şu cevabı verir: “Eğer durum böyleyse ve onunla amel etmek çirkin ise bu ameli inkâr etmek sahâbe için vâcib olur. Dolayısıyla onlar vâcibi terk etme konusunda ittifak etmiş olurlar. Çünkü hepsi, o ameli inkâr etmeyi terk etmişlerdir.” Yine muhalif kişi, “Hz. Ebû Bekir, haber-i vâhidi reddetmiş ve yalnızca iki kişinin haberiyle amel etmiş değil mi?” derse ona: “Bu, bizim gâip tarafı kesin olmayan kişinin haberiyle amel edilmesine dair kastettiğimiz şeyi geçersiz kılmaz.” cevabını verir.⁷⁴⁰

Muhalif kişiler “Hz. Ömer'in Fatıma binti Kays'ın haberi hakkındaki ‘Doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı Rabbimizin kitabını ve Nebîmizin sünnetini bırakmayız.’ sözünde olduğu gibi sahâbeler bazı olaylarda haber-i vâhidi reddetmişlerdir. Siz bu konuda sahâbeler reddettikleri şeyi, onun haber-i vâhid olması sebebiyle

⁷³⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 114.

⁷⁴⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 114.

değil de bizim bilmediğimiz bir illetten dolayı reddetmişlerdir ya da sahâbeler kabul ettikleri şeyi, onun haber-i vâhid olması sebebiyle değil de bizim bilmediğimiz bir illetten dolayı kabul etmişlerdir diyemezsiniz.” sözlerine karşı el-Basrî, Hz. Ömer’in, Fatıma binti Kays’ın âyetin neshi ya da tahsis konusundaki haberini reddetmiş olduğu cevabını verir.⁷⁴¹

el-Basrî, haber-i vâhidi kabul eden kimselerin çoğunun tahsis konusunda onu kabul etmediklerine dikkat çeker. Dolayısıyla bu, bütünde haber-i vâhid ile amel edilmesini ortadan kaldırmaz. Hz. Ömer’in “Rabbimizin kitabını bırakmayız.” sözü, aslında kitabı bırakmayı gerektirir ki bu da neshtir. el-Basrî, haber-i vâhid ile kitabın nesh edilebileceğini kabul etmediğini, bununla beraber Hz. Ömer’in “Doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı” ifadesinin sebebinin; Hazreti Ömer’in, o kadının duyduğunu kavrayamayacağına (*zabt*) inanması olduğunu ifade eder. Bu illet, kavraması tam (*zabt*) olan kişide mevcut değildir. Böylece “Hazreti Ömer, bu kadının hadisini reddetmesini her muhbirde var olan bir illete dayandırdı.” diyen kişinin sözü batıl olur.⁷⁴²

el-Basrî, “Sahâbe malûm bir hükmün neshi konusunda haber-i vâhidi kabul etmiştir. Kuba ehlinin kıblenin neshini kabul etmesi gibi.” sözüne karşı bunun, aklen mümkün olduğu ve İslâm’ın ilk dönemlerinde câiz olduğu cevabını vermiştir. Zira Mu‘tezile bilginleri, “Nesh konusunda haber-i vâhid ile ameli men etmeye dair sahâbenin icmâsı olmasaydı biz bunu câiz görürdük.” demişlerdir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî, “Hz. Peygamber, sahâbeye kıblenin nesh edileceğini ve bu konuda falanca kişiyi onlara göndereceğini haber vermişti. Aynı zamanda onlara, bu kişinin sâdık olduğunu bildirdi. Dolayısıyla sahâbe o kişinin sâdık olduğunu kesin

⁷⁴¹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 115.

⁷⁴² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 115.

olarak biliyordu. Bununla beraber onlar yalnızca malûm olan bir haber ile kibleyi nesh etmiş oldular.” demiştir.⁷⁴³

el-Basrî, bazı kişilerin bu konuda delil olmayan şeyler ile istidlâl ettiklerini ifade ettikten sonra onların istidlâllerini ve kendi cevaplarını zikretmiştir:

Hucûrat Suresi 6. âyet hakkında muhalifler şöyle demiştir: Allah Teâlâ, soruşturma yapmanın vâcib oluşunu fasık kişinin gelmesine bağlamıştır. Dolayısıyla fasık olmayan kişinin haber getirmesi bu durumun aksinedir.”

el-Basrî, bunun yalnızca “*delîlü’l-hitâbe*”⁷⁴⁴ ile beraber doğru olabileceğini söylemiştir. Bu hususta muhaliflerin bir diğer söylemi de şudur: Allah Teâlâ’nın “bir fâsık size haber getirirse” sözü, araştırma ve soruşturma yapmanın vâcib kılınması konusunda şarttır. Dolayısıyla haberi fâsık getirmezse, soruşturmanın vâcib olmaması ve haberi bize ister adil kişi getirsin ister hiç kimse getirmesin, haberle hemen amel etmenin mübah olması zorunludur. Çünkü bu iki durumda da fâsık bir kişi gelmemiştir. Hâlbuki hiç kimsenin gelmemesi -haber getirmemesi- durumunda haberle hemen amel edilmesini men etme konusunda ittifak vâki olmuştur. Geriye ikinci kısım kalır ki bu da fâsık olmayan muhbirin haber getirmesidir. el-Basrî, herhangi birinin “Bu âyetteki şart; soruşturma yapmanın vâcib oluşunun reddini, fâsık kişinin gelmesinin reddine -nefyine- bağlamayı gerektirir.” Diyebileceğini, fakat hiç kimsenin böyle

⁷⁴³ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 115.

⁷⁴⁴ Bu kavramın ıstılâhî mânâsı üzerinde tam bir ittifak olmayıp; mâhiyeti hakkında mezhepler arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Bu konuda ağırlığını Mâlikîlerin oluşturmuş olduğu cumhura göre: “Delîlü’l hitâb, nassın hükmü bir vasıfla kayıtlanmış olup, vasfın bulunmadığı durumlarda hükmünde bulunmadığına delâlet etmesidir.” Yine nassın hükmü bir isim ile kayıtlanmışsa, bu ismin dışındakilerde de o hükmün bulunmadığına delâlet etmesidir. Bkz: Ebu’l-Velîd Süleyman el-Bâcî, *el-İhkâmü’l-fusûl fî ahkâmi’l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cübûrî, Beyrut, 1989. s. 446.

bir görüş ortaya atmadığını belirtir. Bu âyet ile istidlâl eden kişi, soruşturmanın vâcib oluşunun nefyini ve haberle hemen amel etmenin mübahlığını, haberi adil kişinin getirmesine bağlar.⁷⁴⁵

el-Basrî bu âyetle başka bir yönden de istidlâl edilebileceğini ve bunun da âyetin sebebi nüzûlü hususunda olduğunu ifade eder. Şöyle Hz. Peygamber, Velîd bin Ukbe bin Ebû Muayt'ı ulak olarak göndermiştir. Velîd bin Ukbe geri dönünce Hz. Peygamber'e o kabilenin kendisini öldürmek istediğini haber verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber o kabileyle savaşmaya karar verir.

Bu da şer'î bir hükümdür. Hz. Peygamber bu konuda tek kişinin haberiyle amel etmek istemiştir. el-Basrî'ye göre, eğer bu sakıncalı olsaydı, Allahu Teâlâ bunu reddeder ve söz konusu kişinin haberiyle amel etmenin sakıncalı oluşunu fâsıklığa bağlamazdı. Zira bu, haberle hemen amel etmenin câiz olmayışının, başka bir şeyden dolayı değil de muhbirin fasıklığı sebebiyle olduğunu düşündürür. Buradan ortaya çıkıyor ki Hz. Peygamber, Velîd'in adil olduğuna dair zannıyla beraber onun haberi sebebiyle o kabileyle gazve etmeyi planlamıştır. Bu emareden dolayı da (zan) onu sadaka görevlisi yapmıştır. el-Basrî bu konuda bazı kişilerin “Bu âyetin Velîd bin Ukbe hakkında nâzil olduğu, âhâd haberler ile nakledilen bir şeydir ve bizim âhâd haberleri delil almamız câiz değildir.” diyebileceğini söyler.

el-Basrî devamında, Ömer bin Şebbe'nin, Hucûrat Sûresi 6. âyet hakkında Katâde'den isnâdıyla *Kitâbu'l-Kûfe* isimli kitabında bu husustaki şu rivayetine yer veriyor: “Bu kişi Velîd bin Ukbe'dir. Hz. Peygamber, onu zekât memuru olarak Benî Müstalik kabilesine gönderdi. Onu gördükleri zaman ona doğru yöneldiler ve Velîd bin Ukbe onlardan korktu. Daha sonra Hz. Peygamber'in yanına döndü ve onların dinden çıktıklarını haber verdi. Bunun akabinde Hz. Peygamber Hâlid bin Velîd'i gönderdi ve ona soruşturma yapmasını, acele etmemesini emretti.

⁷⁴⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 116.

Hâlid bin Velîd yola çıktı, geceleyin o kabileye geldi ve casuslarını gönderdi. Casuslar Hâlid bin Velîd'in yanına geldiklerinde ona, kabilenin İslâm üzere devam ettiğini haber verdiler. Sabah olunca Hâlid bin Velîd kabile ahalisinin yanın gitti ve hoşuna gidecek bir manzarayla karşılaştı. Sonra Hz. Peygamber'in yanın döndü ve olanları anlattı.”

Ömer bin Şebbe'nin bu hususta zikrettiği bir başka rivayet de şudur: “Velîd Hz. Peygamber'in yanına döndü ve ona, kabilenin kendisinden zekâtı men ettiğini haber verdi. Bunun sonucunda Allah Teâlâ bu âyeti indirdi.” Bu rivayette Hz. Peygamber araştırma ve soruşturma yapmadan onlarla savaşmayı kastettiği bilgisi yoktur.

Muhalipler Hucûrat Sûresi 6. âyet hakkında “Bir ibâdetin bize gerekli olduğuna dair Hz. Peygamber'den haber veren kişi, insanlar için şahittir. Allah'ın onu şahitlik yapması için adil kılması ancak onun haberine müracaat etmekle sorumlu tutması durumunda mümkün olur.” demişlerdir.

el-Basrî'nin buna cevabı şöyledir: Allah'ın “Sizi orta bir ümmet yaptık.” sözü, tek tek kişilere değil tüm ümmete hitâptir. Bu âyette, haber yönünden ümmetin hepsinin bize şahit olması kast ediliyorsa bu tevâtürdür.⁷⁴⁶ Bu durumda “orta” (*vasat*) olmalarının şart koşulmasında bir fayda olmaz. Çünkü mü'min olmasalar bile tevâtür yoluyla haber veren kişilerin doğruluğunu biliriz. Eğer bu âyette, görüş yönünden ümmetin hepsinin şahit olması kast ediliyorsa bu icmâdır. Bu iki kısımdan hangisi olursa olsun, haber-i vâhid bunun dışındadır. Âyetten kast edilen, “onlardan her biri” değildir. Çünkü ümmetin ayrı ayrı her bir ferdi, adaleti kesin olan kimseler değildir. el-Basrî bu sebeple haber-i vâhidin gereği konusunda kesinlik söz konusu olmadığını belirtir.

⁷⁴⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 117.

Muhalipler, Bakara Sûresi 159. âyet hakkında şunları söylemişlerdir: Allah Teâlâ, bu âyette hidâyeti gizlemeyi yasaklamış, onu izhâr etmeyi vâcip kılmıştır. İnsanın Hz. Peygamber'den duyduğu bir şey hidâyettir. Dolayısıyla nakliyle haberin tevâtür seviyesine ulaşacağı bir başka kişi haberi duymamış olsa bile, duyan kişinin haberi izhâr etmesi gerekir. Haber-i vâhidin kabul edilmesi bizim için zorunlu değilse, muhbirin onu izhâr etmesi de zorunlu olmaz. Çünkü bu durumda haberin varlığı, yokluğu gibidir.

el-Basrî'nin buna vermiş olduğu cevap şu şekildedir: Bu âyet Allah'ın, "Allah'ın kitapta indirdiği şeyi kast ettiğine delildir. Hz. Peygamber'den gelen âhâd haberler ise bundan ayrıdır. Buna verilen bir başka cevap da şöyledir: Bir şey, yalnızca ortaya çıkmadığı zaman gizli diye vasıflandırılır. Âdet ve teabbüd (teklif) kişiyi, duyulan şeyi izhâr etmeye sevk eder. O halde bu istidlâl'in tamam olması için delil getiren (*müstedil*) kişinin, teabbüdün âhâd haberler ile geldiğini ortaya çıkarması gerekir. Bunu gösterdiği zaman, bu âyete dair açıklamak istediği şeyi ortaya koymuş olur. Bir kişi, "Âdet insanı, şerîata müracaat edilecek konularda Hz. Peygamber'den duyduğu şeyi izhâr etmeye sevk eder." diyebilir.

Muhaliplerin Enbiyâ Sûresi 7. âyete yorumu şu şekildedir: "Burada Allah Teâlâ, zikir ehlinde olan kişinin, müctehit olması ya da olmaması konusunda bir ayırım yapmamıştır. Malumdur ki müctehit olmayan bir kişiye, ondan fetva almak için değil de haber almak için soru sorulur. Sormanın vâcip olup kabul etmenin vâcip olmaması mümkün değildir."⁷⁴⁷

el-Basrî onlara şu şekilde cevap vermiştir: Bu âyette; onların verdikleri haberi bilmek ya da verdikleri haberle amel etmek için onlara sormanın vâcip olduğuna dair bir şey yoktur. Soran kişinin sualinin; bilmek için olması imkânsız değilse burada kastedilen şey yalnızca,

⁷⁴⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 118.

nakliyle haberin tevâtür seviyesine ulaşacağı kişiye sormaktır. Bu âyet, Allah'ın zikir ehline sormaktan kastının onların, Allah'ın kendilerine vahyettiği birtakım adamlar gönderdiğine dair haber verdikleri şeyi bilmek için olduğuna delildir. Bu, amel değil ilimdir.

Muhalifler, Nisâ Sûresi 135. âyet hakkında “Burada Allahu Teâlâ, Allah için şahitlik yapmayı ve adaleti ayakta tutmayı vâcip kılmıştır. Dolayısıyla bu kişilerin şahitliklerinin kabul edilmesini de gerekli kılmıştır. Hz. Peygamber'den duyduğu bir şeyi haber veren kişi, Allah için şahitlik yapmış ve adaleti ikame etmiştir!” demişlerdir.

el-Basrî'nin bu itiraza cevabı şöyledir: Kişi yalnızca, kabul edilmesi helal olmayan şeylerde değil kabul edilmesi gereken şeylere dair şahitlik yaptığında da Allah için şahitlik yapmış ve adaleti ayakta tutmuş olur. Dünya işleri konusunda şahitlik yapmak gibi. Allah'ın, kişinin Hz. Peygamber'den duyduğu şeye dair şahitlik yapmasını; başkasının ondan rivayet etmesi böylece naklinin tevâtür seviyesine ulaşması için vâcip kılmış olması muhtemeldir.

Muhalif kişilerin “Bu âyet, kendisine dair şahitliğin vâcip olması konusunda, haberi Hz. Peygamber'den bir cemaatin ya da tek bir kişinin duymuş olması arasında bir ayrım yapmamıştır” demeleri durumunda el-Basrî onlara şunu söyler: Âhâd haberler ile ameli inkâr eden kişi; taabbüdün yalnızca o kişiye özel olması durumu hariç Hz. Peygamber'in bir ibâdeti, nakliyle haberin tevâtür seviyesine ulaşmayacağı bir kişiye tahsis etmesini mümkün görmez.

Muhaliflerin Mâide Sûresi 67. âyet ve Nahl Sûresi 44. âyet hususundaki sözleri şunlardır: Bu âyette Allah'ın “Kendilerine indirilen şeyi insanlara açıklayasın diye” sözünün zâhirî; Hz. Peygamber'in kendisine indirilen şeylerin tamamını kendi muasırlarının ve kendinden sonra gelen kişilerin tamamına açıklamasını gerektirir. Eğer Hz. Peygamber'in bunların hepsini nakliyle haberin mütevâtir olacağı kişiye açıklaması vâcip ise haberlerin tamamı Hz. Peygamber'den tevâtür ile nakledilmiş olurdu. Ancak şöyle bir şey denilebilir: Haberi duyan kişilerden bazıları haberi nakletmiş bazıları ise nakletmemiş olabilir. Bu da

selefin töhmet altında bırakılmasını ve kendilerinde nakletmedikleri birtakım buyrukların bulunması imkânını gerektirir.⁷⁴⁸

Âhâd haberler ile nakledilen her şeyi, Hz. Peygamber'in söylememiş olması mümkün değildir. Çünkü âdette, bu haberlerin çokluklarına rağmen yalan olmaları imkânsızdır. Aynı şekilde bu haberlerin, Hz. Peygamber'in muasırlarına özel birtakım ibâdetler içermeleri de mümkün değildir. Çünkü bu haberlerin çoğu hem Hz. Peygamber'in muasırlarına hem de ondan sonra gelecek kişilere hitâptir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e, kendinden sonraki kişiler için bir açıklama olsa bile buyruklarından bazılarını, nakliyle haberin tevâtür seviyesine ulaşmayacağı kişiye açıklamasının vâcip olduğu ortaya çıkmış oldu. Bunda, kendilerinden sonraki kişiye amelin vâcip olması durumu mevcuttur.⁷⁴⁹

el-Basrî'nin muhaliflere cevabı şudur: Muhalif, âhâd haberlerin bazısının yalan olmasının, bazısının bu asrın insanlarına özel ibâdetler olmasının ve bazısının da Hz. Peygamber'in nakliyle haberin mütevâtir olacağı kişiye ulaştırması ancak bu kişilerin bazısının haberi nakledip bazısının nakletmemesinin ve hata yapmasının imkânsız olmadığını söylüyor. Evet, bunlar imkânsız değildir. Bizim için bunun kaçınılmaz oluşu, haberin bize tevâtür ile gelmesi şartına bağlı olmuş olur. Muhaliflerin “Bunun mümkün olması, duyan kişilerin birçok şer‘î meseleyi gizlemelerinin mümkün olmasını gerektirir.” sözlerine gelince; bu, âhâd haberleri müdafaa etmeyen kişileri bağlamaz. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber ibâdetleri kalabalık cemaatlere açıklamıştır. Âdet ise, onların hepsinin bu beyanı gizlemeleri durumunu men eder. Bununla beraber bizler; ümmeti, hadisleri ve haberleri nakletmeye sevk eden birçok unsur olduğunu biliyoruz. Diğer taraftan bunun o asrın tüm insanlarına tebliğ edilmesi

⁷⁴⁸ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 119.

⁷⁴⁹ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 119.

gereklidir. Sonuç olarak tüm insanların onu gizlemek üzere bir araya gelmeleri, ümmetin hata üzere birleşmesi demektir ki bu câiz değildir.⁷⁵⁰

el-Basrî, Hz. Peygamber'in zekât toplamak ve hükümleri öğretmeleri için kabilelere ve şehirlere elçilerini gönderdiğine dair naklin tevâtür seviyesine ulaştığını ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber onları dinlerinde fâkih yapmak ve zekâtlarını alması için Muâz'ı Yemen'e göndermiştir. Yemen halkının, zekât ve zekâtın fer'î meseleleri konusunda Muâz'ın rivayetine uyması vâciptir.

Yine Hz. Peygamber'e kavimlerinin veya kendilerinin Müslüman olduklarını haber vermek için bir iki kişi geliyor ve ondan, kendilerine İslâm'ın buyruklarını öğretecek bir kişi göndermesini talep ediyorlardı. Hz. Peygamber de onlarla beraber bir kişi gönderiyordu. Ebû Ubeyde'yi veya başka kişileri göndermesi buna misâldir. el-Basrî, bu konu hakkındaki bilginin, siyer bilen ve haberleri okuyan kişi için son derece açık olduğuna dikkat çekiyor ve bunu reddetmenin mümkün olmadığını söylüyor. Öte yandan Hz. Peygamber kabilelere kalabalık cemaatler gönderiyor değildi. Eğer bunu yapsaydı, Medine ehli Müslüman olan kabilelere yetmezdi. Hz. Peygamber, onun şeriatini öğrenmek için ehl-i kiblenin tamamının kendisine gelmesini de vâcip kılmamıştır. Bilakis onlara, kendilerine gönderdiği elçinin getirdiği şeylere uymayı vâcip kılmıştır.

Karşı taraf, "O elçiler insanlara tevhit ve nübüvveti öğretmiyorlar mıydı? Hâlbuki bu konularda âhâd haberler ile amel edilmez." derse el-Basrî buna şöyle cevap verir: Tevhit konusuna gelince aklî delillere müracaat edilir.⁷⁵¹ Tevhidi ortaya koyan bir kişiye karşı hüsnü zanda bulunmamız ve tevhide kendisi sebebiyle -kendi veçhinden- inandığını düşünmemiz

⁷⁵⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 119.

⁷⁵¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 120.

gerekir. Tevhidi bilmek isteyen bir kişi, aklî deliller ile istidlâl ederek bunu öğrenebilir. Bunu yolu haberler değildir ki onların bu hususta âhâd haberler ya da tevâtür ile yetindikleri söylensin. Nübüvvet konusuna gelince; bunun yolu, Kur'an ile aciz bırakma, meydan okuma ve başka mûcizelerdir. Zaten bunlar da kabileler arasında meşhûr olmuştur. Yani bunlar âhâd haberler ile nakledilmiş değildir.

Burada muhaliflerin şu itirazına da yer verilmiştir: “Habere dair kendilerinde bir delâlet yokken âhâd haberler ile amel etmelerinin câiz olmaması durumu mevcut değil mi? Onların indinde; bu haber ile sorumlu tutulma, Hz. Peygamber tarafından tevâtür seviyesine ulaşmış olsa bile, onun şerîatının kendilerine Hz. Peygamber tarafından gelen rivayetle tevâtür seviyesine ulaşmış olması konusunda size garanti veren nedir?” Bu itiraza verilen cevap şudur: Âhâd haberler ile amelin vâcip olması akıl ile malûmsa, onların âhâd haberler ile amel etmiş olmaları imkânsız değildir. Onlar, Hz. Peygamber'in şerîatı öğretmeleri için kabilelere ayrı ayrı kişileri gönderdiğine dair kendilerinde bulunan tevâtür ile amel ettiler. Zira bu bilgi bizim için tevâtür ise bunun, onların indinde tevâtür olması daha evlâdır. Fakat Hz. Peygamber'in şerîatının tamamı böyle değildir. Zira onlar şerîatın hepsini bilselerdi onu, kendilerine öğretecek bir kişinin gönderilmesine ihtiyaç duymazlardı.

el-Basrî, “Hz. Peygamber'in onlara gönderdiği ilk kişinin kendi dinlerinden olduğunu nereden biliyorlardı?” şeklindeki bir eleştiriye ise şu cevabı verir: Hz. Peygamber'e kavimlerinin haberlerini gödermekle bu kişiyi bilmeleri imkânsız değildir. Gönderilen bu kişilerin de dörtten fazla olması imkânsız değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, şerîatını öğretsinler diye gönderdiği kişinin haberine müracaat etmekle onları mükellef tuttuğuna dair verdikleri haberlere yönelik bir bilgi meydana geldi.

Konu hakkında bir başka itiraz da şudur: “Hz. Peygamber'in elçileri insanlara, namazda okuyacakları Kur'an'ı ve namazların rekât sayılarını öğretmiyorlar mıydı? Bu öğretmenin,

malûm yoluyla olması gerekir, âhâd haberlerle verilmesi değil!” el-Basrî’nin bu itiraza cevabı şöyledir: Şerîat yayıldıktan ve naklî tevâtüre ulaştıktan sonra bunun yolunun malûm olması zorunludur. Ancak şerîatın başlangıcında Hz. Peygamber’den uzakta olanlar için bunun -bu bilgilerin- yolu, âhâd haberlerdir. Bu durumda onlar, henüz şerîatın fer‘î meselelerindendir, asıllarından değildir.

el-Basrî burada muhalifin aşağıdaki muhtemel itirazlarına da yer vermiştir: “Ben müctehidin, aklın hükmünü bırakıp haber-i vâhide yönelmesini men ediyorum (kabul etmiyorum). Bununla beraber avam halkın şerîatın fer‘î meselelerinde müftüye müracaat etmesini men etmiyorum. Sizin indinizde, Hz. Peygamber’in gönderdiği kişilerin ictihat ehlinden olduklarını nakleden bir tevâtür var mıdır? Aynı şekilde elinizde; elçilerin onlara, Allah Resûlü’nden haber verdiklerine ve haber verdikleri şeylerde onları ictihatla sorumlu tuttuklarına dair tevâtür var mıdır? Hayır, elinizde böyle bir tevâtür yoktur.⁷⁵² Bilakis yeni Müslüman olan bir kişinin ictihat ehlinden olamayacağı açıktır. Hz. Peygamber’in elçileri insanlara, fâkihın avama ve babanın çocuğuna öğrettiği gibi namazın şeklini öğretiyorlardı. “Bu elçinin fetvasını kabul etmenin vâcib olduğunu ne ile bildiler?” sorusuna cevabımız şudur: Hz. Peygamber’in hükümleri öğretmeleri için onlara elçiler gönderdiğine dair tevâtür ile bunu bildiler. Tıpkı size “Âhâd haberlere uymanın vâcib olduğunu ne ile bildiler?” diye sorduğumuzda bize zikrettiğiniz şey gibi. Eğer siz “Müftünün sözüne uymak gerekli ise haber-i vâhide uymak da gereklidir. Çünkü aralarında bir fark yoktur.” dersiniz, haber-i vâhidi fetva ile kıyaslamış olursunuz. Bu da bir delâletten başka bir delâlete intikal etmektir. Çünkü bu delâlet kıyasa dayalı değildir. Bilakis Hz. Peygamber, âhâd haberler verecek olan muhbirleri gönderdi ve kendisinden uzak olan kişilere -sizin söylediğiniz kişilerden başka kişilere- bu

⁷⁵² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 121.

muhbirlerin haberlerini kabul etmeyi vâcip kıldı. İşte bu delâlet, haber-i vâhidin kabulünü ve avamın müftünün fetvasını kabul etmesini men eden kişiyi ilzâm eder.

Muhaliflerin “Avamın, aklın hükmü üzere kalması mümkün olmasına rağmen kendi ictihadından haber veren âlime müracaat etmesi zorunlu ise âlimin, Hz. Peygamber’den gelen habere müracaat etmesinin zorunlu olması daha evlâdır!” sözlerine karşın muhaliflerin bir itirazı da şudur: “Avamın; onun sıdkına yönelik zann-ı gâlibi bulunuyorsa ve o, bunu Ebû Hanîfe’den hikâye (rivayet) etmişse âlimin fetvasına müracaat etmek zorunlu ise müctehidin, Hz. Peygamber’den hikâye (rivayet) edilenlere müracaat etmesinin zorunlu olması daha evlâdır!”

Muhaliflerin bir itirazı da şudur: “Avamın, müftünün elçisine müracaat etmesi zorunlu ise müctehidin, Peygamber Efendimizden aktarılanlara müracaat etmesinin zorunlu olması daha evlâdır!”

Muhaliflerin bir itirazı da şudur: “Avamın, müftünün elçisine müracaat etmesi zorunlu ise müctehidin, Hz. Peygamber’den haber veren muhbire müracaat etmesinin zorunlu olması daha evlâdır!”

el-Basrî son olarak muhaliflerin şu sözlerini aktarır: “Adil oldukları zaman ve bilinmesi durumunda kendisiyle hüküm vâcip olacak şeyler hakkında şahitlik ettiklerinde, iki şahidin şahitlik yaptığı şeyle hüküm verilmesi zorunlu olur. Bu, Hz. Peygamber’den haber veren adil muhbir hakkında söz konusudur!”

el-Basrî’nin tüm bunlara cevabı şudur: Eğer muhalifler, bu meseleleri toplayıp onları; muamelât ve dünyevi fayda ve zararlar hakkındaki haberler ile amel etmeye izafe ediyorlarsa - ircâ ediyorlarsa- bu, babın başında zikredilen delildir. Eğer onlar bu asılları şer’î asıllar sayıp bunlara bu fer’î meseleleri irca ediyorlarsa malum illetler ile bunların nedenlerini ortaya

koymaları gerekmektedir ki fer‘î meseleleri bu illetler ile asıllara irca etsinler. Fakat onlar bunu yapmamışlardır.⁷⁵³

Avamın fetvaya, Ebû Hanîfe’den haber veren kişiye ve müftünün elçisine müracaat etmesi zorunluluğunun, kendisinin müctehit olmamasından kaynaklanması imkânsız değildir. Görmez misiniz? Avamın maslahatının, müctehidin kendinden verdiği habere ve müctehitten haber veren kişinin haberine müracaat etmek olması da imkânsız değildir. Müctehidin haber Hz. Peygamber’den veren muhbire müracaat etmesi, muhbirin sıdkını bilmemesi durumunda mefsedet olur. Bunun yanı sıra insanların çoğu, başkasından hikâye etme yoluyla verilen fetvayı men eder. Dolayısıyla meseleyi bu asıl ile kıyaslamak gerekli değildir.

Şahitlik ile amele gelince eğer muhalifler bununla ameli, şer‘î asıl sayıyorlarsa, bunu malûm olan şer‘î illet ile açıklamalıdır. Fakat bunu yapmamışlardır. İlletin, onların zikrettiği şey olduğu nerden biliniyor? Bununla beraber malûm olmayan bir yol ile bütünde -cümlede- şer‘î bir hüküm bulunmayışının maslahat olması imkânsız değildir.

el-Basrî, malûm bir yol ile şer‘iatin bütününde hüküm sabit olduğu zaman, zannî bir yol ile ayrı ayrı şeylerde (ayan) bu hükmün sabit bulunmasının maslahat olabileceğini ifade ediyor. Bu mümkün olduğu takdirde “İlletin, onların zikrettiği şey olduğu nereden biliniyor?” sorusunu yöneltiyor. O, tek kişinin şahitliği ve haber-i vâhidin; zikrettikleri illet konusunda ortak olsalar bile, kabul etmenin vâcip olması konusunda birbirinden farklı olduklarını belirtiyor. Böylece illetin, onların zikrettiği şey olmadığını ortaya koyuyor.

Muhaliflerin “Şer‘î hükümlerin bir tarîki (yolu) olması gerekir. Bazen; kitapta, mütevâtir sünnette, icmâda ve buna delil olacak kıyasta mevcut olmayan meseleler ortaya çıkar

⁷⁵³ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 122.

ve geriye sadece haber-i vâhid kalır!” sözlerine el-Basrî şöyle cevap vermiştir: Yeni ortaya çıkan hüküm; onların zikrettikleri şeylerin hiçbirinde yoksa muhalifin, aklın hükmü üzere kalmayı gerekli görmesi gerekir. Burada âhâd haberlere sevk edecek bir zarûret yoktur.

Devamında yine muhaliflerim karşıt görüşleri ve el-Basrî’nin bunlara vermiş olduğu cevaplar zikredilmiştir. Bunların ilki şudur: Akıl, yalancı olması konusunda emin olunamayacağı açısından tek kişinin haberini kabul etmeyi men eder. Dolayısıyla bizler mefsedet ile amel etmiş oluruz!

Cevap: Maslahatımızın; önceden açıkladığımız gibi râvi ister yalan söylemiş ister doğru söylemiş olsun, birtakım şartları taşıması durumunda Hz. Peygamber’den gelen haberler arasında sıdkına dair zannımızın bulunduğu şeyler ile amel etmek olması imkânsız değildir. Biz, aklın, haber-i vâhid ile ameli mümkün ve vâcip gördüğünü açıklamıştık.⁷⁵⁴

el-Basrî muhaliflerin bu söylemlerinin, namus ve kan davalarında yapılan şahitlikleri geçersiz kılacağını ifade eder. Çünkü bizler o şahitlerin yalan söylemediklerinden emin olamayız. Ancak onlarla amel etmemiz gereklidir. Buradan; bizim, mefsedet ve zulüm ile amel etmiş olmamızın imkânı ortaya çıkmaz.

İtiraz: Sem‘î teabbüd, haber-i vâhidi kabul etmeyi getirmemiştir.

Cevap: Biz, sem‘î teabbüdün bunu getirdiğini açıklamıştık. Sem‘î teabbüd, haber-i vâhid ile ameli nakletmemiş olsaydı bile bu konuda akıl delili yeterli olurdu.

Muhaliflerin, “Allah’ın ‘O size, Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi emreder.’ (Bakara 169), “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme.” (İsra 36) ve “Bilerek

⁷⁵⁴ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 123.

hakka şehâdet eden kimseler müstesna” (Zuhruf 86) sözleri bağlamında düşünecek olursak, haber-i vâhid ile amel etmek, hakkında bilgimiz olmayan şeyin peşine düşmek, bilmediğimiz bir şeyi öne sürmek ve onun hakkında şahitlik yapmaktır. Çünkü haber-i vâhid ile amel, zanna dayalıdır.” şeklindeki itirazına El-Basrî tarafından verilen cevap şudur:

Haber-i vâhid ile amelde, onların zikrettikleri şeylerin hiçbirisi yoktur. Çünkü haber-i vâhid anında bizler, onun gereği ile amel ederiz. Bunun vâcip olduğunu haber veririz ve bunu biliriz. Aynı şekilde; râvi kasıtlı olarak yalan söylememişse, gaflette bulunmamışsa ve hata yapmamışsa, bunu Hz. Peygamber’in söylediğini haber veririz. Onun gereği ile amel etmeye gelince bizler; “Onun, zannettiğimiz ya da bildiğimiz bir şeyi benimsemek olduğu söylenir.” demeyiz.

el-Basrî, onun gereği ile amel etmenin, bildiğimiz bir şeyin peşine düşmek olduğunu söylemektedir. O şey de haber-i vâhid ile amelin vâcip olduğuna delâlet eden kesin delildir. Bu delil, amel ve amelin vâcip olduğuna dair haberler konusunda takip ettiğimiz delildir. Dolayısıyla bizler, Allah hakkında bilmediğimiz şeyler söylemiş olmayız -ona yalan isnâd etmeyiz-. Râvi hata yapmamışsa veya kasıtlı olarak yalan söylememişse bunu Hz. Peygamber’in söylemiş olduğuna dair inanç, ilimdir. Ve yine bizim bunu haber vermemiz, bildiğimiz bir şeye şahitlik yapmaktır. Çünkü kasıtlı olarak veya yanılarak yalan söylememesi ve hata yapmaması durumunda her muhbir, sâdıktır.

Muhaliflerin bir diğer görüşü: Necm Suresi 28. âyette Allahü Teâlâ, zanna tâbi olan kişiyi ortaya çıkarmış ve zannın, hak konusunda hiçbir faydası bulunmadığını beyan etmiştir. Ve buradaki zan, umûm manası üzeredir.

el-Basrî'nin buna cevabı: Bizler; haber-i vâhid ile amel etmekle, haber-i vâhide uymaya delalet eden kesin delile tâbi olmuş oluruz.⁷⁵⁵

Bu minvalde, “Haber ile amel etmek için râvinin sıdkına dair zannınızın bulunması gerekli değil miydi?” şeklindeki soruya el-Basrî şu cevabı vermiştir: Evet, ancak tâbi olmak, delildir.

Yine karşı taraf, “Siz, tâbi olma konusunda zanna bir pay verdiniz. Çünkü râvinin sıdkına dair zannınız bulunmazsa, haber ile amel edemezsiniz!” derse el-Basrî'nin cevabı şudur: Allahu Teâlâ; “sadece zanna uyanlar” sözüyle, yalnızca zanna tâbi olan kişiyi zemmetmiştir. Zan anında -bulunduğunda- delile tâbi olan kişi bu kapsama dâhil değildir. Allahu Teâlâ Hazretlerinin bu sözün akabinde söylediği “Zan ise haktan yana hiçbir yarar sağlamaz.” sözü; tâbi oldukları şeyin yalnızca zan olması bakımından yaptıkları şeyin, haktan yana hiçbir fayda sağlamayacağını ifade eder. Sanki burada; tek başına zan, hak konusunda hiçbir fayda sağlamaz denmiştir. el-Basrî'ye göre bu söz, bir şeye yönelik zannın, zannedilen şeyin kesin olarak hak olduğunu ifade etmeyeceğini anlatır. Zaten el-Basrî de öyle olduğunu söylemektedir. Zira Hz. Peygamber'in söylediği sözler konusunda râvinin sıdkına dair zannımız bulunduğunda, bunun hak olması zorunlu değildir. Çünkü bu konuda bizde mevcut olan şey, zandır. Bununla beraber râvinin sıdkına dair zannımız bulunması durumunda haber-i vâhid ile amel etmenin vâcib olduğunu bildiğimizde de durum aynıdır. Hak konusunda fayda sağlayacak şey ise ya haber-i vâhidin gereğine delâlet eden bir delildir ya da zan ile beraber delilin bütünüdür. Bu iki şeyin toplamı ise zan değildir.

⁷⁵⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 124.

Muhalipler, Hucûrat Sûresi 6. âyet hakkında şöyle demişlerdir: “Adil kişinin haberiyle hüküm vermek; onun yalanını mümkün görmemiz sebebiyle, cehalet üzere amel etmektir. Adil kişinin haberiyle hüküm vermek bu yönden, fâsık kişinin haberiyle hüküm vermekle eşittir. Dolayısıyla bununla amel etmek, haramdır.”

el-Basrî'nin buna cevabı şu şekildedir: “Cehalet ile amel, kendisiyle ameli mümkün kılan bir yol olmadan bir şey ile amel etmektir. Bu sebeple yolcu; kontrol ve soruşturmadan sonra yolculuğa çıktığı zaman, cehalet ile amel etmiş olmaz. Gerçeğin, kendisine haber verilenin aksine olması mümkün olsa bile durum böyledir. Bu âyeti delil getiren kişi; haber-i vâhid ile amel etmenin, bunu mümkün kılan bir yol olmaksızın amel etmek olduğunu iddia ederse, hükümlerini meselenin kendisi üzerine bina etmiş olur.”

Muhaliplerin bir tiriazı da şudur: “Allahu Teâlâ'nın ‘sonra Allah âyetlerini sağlamlaştırır.’ (Hac 52) sözüne bakalım. Eğer haber-i vâhid delâlet olsaydı ve aynı şekilde Allah'ın âyetlerinden olsaydı, Allah onu sağlamlaştırırdı. Onu sağlamlaştırmış olsaydı, yalan olması câiz olmazdı.”

el-Basrî'nin buna cevabı şöyledir: Allah'ın bu sözü, “Senden önce hiçbir Resûl göndermedik ki o bir temennide bulunduğunda şeytan ile de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder.” sözlerinin akabinde gelmektedir.⁷⁵⁶ Dolayısıyla Allah, şeytanın katmaya çalıştığı şeyleri iptal ettikten sonra âyetlerini sağlamlaştırdığını açıklamıştır. Çünkü “ثم” tertip içindir. Hükümleri, şeytanın katmaya çalıştığı şeyleri ortadan kaldırmak üzere vâkıf olan şey Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'ın, şeytanın katmaya çalıştığı şeyler ile bir tealluku vardır.

⁷⁵⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 125.

el-Basrî, burada haber-i vâhidin, delil değil emâre olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla var olması durumunda amel vâcip olsa bile, haber-i vâhidin Allah'ın âyetlerinden olduğu söylenemez. Çünkü âyet, delâlettir. Nitekim şahitliklerin var olmaları durumunda amel vâcip olsa bile, onlar Allah'ın âyetlerinden değildir ki doğrulukları hakkında kesinlik söz konusu olsun.

İtiraz: Sebe Suresi 28. âyette Allahu Teâlâ Hazretleri, Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderilmiş olduğunu haber vermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in tüm insanları şerîatına muhatap kılması gerekmektedir. Bu da şerîatını, tüm insanlara ya da nakliyle haberin tevâtür seviyesine ulaşacağı kişilere nakletmesini gerektirir. Buna göre Hz. Peygamber'den âhâd yollar ile rivayet edilen şeyler, onun şerîatından değildir!

Cevap: Muhaliflere “Hz. Peygamber şerîatının bir kısmını âhâd yollar ile aktarmış ise, neden tüm insanlara gönderilmiş olmasın?” diye sorulur. Eğer onlar “Şerîatını (haberi iletecek tek) bireylere emanet etmesi durumunda, tüm insanlara ulaşmaması mümkün olacağı için.” şeklinde cevap verirlerse onlara, “Hz. Peygamber'in şerîatını, kendilerine ulaşması şartıyla tüm insanlara gerekli kılması neden mümkün değildir?” deriz. Tıpkı Hz. Peygamber'in şerîatının; kendinden uzak olan muasırlarına, onlara ulaştığı zaman gerekli olması, şerîat kendilerine ulaşmadan önce gerekli olmaması gibi.⁷⁵⁷

2. Haberin Gereğinin Aklın Gereğine Aykırı Olması

el-Basrî'ye göre, aklın bir şeye mâni olması ya bir şart ile ya da şartsız olarak gerçekleşir. Akıl bir şeyi şartlı olarak engelliyorsa, -bunda hiçbir yarar olmadığı halde hayvana (onu kısırlaştırarak vs.) eziyet etmek gibi- söz konusu şeyin mübah olduğunu söyleyen haber-i vâhid kabul edilir ve onun katıksız olduğu değil de kendisinde bir menfaat olduğu bilinir.

⁷⁵⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 126.

Örneğin fayda olmadan hayvanın iğdiş edilmesini akıl câiz görmemekle birlikte bu işlemi helal kılan bir haber-i vâhid ile bunun faydalı olduğu bilinir.⁷⁵⁸

Eğer akıl bir şeye şartsız olarak mâni oluyorsa, -aklın, güç yetirilmeyecek bir şeyi yüklemenin (teklif) güzelliğine mâni oluşu gibi- söz konusu şeyin aksine bir haber gelmesi durumunda, zorlama (تعسف) olmaksızın haberi te'vil etmek mümkünse Hz. Peygamber'in bunu söylemiş olması ve yapılan doğru te'vili kastetmiş olması mümkündür. Bu haber yalnızca zorlama ile te'vil edilebiliyorsa Hz. Peygamber'in bu sözü, bu şekilde söylemiş olması mümkün değildir. Zira zorlama ile yapılan te'vil câiz olsaydı, tüm çelişkili sözlerdeki çelişki ortadan kalkardı. Yani te'vil etmenin mümkün olmadığı haberler hakkında, Hz. Peygamber'in bunu söylemediğini, söylemiş olsa bile başkasından hikâye yoluyla (örneğin başkasının sözünü aktarırken) veya bu sözü imkânsız olmaktan çıkaracak bir ziyade ile ya da noksan (eksiklik) ile söylemiş olduğunu kesin olarak ifade etmek gerekir. Aklın gereğine muhalif olması konusunda haberin zâhirî kabul edilmez. Zira mutlak olarak akıl ile Allah'ın güç yetirilmeyecek şeylerle sorumlu tutmayacağını ve bunun çirkin olduğu bilinir. el-Basrî'ye göre, bunun aksini söyleyen haber kabul edilirse ya Hz. Peygamber'in bu sözünde sâdık olduğuna ve bizim için zıt olan iki şeyin geçerliliğini -doğruluğunu- bir araya getirdiğine inanırız ya da Peygamber'i tasdik etmeyiz ve mûciz olanın kanıtından -veya mûciz ve kanıtlanmış olan- (مدلول المعجز) sapmış oluruz ki bu da imkânsızdır.⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 152.

⁷⁵⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 153.

3. Haber-i Vâhidin Kitabın ya da Mütevâtir Sünnetin Gereğini Kaldırması

el-Basrî'ye göre, içlerinden birinin, diğerini ispat ettiğini, onun ispat ettiği ölçüde inkâr etmesi ya da birinin, diğerinin ispat ettiğinin zıddını, onun ispat ettiği ölçüde ispat etmesi durumunda haber-i vâhid kitabın gereğini kaldırır.

el-Basrî, “Falanca kişi falanca yerde, falanca vakitte, falanca şekilde namaz kılsın.” denmesi, haber-i vâhid ise söz konusu namazın bu şeklinin yasaklanmasını örnek olarak sunar. Bu durumda haber-i vâhid kitabın vaz‘ ettiği hükmü kaldırmış olur.

İkincisi haber-i vâhid, bu namazın başka bir mekânda, bu özel vakitte emredilmesini öngörür. Bu durumda da haber-i vâhid kitabın vaz‘ ettiği hükme aykırı bir hüküm getirmiş olur. Öyleyse haber, nesih söz konusu olmadan kitaba zıt düşüyorsa, kabul edilmesi câiz değildir. Zira Allah’ın, âyetleri inzâl yoluyla Hz. Peygamber’in de naklî tevâtür seviyesine ulaşmış şekilde, âyetleri buyurduğunu biliyoruz. Eğer bizler âyeti değil de haber-i vâhidi alırsak, Allah’ın âyeti buyurmuş olduğuna dair bilgimizin bütününe terk edip doğru olduğunu bilmediğimiz bir şeye yönelmiş oluruz.

“Allah’ın, haber-i vâhid ile çelişmemesi şartıyla âyetin gereğini kastettiğini söylememiş miydiniz?” itirazına karşı el-Basrî, “Allah haber-i vâhidin âyet ile bağdaşmayacağını bilir. Dolayısıyla böyle bir şart koşma câiz değildir. Zira Allah’ın şart ile emretmesi câiz değildir.” cevabını verir.

Böyle bir durumda Hz. Peygamber’in bu sözü söylemediğini ya da başkasından hikâye yoluyla veya çelişkiyi def eden bir ziyade ya da noksan ile bunu söylemiş olduğunu kesin olarak ifade etmek gerekir. Haber-i vâhidin icmâya muhalif olması durumu da böyledir. Haberi, âyet ile nesh şeklinde te’vil etmek mümkünse akıl, tahsis meselesinde olduğu gibi neshi de mümkün görür. el-Basrî burada “Bizim ashabımıza göre şerîat, haber-i vâhid ile nesh meselesine karşı çıkar.” demiştir. O, Kâdî Abdülcebâr’ın, *Şerh* isimli kitabında, kitabın zâhirine muhalif olması

durumunda âhâd haberlerin kabulü hakkında Îsâ bin Ebân ile İmam Şâfiî arasında ihtilaf bulunduğunu zannettiğinden bahsetmiştir. Kâdî Abdülcebbâr aralarındaki bu ihtilafın, şartları kâmil olması durumunda haber-i vâhidin kitaba arz edilmesi konusundaki ihtilaflarına benzediğini ifade etmiştir. Zira İmam Şâfiî'ye göre haber-i vâhid kitaba arz edilmez, çünkü ancak kitaba muhalif değilse şartları kâmil olmuş demektir.

Îsâ bin Ebân'a göre ise kendisiyle amel edilebilmesi için haber-i vâhidin kitaba arz edilmesi gerekir çünkü haber-i vâhid emaredir. Hata ya da isabet emesi mümkündür. Dolayısıyla kitaba muhalif olması imkânsız değildir. O zaman yalnızca kitaba muhalif olmadığının bilinmesi durumunda şartlarının tam olduğu bilinir.

Nasihin (nesh edici) hakkı, eş zamanlı (مقارن) olmamasıdır. Dolayısıyla ziyade ya da başka bir şey ile âyetin hükmünün bir kısmını kaldıran haber-i vâhidin eş zamanlı olduğu biliniyorsa o, nesh olmaz. Öte yandan haber-i vâhidin âyet ile eş zamanlı olmadığı biliniyorsa, kabul edilmez.⁷⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr'a göre şüphe edilirse söz konusu haber-i vâhid kabul edilir. Zira sahâbe Kur'an ahâmının bir kısmını âhâd haberler sebebiyle kaldırmış ve bunların eş zamanlı olup olmadığını sormamıştır. Haber-i vâhidin, sahâbenin çoğunun sözlerine muhalif olması durumuna gelince bu, haber-i vâhidin kabulüne engel değildir. Çünkü sahâbenin çoğunun sözü, hüccet değildir.⁷⁶¹

⁷⁶⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 153.

⁷⁶¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 154.

4. Umûmü'l-Belva İçeren Haber-i Vâhid

el-Basrî, haber-i vâhid ile amel edileceğini kabul edenlerin bu haberin Kur'an'ı ve mütevâtir haberi tahsis edip etmeyeceği hususunda ihtilafa düştüklerini beyan etmiştir. el-Basrî konuyu en başından ele alarak şu şekilde açıklamıştır:

Âhâd yol ile rivayet edilen bir haber ilim yükümlülüğü ya da sadece amel yükümlülüğü içerir. Birinci olarak kesin delillerde bu ilme delâlet eden bir şey ya vardır ya da yoktur. Kesin deliller içinde bu ilme delâlet eden bir şey yoksa ilimle beraber amel içersin ya da içermesin bu haber kabul edilmez. Çünkü eğer bu haber sahîh olsaydı Hz. Peygamber'in onu, nakli âdeten tevâtür seviyesine ulaşması gereken bir şekilde -vecih- ilan ederdi -yayardı-. Aynı zamanda bu haberin naklinin, kendisiyle hüccet meydana gelecek şekilde olması gerekirdi. Zira bizlerin ilim ile yükümlü tutulması ve o ilme ulaştıracak bir yol kılınmaması mümkün değildir. Zaten haber-i vâhid ilme ulaştıran bir yol değildir.

el-Basrî, “Haber-i kabul edip Peygamberin kendisiyle konuştuğu kişiyi bu ilimle yükümlü tuttuğuna hükmetmediniz mi?” sorusuna şu şekilde cevap verildiğini belirtir: Haber, Hz. Peygamber'in huzurundaki kişiye hitap ediyorsa bu durum imkânsız değildir. Fakat haberin hem Hz. Peygamber'in hitap ettiği hem de etmediği kişilere ilim yükümlülüğü içermesi durumunda böyle bir haber kabul edilmez.

Burada muhalifin şu sözlerine yer verilmiştir: Muhaliflerimiz, Hz. Peygamber'in haberi ilan edip naklinin tevâtür seviyesine ulaşmasını emretmesini ve haberin kendisine tevâtür şeklinde ulaşması şartıyla bu ilmi herkese yüklemiş olmasını mümkün gördüler. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in muhatap olduğu kişilere bu ilim zorunludur, hitâp etmediği kişilere ise tevâtür ile nakledilmemesi durumunda zorunlu olmaz.⁷⁶²

⁷⁶² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 167.

Muhalliflerin bu sözlerine el-Basrî'nin vermiş olduğu cevap şöyledir: Eğer Hz. Peygamber bu hadisi açıklayıp bu ölçüde ilan etseydi ve naklinin tevâtürünü zorunlu kılsaydı, onun mütevâtir olarak nakledilmesine yönelik hem âdet hem de dinî sebepler (دواعي) kuvvetli olur ve gizli kalması mümkün olmazdı. Çünkü bunun gizli kalmasının mümkün olması, dinî ve dünyevî bir takım önemli şeylerin meydana gelip, haberlerinin bize ulaşmamış olmasının imkânını gerektirir. Bu sebeple bizler şunu söylüyoruz: Eğer Hz. Peygamber Fatîha'yı aşîkâr okuduğu gibi besmeleyi de aşîkâr okusaydı, her iki meselenin nakli de aynı olurdu. Nakil farklı olduğuna göre bizler, Hz. Peygamber'in besmeleyi bazen aşîkâr bazen gizli okuduğunu biliyoruz. Bu yüzden bazı kişiler Hz. Peygamber'in aşîkâr okuduğunu naklederken, bazıları gizli okuduğunu nakletmiştir.⁷⁶³

el-Basrî, kesin delillerde, haberin içerdiği ilme delâlet eden bir şeyin bulunması durumunu şu şekilde izah etmiştir: Eğer böyle bir delil varsa bu, ilmin zorunluluğu hususunda Hz. Peygamber'in bu haber konusunda âhâd vasfındaki kişilerle, bir başka delil konusunda ise başka kişilerle yetinmiş olmasına mâni değildir.

Haber ilim değil de sadece amel içerikliyse, içeriği ya umûmu'l belvâdır ya da değildir. Eğer haber geneli kapsayan bir şey içermiyorsa kabul edilir. Umûmu'l-belvâ içerikli olması hususunda âlimler ihtilaf etmiştir.⁷⁶⁴

Şeyh Ebû'l-Hasan el-Kerhî, böyle bir haber-i vâhidi kabul etmemiş ve namazla ilgili fer'î meseleleri bunun aksi kabul etmiştir. Bu meselelerin âlimlere tahsis edilmiş olması imkânsız değildir. Namazın şartlarının -aynı zamanda bunlar rükündür- tamamının naklinin ortaya çıkması -zuhûr-, zorunludur. Kible şartının naklinin, namazın naklinin zuhûru gibi ortaya

⁷⁶³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 167.

⁷⁶⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 167.

çıkması buna örnektir. Namazda konuşmanın haram oluşu gibi namazla ilgili olup şart olmayan şeylerin ise genele nakledilmesi zorunlu değildir. el-Kerhî'ye göre, nakledilen şeyin sıfatının naklinin şüyû bulması zorunlu değildir. Vitir namazı buna misâldir. Burun kanamasından veya kahkaha atılmasından dolayı abdest alınacağı konusunun nakli de şüyû bulmak zorunda değildir. Çünkü bunlar umûmu'l-belvâ değildir.⁷⁶⁵

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ilim içermeyen haberlerin naklinin, havâs ve avam arasında şüyû bulması zorunlu değildir. Bilakis avamın haberin içeriğiyle mükellef olmaması -hadler meselesi gibi- ya da bu konuda âlimlere müracaat etmekle mükellef olmaları imkânsız değildir.

Bu, aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşüdür. Onun bu görüşünün delili şudur: Sahâbenin âhâd haberler ile bir amel üzerinde icmâ etmesi, bunu engelleyecek bir şey olmadığı sürece o haberler ile amel etmeyi gerektirir. Nitekim sahâbe cinsel organların bir araya gelmesi meselesinde Hz. Peygamber'in eşlerine müracaat etmiştir.

Umûmu'l-belvâ içerikli haber-i vâhidi kabul etmeyen kişi şerîatin onun kabulüne mâni olması ya da şerîatta onun kabulüne delâlet eden bir şey olmaması sebebiyle haberi kabul etmez. Bunun bir gerekçesi de şudur: Eğer haber sahîh olsaydı Hz. Peygamber onu ilân eder ve faydasının sonraki kişilere ulaşması için naklinin tevâtürünü emrederdi. Böylece kendisiyle sorumlu tutulan amel yerine getirilebilirdi. Durum böyle olsaydı bu haberin naklinin şüyû bulmasına yönelik hem âdet hem de dinî etkenler -sebepler- güçlü olurdu.⁷⁶⁶

el-Basrî tüm bu gerekçelerin geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Zira şerîatta söz konusu haberin kabulüne mâni olan bir nass olsaydı kuvvetli araştırmalarla ondan haberdar olunurdu. Bu bağlamda, “Hz. Ömer, Ebû Mûsa el-Eş‘arî'nin ‘izin isteme’ hakkındaki haberini, Hz. Ebû

⁷⁶⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 167.

⁷⁶⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 168.

Bekir ise Muğire bin Şûbe'nin 'nene' hakkındaki haberini reddetmemiş miydi?" şeklindeki soruya el-Basrî şu cevabı verir: Eğer sahâbe yalnızca nakli tevâtür seviyesine ulaşan haberi kabul etmiş olsaydı bunlar sizin söyleminize delil olabilirdi. Bir râviye başka bir râvinin katılması durumunda sahâbenin haberi kabul etmiş olmalarına gelince, bunda karşı tarafın lehine bir delil yoktur. Sahâbenin âhâd haberler ile bir amel üzerinde icmâ etmesi, manen bu meseleyi de içermektedir. Dolayısıyla "Söz konusu haberin kabulüne dair şerîatta delil yoktur." sözü batıldır.⁷⁶⁷

el-Basrî'ye göre muhaliflerin, "Bir hüküm umûmu'l belvâ vasfında olduğu zaman hikmetin gereği olarak onun şüyû bulması gerekir." sözü de batıldır. Zira bu, ancak mükellef kişilere amel ile beraber ilmin ya da her halde amelin gerekmesi halinde zorunlu olabilir. Mükelleflere, haberin kendilerine ulaşması şartıyla amelin gerekli olması -ulaşmadıysa gerekli olmaması- meselesinde kendisine ulaşacak yol *-tarîk-* bulunmayan bir şey ile yükümlü tutulma durumu yoktur.

el-Basrî, umûmu'l-belvâ içerikli konularda muhaliflerin zikrettiği şeyin zorunlu olması halinde, umûmu'l-belvâ içermeyen meselelerde de bunun vâcip olacağını ifade etmektedir. Zira umûmu'l-belvâ içerikli olmayan şeylerin âhâd vasfındaki kişilerde nadiren de olsa meydana geldiği bilinmektedir. (Namazda burun kanaması gibi) Dolayısıyla kendisine bu gibi şeyler arız olan kişilere ulaşmaması ve maksadın zâyî olması korkusuyla, hikmetin gereği olarak bu haberlerin hükümlerinin şüyû bulması gerekirdi.

Muhaliflerin "Söz konusu haberin şüyû bulmasının vâcip olduğunu söylemek gerekmez. Çünkü kişi, kendisine ulaşması şartıyla bu hükümle sorumlu olur. Hüküm kendisine ulaşmadıysa onunla mükellef değildir!" sözlerine el-Basrî şu cevabı verir: Bu âhâd vasfındaki kişilerde mümkünse cemaat vasfındaki kişiler için de mümkündür. Nitekim vitir namazının

⁷⁶⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 168.

vâcip oluşu umûmu'l-belvâ niteliğine sahip olduğu halde vâcip olduğuna dair nakil tevâtür seviyesine ulaşmamıştır. Muhaliflerin “Vîtir konusundaki nakil mütevâtirdir.” sözleri onları çelişkiden kurtarmaz. Zira vâcip olma durumu (vücûb) geneli kapsar fakat bu konudaki nakil tevâtür seviyesinde değildir. Namazda burun kanaması ve kusmak umûmu'l belvâ kapsamındadır. Fakat bunların umûmi olması, avret mahalline dokunmanın daha umûmi oluşunu iptal edemez.

5. Hz. Peygamber'in Haber-i Vâhidin Gereğinin Aksini Yapması

Bir râvi Hz. Peygamber'in aksini yaptığı bir şeyi rivayet ediyorsa bu haber iki şekilde olabilir: Hz. Peygamber ya konu edinmiştir ya da edinmemiştir.

Hz. Peygamber'in konu edinmemesi şöyledir: Bir fiilin Peygamber'den başkasına vâcip olduğuna dair haber verilmesi ya da bir başkasına fiilin emredilmesi veya yasaklanması, Hz. Peygamber'in ise yasakladığı şeyi yapması ya da emrettiği şeyi yapmamasıdır.⁷⁶⁸

Bu durumda eğer Peygamber'in bu fiil konusundaki hükmünün, başkasının hükmü gibi olduğuna dair icmâdan ya da başka bir kaynaktan gelen delil yoksa bu haber ile Hz. Peygamber'in fiili arasında bir çelişki yok demektir. Böyle bir delilin var olması durumu aşağıda açıklanacaktır.

Haberin Hz. Peygamber'i konu edinmesi ise şu şekildedir: Bir fiilin Hz. Peygamber'in ve başkasına vâcip olduğunun haber verilmesi ya da Allah'ın, Hz. Peygamber'i ve başkasını kapsayan bir sözünden bahsedilmesidir. Dolayısıyla haber ile Hz. Peygamber'in fiili çelişmiş olur. Bu durumda şöyle bir yol izlenir: İki haberden birini diğeriyle tahsis etmek mümkünse bu yapılır. Umûm-husûs ilişkisi kurmak mümkün değilse fakat haberlerden biri mütevâtir ise mütevâtir olan tercih edilir. Her iki haber de âhâd yollar ile nakledilmiş ise tercih sebeplerine

⁷⁶⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 169.

bakılıp biri diğerine tercih edilir. Zaten her iki haberin bu çelişkiyle beraber tevâtür ile nakledilmiş olması mümkün değildir.⁷⁶⁹

6. Kendisinde Karışıklık Olması Durumunda Haberin Reddedildiği ve Reddedilmediği Yerler

Hz. Peygamber'in rivayet edilen "Bana yalan isnâd edilecek" sözü, Hz. Peygamber'e yalan isnâd edildiğine ya da bundan sonra isnâd edileceğine delildir. Zira söz konusu bu haber yalan ise ona yalan isnâd edilmiş demektir. Eğer bu haber yalan değilse, Hz. Peygamber'e yalan isnâd edilmiştir ya da bu vakitten sonra isnâd edilecektir. Önceden yalan isnâd edilmiş olmasını mümkün gördüğümüzde, Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlere itibar etmemiz gerekir. Söz konusu haber rivayet edilmemiş olsa bile ona yalan isnâd edilmesinin mümkün olması, yine haberlere itibar etmeyi gerektirir. Kaldı ki böyle bir haber rivayet edilmişken haberlere itibar nasıl gerekli olmasın.⁷⁷⁰ el-Basrî burada Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberleri iki kısımda incelemiştir:

1. Hz. Peygamber'in söylediği bilinen haberler:

Hz. Peygamber'in söylediği bilinen haberler ya çelişkilidir ya da değildir. Çelişkili değilse, amel içermesi durumunda onunla amel etmek vâciptir. Eğer çelişkili ise ve birbirine uygun şekilde te'vil etmek mümkünse te'vil edilir. Şöyle ki tahsis, nesh veya başka bir şey ile çelişkili olan haberlerden biri mecâza hamledilir. Birbirine muvafık şekilde te'vil edilmesi mümkün değilse tercih yapılır. Çünkü böyle bir durumda bir haberle amel etmek, diğeriyile amel

⁷⁶⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 170.

⁷⁷⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 126.

etmekten daha evlâ değildir. Habere dair bilginin vukû bulması, te'vil yapmadan haberin reddinî engellemektedir.

2. Hz. Peygamber'in söylediği bilinmeyen haberler. Bunlar iki çeşittir: Birincisi amel içeren haberler, ikincisi amel içermeyen haberlerdir.

Amel içermeyen haberleri delil almak câiz değildir. (Haber-i vâhid bağlamında)

Amel içeren haberlere gelince, belli şartlara bağlı olarak bunlarla amel etmek vâciptir. Bu şartlar yoksa haber reddedilir. Bu şartlar noktasında bazen karışıklık meydana gelir, bazen de böyle bir karmaşa olmaz. Bu şartların tümü ya haber ile ya da haberin tealluk ettiği şey ile ilgilidir. Bu da râvi, onun hadisi nakletme şekli ve hakkında haber verilen şeydir.

Haber ile ilgili karışıklık, başka rivayette zikredilmeyen bir ziyâdenin haberde mevcut olmasıdır. Bu, bazı hallerde hadisi yaralayabilir. Nakil ehli hafızların, hadisın lafızları konusunda ihtilaf etmesi de hadis hakkında karışıklığın meydana geldiği durumlardandır.⁷⁷¹

Râvi ile ilgili karışıklığa gelince bu iki çeşittir: Birincisi sayı ile ilgili olanlar, ikincisi ise râvinin halleri ile ilgili olan karışıklıklardır. Râvinin halleri ile ilgili karışıklıklar; adil olmaması şeklinde, râvinin sıdkına dair zannı yaralayan her şeydir. Râvinin yalancı olması, gevşek olması, duyduğu ve rivayet ettiği şeylerde hafızasının az olması, fâsık olması, kişiliğini zedeleyecek mübahlar ve suçlar işlemesi, zabıt olmaması, zikredeceğimiz şekilde hadisi zapt ettikten sonra yanılması ve adil olup olmadığı bilinemeyecek şekilde meçhûl olması bu kapsama dâhildir. Râvinin kendisiyle tanındığı veya kendisiyle tanınmadığı bir ismi var olduğunda, hadisi reddedilmez. Aynı şekilde çok hadis rivayet etmediğinde, ilim ehlinin meclislerine çok katılmadığında, bir hadisi rivayet ettikten sonra kendisine bu hadis zikredildiği

⁷⁷¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 126.

zaman hatırlamadığında ya da o hadisi kendisiyle beraber başka bir kişi rivayet etmediğinde de durum aynıdır (reddedilmez). Bu kısım, sayı ile ilgili olan karışıklık kısmıdır.⁷⁷²

el-Basrî'ye göre nakil şekli ile ilgi karışıklıkta şu hususlar da vardır: Hadisi mana ile rivayet etmek, hatırlamadığı hadisi kitaptan rivayet etmek, tedlis yapmak, irsal yapmak, bazen hadiste bazen isnatta irsal yapmak, hadisi bazen mevkûf bazen mevsûl olarak rivayet etmek.⁷⁷³

Hakkında haber verilen şey (*muhber anhö*) ile ilgili karışıklığa gelince akıl, kitap ve malûm sünnet gibi kesin bir delille, haberin gerektirdiği şeyin aksinin sabit olması. Haberin, her halde ya da nesih şeklinde, kitabı ve malûm sünneti def etmesi arasında fark yoktur. Haberin kitabı ve malûm sünneti tahsis edici olarak gelmesi durumu ile ilgili ihtilaf edilmiştir. Aynı şekilde umûmu'l-belvâ içeren haber-i vâhidin kabul edilip edilmemesi konusunda da ihtilaf vardır. Hz. Peygamber ya da sahâbenin çoğu, bunun aksine amel ettiği zaman haber-i vâhid kabul edilmez. Aynı şekilde râvi, ihtilaf etmesi sebebiyle ayıplandığında da durum böyledir. İçeriği usûl kıyasına muhalif olan haber-i vâhid de kabul edilmez. Biz öncelikle haber, sonra muhbir, sonra naklin keyfiyeti ve daha sonra da hakkında haber verilen şey hususundaki karışıklıklardan bahsedeceğiz.

7. Başka Rivayette Zikredilmeyen Bir Ziyadeyi İçeren Haber

el-Basrî'ye göre râvi hadis rivayetine bir ziyade (fazlalık) eklediğinde iki durum ortaya çıkar. Birinci durum, bir başka râvinin o ziyadeyi rivayet etmemiş olması, ikinci durum ise ziyadeyi rivayet eden râvinin başka rivayetinde bu ziyadeyi zikretmemesidir. Birinci durum iki kısımdır: Birincisi; ziyadeyi rivayet etmeyen râvinin, hadisi kabul edilmeyen bir kişi olmasıdır. Bu durum, ziyadenin kabulüne mâni değildir. Çünkü bu ziyadeyi rivayet eden râvi, rivayeti

⁷⁷² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 126.

⁷⁷³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 126.

makbul kişilerdendir ve onun gibi başka bir rivayet bu ziyadeye zıt değildir. Bu durum şunu ortaya koymaktadır ki rivayeti kabul edilmeyen bir kişi, bu ziyadenin zıddını rivayet etse, bu nefiy kabul edilmez. Dolayısıyla rivayeti makbul olmayan kişinin ziyadeyi nefyetmesi dahi kabul edilmezken, ziyadeyi nefyetmeyip yalnızca terk etmesi, ziyadenin kabulüne mâni olamaz.⁷⁷⁴

İkincisi ise ziyadeyi rivayet etmeyen râvinin, hadisi kabul edilen bir kişi olmasıdır. Bu durumda iki ihtimal vardır ya bu iki râvinin haberlerini, iki ya da tek meclise isnâd ettikleri bilinir veya bu durum bilinmez. Râvilerin haberlerini iki ayrı meclise nispet ettiklerini biliyorsak ziyade kabul edilir. Çünkü bu durumda ziyade ile çelişkili -zıt- bir şey yoktur. Zira Hz. Peygamber'in bazı durumlarda kelamını kayıtlamış olması mümkündür.

Râvilerin haberi tek bir meclise nispet ettiklerini biliyorsak burada şu durumlar karşımıza çıkar: Ziyâdeyi rivayet etmeyen râviler ya tek kişinin rivayet ettiği bu ziyâdeden habersiz olmaları mümkün olmayan kişi sayısında olurlar ya da ziyâdeyi rivayet eden râviler, olmayan şeyin var olduğu zannına kapılmaları mümkün olmayan kişi sayısında olurlar veya iki grup için de bu ve bunun aksi söz konusu olabilir.⁷⁷⁵

Birinci durum, ziyâdenin kabulüne manidir. Çünkü ziyâdeyi rivayet etmeyen kişiler, ziyâdenin var olmaması sebebiyle onu rivayet etmemişlerdir. Öyleyse râvi, ziyâdeyi başka birinden duyup Hz. Peygamber'den duyduğunu zannetmiş olabilir.

⁷⁷⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 126.

⁷⁷⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 128.

Ziyâdeyi rivayet eden râviler, olmayan şeyin var olduğu zannına kapılmaları mümkün olmayan kişi sayısında iseler, ziyâde kabul edilir. Çünkü ziyâdeyi rivayet eden kişiler, ziyâdenin var olması sebebiyle onu rivayet etmişlerdir.

Ne ziyâdeyi rivayet eden ne de terk eden kişilerin sayı bakımında çok olması durumuna gelince ziyâde ya kelamın yapısını ve irabını değiştirir niteliktedir ya da kelamı değiştirmez aksine açıklar niteliktedir. Birincisi bir râvinin, “او نصف صاع من بر” diğer râvinin “او صاعاً من بر” sözü gibi. Burada her iki râvi, diğerinin rivayetine zıt şekilde rivayette bulunmuştur. Biri “nasb” diğeri “cer” şeklinde harekelendirme yapmıştır. Dolayısıyla rivayetleri çelişkilidir. Eğer zabt konusunda râviler arasında üstünlük varsa, daha zabıt olan râvinin rivayetiyle amel edilir. Çünkü iki rivayet birbiriyle çelişkili olduğunda ve her iki râvi de rivayeti kabul edilen râvilerden ise burada tercih yapılması gerekir. Zabıt ve adalet hususundaki kuvvet, haberin tercih edilme sebeplerindendir. Râviler zabıt konusunda eşitlerse ve üstünlükleri hususundaki durum bizim için karışıkça, kabul yönünden birinin rivayeti diğerinin rivayetinden üstün değildir. O halde başka tercih sebeplerine müracaat etmek gerekir.⁷⁷⁶

Ziyâdenin hadisin lafzını ve irabını değiştirmemesi (bir râvinin, “او صاعاً من بر” diğer râvinin, “او صاعاً من بر بين اثنين” sözleri gibi) durumuna gelince burada râvilerden her biri, “او صاعاً من بر” sözünü tek bir suret üzere rivayet etmişler fakat râvilerden biri “بين اثنين” sözünü eklemiştir. Bu ziyade kabul edilir.

el-Basrî sonuç olarak ziyâdenin, belli şartlar ile kabul edilir hale geldiğini belirtmiştir. Bu şartlar; ziyâdeyi rivayet etmeyen kişilerin sayısının çok olmaması, ziyâdenin lafız ve iraba etkisinin olmaması, etkili olsa bile ziyâdenin râvisinin daha zabıt olmasıdır. el-Basrî burada bazı âlimlerin bu konudaki görüşlerini zikretmiştir:

⁷⁷⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 128.

Ebû Abdullah el-Basrî, lafızda etkili olsun veya olmasın manaya etki ettiği zaman, ziyadeyi kabul eder. Kâdî Abdülcebbâr, lafza değil de manaya etki ettiği zaman, ziyâdeyi kabul eder. Fakat lafzın irabına etki ettiği zaman, ziyâdeyi kabul etmez. O, hadis ashabının ziyâdeyi kabul etmediklerini söylemiştir.

el-Basrî'ye göre, zikredilen şartları taşıdığında ziyâdenin kabul edildiğine delâlet eden şey; ziyâdenin râvisinin, haberinin kabul edilmesi gereken kişilerden olması ve onun rivayetiyle çelişen bir şeyin olmamasıdır. Dolayısıyla ziyâdenin kabul edilmesi zorunlu olur. Râvinin bir hadisi rivayet etmekte tek kalması ve başkasının bu hadisi rivayet etmemesi durumunda olduğu gibi⁷⁷⁷

el-Basrî, râvi için “kabul edilen kişilerden” ifadesini kullandığını zira onun; adalet, zabt ve râvide aranan sıfatların hepsini taşıdığını ifade etmektedir.

Aynı şekilde “onun rivayetiyle çelişen bir şey yok” ifadesini kullandığını çünkü ziyâdeyi rivayet etmeyi terk eden râvinin, lafzen veya manen ziyâdeyi reddetmediğini belirtmiştir. Ziyâdeyi lafzen reddetmemesi durumu açıktır. Manen reddetmemesi ise şöyledir: Başka bir râvinin hadisi okumaya başlaması ve söz konusu râvinin onun, hadisini tamamlaması fakat ziyâdeyi zikretmemesidir. Bu durumda onun ziyâdeyi nefyettiği bilinir. Öte yandan böyle bir durumda râvi, lafzen ziyâdeyi reddetmiş konumdadır. el-Basrî'ye göre bu kelâmın, muhalifler için bir başlangıç delili olması mümkündür. Dolayısıyla buna şu cevabı verir: Râvinin, terk ettiği ziyâdeyi rivayet etmemesinin sebebi, ziyâdeyi reddetmesi olmayabilir. Ancak Hz. Peygamber'in konuşması sırasında, kendisine gelen dalgınlık, kalbinin meşgul olması, hapşırma ya da başka birinin kelâmına kulak vermek gibi sebeplerden dolayı ziyâdeyi

⁷⁷⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 128.

duymaması neticesinde onu rivayet etmemiş olması mümkündür. Tüm bunlar mümkün ise ziyâdeyi terk eden râvinin, ziyâdeyi manen reddettiğini söylemek batıl olur.

Muhalipler “söz konusu bazı şekilleri -sebepleri- ziyâdeyi rivayet eden râvinin rivayetine değil de onu terk eden râvinin rivayetine yüklemek neden sizin için daha evlâdır? Hâlbuki râvi, ziyâdeyi Hz. Peygamber’den duymadığı halde ondan duyduğunu düşünmüş olabilir.” derse el-Basrî şöyle cevap verir:

Çünkü insanın duyduğu şeyler konusunda yanılması ve ortaya çıkan şeyin bir kesitini duymaması, çokça meydana gelen bir şeydir. Ancak insanın duymadığı şeyi duyduğu zannına kapılması, sık meydana gelen bir şey değildir. Çünkü bunun bir sebebi yoktur. Fakat kişi ziyâdeyi başkasından duyup, Hz. Peygamber’den duyduğunu zannetmiş olabilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’den bir şey duyup, o şey ile alakalı olan -benzer- bir başka şeyi de Hz. Peygamber’den duyduğunu zannetmiş olabilir. Ortaya çıkan -gerçekleşen- bir şeyi rivayet etmeyi terk etmenin birçok sebebi vardır ki biz bunları zikrettik. Bu sebeple insanın ortaya çıkan bir şeyi rivayet etmeyi terk etmesi, yalanı kast etmediği sürece, olmayan bir şeyi rivayet etmesinden daha sık meydana gelen bir şeydir.⁷⁷⁸

Muhaliplerin başka bir itirazı: “‘او نصف صاع من بر’ sözünü rivayet eden râvinin rivayetinin, ‘او صاعا من بر’ sözünü rivayet eden râvinin sözünden daha evlâ olması gerekir. Çünkü burada ‘نصف’ ziyadesi vardır. Bu ziyadeyi terk eden râvinin, onu duymamış olması mümkündür.”

el-Basrî’nin buna cevabı: Durum aynen bu şekilde ise ziyâdeli rivayet daha evlâ olur. Ancak bu iki haber birbirine zıt iki irabın rivayeti konusunda çelişirse iki rivayetten biri diğerinden daha evlâ olmaz. Bu da şunu ortaya koymaktadır ki “‘Belki ‘او صاعا من بر’ şeklinde

⁷⁷⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 128.

rivayet eden râvi, ‘نصف’ lafzını duymamış sadece ‘صاع’ lafzını duymuştur.” demek mümkün değildir. Çünkü eğer böyle olsaydı, râvi, “صاع” lafzının harekesini cer olarak duyardı.⁷⁷⁹

Muhaliflerin bir başka itirazı şudur: “Sizin zikrettiğinize göre ziyâdeyi rivayet etmeyen râvi eğer onu reddettiye, onun reddinin ziyâdeyi rivayet eden râvinin rivayetiyle çelişmemesi gerekir.”

el-Basrî’nin cevabı şöyledir: Eğer râvi “Ben bu ziyâdenin olmadığını, bu ziyâdeyi duymadığımı ve beni o ziyâdeyi duymaktan alıkoyacak hiçbir şeyin olmadığını biliyorum.” derse, duymaya engel olacak şeylerin kalktığını ve ziyâdenin reddini nakletmiş olur. Diğer râvinin ziyâdeyi nakletmesi gibi. Dolayısıyla iki rivayet birbiriyle çelişmiş olur. Eğer râvi “Bu ziyâde yoktur.” derse bunun, ictihat mevzuu olması muhtemeldir. Aynı şekilde “Ziyâdeyi ispat edenin rivayeti evlâdır.” demek de mümkündür. Çünkü reddeden râvinin, zannına göre ziyâdeyi reddetmiş olması mümkündür. Yine “Daha zabıt olması durumunda ziyâdeyi reddeden râvinin rivayetine müracaat edilir.” demek de mümkündür.⁷⁸⁰

a. Ziyâdeyi Reddeden Kişilerin Getirmiş Oldukları Bazı Deliller

el-Basrî bu delilleri, kendisi ve muhalif arasında geçen diyaloglar şeklinde ele almıştır. Biz de aynen buraya aktaralım:

Karşıt görüş: Râvinin zabtı, zabtı ile tanınan râvilerin ona muvafakat etmesi (uygunluk) ile bilinir. Zâbıt olduğu bilinen kişiler rivayet konusunda râviye muvafakat etmedilerse, râvinin zabtı bilinmez.

⁷⁷⁹ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 130.

⁷⁸⁰ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 130.

Cevap: bir kişinin zabtı; yalnızca başka birinin ona muvafakat etmesi ile sabit oluyorsa, bu durum sonu olmayan bir şeye yol açar ve hiç kimsenin zabtı bilinemez. Bizler bir kişinin zaptının, ziyâdeyi rivayet eden râvide bulunan bir başka sebep dolayısıyla anlaşıldığını biliyoruz. Aynı şekilde bir kişinin zapt sıfatının bozulmasının, zabıt râvilerin defalarca o kişiye muhalefet etmesiyle anlaşıldığını biliyoruz. Bir iki kere muhalefet etmeleri durumunda ise ziyâdeyi rivayet eden râvinin zabıt olup, ondan daha zâbıt olan râvinin yanıltmış olması imkânsız değildir.⁷⁸¹

Karşıt görüş: Bir cemaat bir toplumda bulunsa ve arkadaşından bir kelam nakletse onlardan biri, geri kalanların çok olmalarına ve duydukları, rivayet ettikleri şeylere çok itina göstermelerine rağmen kelâma bir ziyade ekleyerek tek kalsa, bunu duyanların hepsi ziyâdeyi reddeder.

el-Basrî'nin cevabı: Bu, bizim yolunda olduğumuz şeylerden değildir zira biz; cemaat ziyâdeyi terk ettiğinde, onların rivayetinin daha evlâ olacağını söyledik. Aynı şekilde ziyâdenin lafzı değiştirmesi durumunda; ziyâdeyi terk eden râvi daha zâbıt ise onun rivayetinin daha evlâ olduğunu söyledik.

Karşıt görüş: Zâbıt bir râvi ziyâdeyi rivayet eden râviye muvafakat ettiğinde; onun muvafakatı sebebiyle râvinin haberi güçleniyorsa râviye muhalefet ettiğinde de haberinin zayıflaması gerekir.

Cevap: Râvi ziyâdeden geri durmakla, ziyâdeyi rivayet eden râviye muhalefet etmiş olmaz. Başka bir haberi rivayet etmekten geri durmasının, o habere muhalefet ettiği anlamına gelmemesi gibi. Aynı şekilde başka bir râvinin ziyâdeyi rivayet eden râviye ortaklık etmesiyle ziyâdenin güçlenmesi gerekli oluyorsa, başka râvilerin ona ortaklık etmemeleri durumunda bu

⁷⁸¹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 130.

kuvvetin eksilmesi gerekir.⁷⁸² Fakat bu kuvvet eksildiğinde söz konusu rivayetin, var olduğunda haberin kabul edilmeyeceği bir zayıflık sınırına ulaşması zorunlu değildir. Nitekim râvi, bir haber hususunda bir cemaate ortaklık etse -onlarla muvafık olsa- bu ortaklık sebebiyle haber güçlenir. Cemaatin rivayet konusunda râviye ortaklık etmemesi, aksine râvinin haberi tek başına aktarması durumunda ise bu rivayetin, kabul edilmesi câiz olmayan bir zayıflık sınırına ulaşmış olması zorunlu değildir.

el-Basrî, iki muhbirin haberlerini bir veya iki ayrı meclise isnâd ettikleri bilinmiyorsa ve yapılan ziyâde, kendisine ziyâde yapılanın irabını değiştiriyorsa aynı zamanda ne ziyâdeyi nakleden ne de terk eden râviler çok değilse, bu durumda tevakkuf edileceğini (amel edilmeyeceğini) ve tercihe müracaat edileceğini söylemektedir. Çünkü el-Basrî'ye göre bu durumda bizler, râvilerin haberi aynı meclise isnâd ettikleri konusunda emin değiliz ki haberler birbiriyle çelişmiş olsun. el-Basrî, doğru olanın şöyle demek olduğunu belirtir: Bu iki haberi, iki ayrı mecliste ortaya çıkmış olduğu şeklinde yorumlamak gerekir. Çünkü bu haberler tek bir mecliste meydana gelmiş olsalardı, tek bir lafız üzere olurlardı. Lafızları tek olduğunda da râvilerin adalet ve zabt sıfatlarının tezahürü olarak rivayetleri çelişmezdi.

Râvinin daha önceden veya sonradan rivayet etmediği bir ziyâdeyi rivayet etmesi durumuna gelince eğer râvi rivayetlerini iki ayrı meclise dayandırıyor, ziyâde kabul edilir. Aynı şekilde râvinin rivayetleri iki ayrı meclise dayandırıdığı bilinmiyorsa, rivayetlerin iki ayrı mecliste olduğu şeklinde yorumlanır ve ziyâde kabul edilir. Râvinin rivayetlerini iki ayrı meclise dayandırmadığını biliyorsak ve bu haberi birçok kez ziyâdesiz bir kere de ziyâdeli olarak rivayet etmişse, râvi büyük olasılıkla ziyâdeyi ispat etme konusunda yanılmıştır. Çünkü insanın bir kere yanılması, defalarca yanılmasından daha muhtemel ve daha sık olan bir şeydir. Râvi “Ben bu ziyâdeyi unutmuştum, şimdi hatırladım.” derse, ziyâde kabul edilir. Aynı şekilde

⁷⁸² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 131.

râvinin, kitabının (yazısının) bir yerinde ziyâdeyi rivayet etmesi bir yerinde terk etmesi durumunda, ziyâde kelamın irabını değiştiriyorsa, bu iki rivayet birbiriyle çelişmiş olur. Eğer bu ziyâde lafzı değiştirmiyorsa, iki rivayetin çelişkili olması muhtemeldir. Çünkü râvi her halükârda yanlış bir vehimde bulunmuş olur. Şöyle ki ya aslı olmayan bir ziyâdeyi eklemiştir ya da aslı olan bir şeyi unutmuştur. el-Basrî'ye göre “Râvinin zabt sıfatı; hadisi duyduğu anda aslı olmayan bir ziyâde katarak vehmetmiş olmasını ve ziyâdeyi unutup, bazı hallerde rivayet etmeyip bazı hallerde ziyâdeyi zikretmesini engeller.” demek, “Zabt sıfatı, râvinin ziyadeyi unutmasını engeller.” demekten daha evlâ değildir.⁷⁸³

el-Basrî'ye göre en evlâ olan (Burada el-Basrî'nin şu ifadesine rastlanmaktadır: “Ben; zabt sahibi râvinin duymadığı şeyi rivayet etmesi konusunda onun, duyduğu zannına kapılarak vehmettiğini zannediyorum) şöyle denmesidir: En muhtemel olan, râvinin ziyâdeyi rivayet etmemesi durumunda onu unutmuş olmasıdır. Çünkü zabıt kişinin duyduğu şeyi uzun sürede unutması, hali hazırda mevcut olan şeyi duymamış olmasından daha muhtemel ve sık meydana gelen bir şeydir. Dolayısıyla ziyâde kabul edilir.⁷⁸⁴

Râvi; basite almak, çekincesizlik ve ezber zayıflığı sebebiyle bazen ziyâdeli bazen ziyâdesiz olarak hadisi rivayet ediyorsa bu râvinin adalet vasfı düşer ve hadisi kabul edilmez.

el-Basrî, haberde yalnızca tekit anlamı ifade eden bir lafız bulunduğunda, bu lafzın kaldırılmasının câiz olmadığını da söyler. Çünkü Hz. Peygamber'in onu zikretmesinin bir

⁷⁸³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 132.

⁷⁸⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 132.

faydası vardır.⁷⁸⁵

C. Râvinin Hâlleri Bâbı

el-Basrî bu bölümde râvilerinin durumunu, hangi hallerde onlara itibar edilip edilmeyeceğini tartışır. Bu çerçevede râvinin adaleti, zabtı, râvide aranan şartları ve râvinin durumu ile alakalı birçok hususu açıklamaktadır. Kendinden önceki selefinin özellikle hocası Kâdı Abdülcabbar'ın bu konudaki metodunu ve görüşünü ortaya koymaya çalışır. Bununla birlikte kendi delillerini açıklar ve görüşünü belirtir.

el-Basrî konuya giriş yaparken, râvi adil olmadığında haberin reddedilmesi gerekiyorsa “عدل” ve “عدالة” kelimelerinin anlamlarını, daha sonra haberlerde adaletin şart koşulmasının delilini açıklamak gerektiğini ifade etmektedir.

Adl ve adalet kelimeleri lügâtta; mastardır ve ‘جور’ (zulüm) kelimesinin zıt anlamlısıdır. Adl; başkasına, kendisi için gerekli olan ve hak ettiği fiili izâfe etmektir. Bu sebeple العقاب (ceza), cezalandırılan kişinin cezayı hak etmesi durumunda söz konusu ceza, ‘عدل’ diye vasıflandırılmıştır. Aynı şekilde cezanın üzerine ekleme yapmayı terk etmek te “adl” diye vasıflandırılmıştır. Mükâfat, (الثواب) mükâfatlandırılan kişinin mükâfatı hak etmesi durumu da “عدل” diye vasıflandırılmıştır. “Bir kişinin üzerinde başkasının hakkı yoksa fakat kendisinin bir başkası üzerinde elde edemediği bir hakkı varsa, bu kişinin adaletsiz (غير عدل) diye vasıflandırılması gerekir.” söylemine karşı el-Basrî şu cevabı verir: Bu câiz değildir. Çünkü bizim “adaletsiz” sözümüz, zalim olan kişi için kullanılır. Muhalifin bu sözü zikrettiği kişi için kullanması, onun zalim olduğunu düşündürür.⁷⁸⁶

⁷⁸⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 132.

⁷⁸⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 133.

Kâdî Abdülcebâr adaletin; fâilin, bir başkasının menfaati veya zararı miktarınca ona uygulamış -yapmış- olduğu güzel bir fiil olduğunu söylemiştir. Buna göre iyilik ile başlamak adalettir. O, bu sebeple Allah'ın dünyada yaratmayı başlatmak hususunda adil olduğunun söylendiğini ifade eder. Adalet fiilini çok işleyen kişi için “adl” kelimesinin kullanılması örf haline gelmiştir. Bu sebeple Allahu Teâlâ “adl” ile vasıflanır. Aynı şekilde şahitliğinin kabulüne ehil olan kişiler için de adl (adil) kelimesinin kullanılması örf haline gelmiştir. Hürriyet ve başka şeyler de bu kapsama dâhildir. Hz. Peygamber'den aktardığı kabul edilen kişiler hakkında da yine bu kelimenin kullanılması örfte mevcuttur.

el-Basrî genel anlamda adalet kelimesinin kavramsal çerçevesini çizdikten sonra râvinin adaletinin ne olduğu hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Adil olan kişi; (adl) büyük günahlardan, yalandan ve kişiliğini zedeleyecek mübahlar ve suçlardan kaçınan kimsedir. el-Basrî'nin ifadesiyle, haber rivayet eden kişide bunların dikkate alınması konusunda ihtilaf yoktur. Çünkü kişide bu özelliklerin bulunmaması, sözüne duyulan güveni yaralar. Zira yalana kalkışan bir kişinin, haber verdiği her şeyde, yalancı olmadığından emin olamayız.⁷⁸⁷

el-Basrî, haberlerde “adl” kelimesi ile ne kastedildiğini ifade ettikten sonra bunun zıddı olan “fısk” kelimesi hakkında bilgi vermiştir. Fâsıklık olduğuna inanarak fısk kalkışan kişinin, hadisinde yalana kalkışmayacağından emin olamayız. Kusurlarını üstlense bile, cimrilik ve yol üzerinde yemek yemek gibi kişiliğini düşürecek şeylere kalkışan kişinin, yalan söylemeyeceğinden emin olamayız. Yine el-Basrî'nin ifadesine göre, hadis karşılığında ücret almak üzere anlaşma yapmak, saygınlığın yok olması konusunda, yol üzerinde yemek yemekten daha ciddi bir şeydir. Bu, nafil namaz karşılığında ücret şart koşturmak gibidir.

el-Basrî, öncelikle seleflerinin fısk konusundaki fikirlerini ortaya koymaya çalışmış, Ebu Ali el-Cubbâi ve Ebu Haşim el-Cubbâi'nin itikattaki fâsıklığın hadisin kabulüne engel

⁷⁸⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 133.

olacağı görüşlerini ifade etmiştir. Onlara göre fasık, fiilleri hususunda mahcup -huzursuz- ise bu fisk hadisin kabulüne engeldir. Çünkü uzuvların fiilerindeki fâsıklık; uzuvların fiilerinden olduğu için değil, fâsıklık olduğu için hadisin kabulüne manidir. Zira uzuvların mübah olan fiilleri, hadisin kabulüne engel değildir. Bu illet, fisk olmaları durumunda itikat konularında da mevcuttur.

el-Basrî burada görüşüne yer verdiği âlimlere şu şekilde cevap vermiştir: Azaların fiillerindeki fâsıklık, hadisin kabulüne engeldir. Çünkü fâsıklığı yapan kişi, onun fisk olduğunu bilerek yapmıştır. Bu da o kişinin sıdkına dair zannı yaralar ve yalanın yasak olduğu bilinse bile, bu kişinin yalana kalkışmayacağından emin olunamaz. Ancak fiilleri hususunda huzursuz -rahatsız- olduğu halde fâsıklık olduğuna sanarak bir şeye inanması, bununla beraber bu inancın kişiye şüpheli, karmaşık gelmesi durumu böyle değildir.

Muhالیflerin “Kişi fisk olduğunu bilerek fâsıklık yapsa, hadisi kabul edilmez, değil mi? O halde fiskına bir başka hata eklediği zaman hadisi nasıl kabul edilebilir? Bu hata, bu fiskın fâsıklık olmadığına inanmasıdır.” şeklindeki itirazına el-Basrî şöyle cevap verir: Kişi; fiskın fisk olduğuna inanmadığı zaman bu, kişinin yalandan sakınması ve uzak durması şeklindeki tavrını yaralamaz. Fakat fisk olduğuna inanması halinde aynı şey geçerli değildir.⁷⁸⁸

el-Basrî, fukahânın çoğunluğuna göre itikat mevzûlarındaki fâsıklığın, hadisin kabulünü engellemediğini belirtmektedir. Çünkü fâsıklığa kalkışan kişiler; ayrılığa düştükten sonra birbirlerinin hadislerini kabul etmişlerdir. Aynı şekilde tâbiîn de selefleri olan bu iki fırkanın rivayetlerini kabul etmişir. Zira yolu bu olan (fisk işleyen) kişinin sıdkına dair zan, sakınan bir kimse olması durumunda güçlenir.

⁷⁸⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 134.

Yahudilik ve Hristiyanlık gibi kişiyi İslâm'dan ve ehli kıbleden çıkaran küfre gelince bu, haberin kabulüne manidir. Çünkü bu hususta icmâ vardır. Zira İslâm'dan çıkan bir kişinin inancı, kişiyi İslâm'ı tahrif etmeye sevk eder. Aynı zamanda bu kişinin sıdkına dair zannın güçlenmesi durumu da yoktur. Te'vil ile küfre gelince Kâdî Abdülcebbâr; ümmetin kâfirin haberini kabulü men etmek üzere icmâ etmesi sebebiyle bunun, hadisin kabulüne mâni olduğunu söylemiştir. O, fukahânın, bize göre kâfir olan kişilerin haberlerini kabul ettiğini çünkü onların, bu kişilerin kâfir olduğuna inanmadıklarını ifade etmiştir.

el-Basrî'ye göre en evlâ olan, ehli kıbleden çıkmaması ve mahcup -huzursuz- (متحرجا) bir kişi olması halinde, fâsıklık yapan veya te'vil ile kâfir olan kişinin haberinin kabul edilmesidir. Çünkü bu kişinin sıdkına dair zan, ortadan kalkmış değildir. el-Basrî burada hocasının görüşüne itiraz etmiş ve onun, “Mutlak olarak kâfirin haberinin kabulünün reddine dair icmâ vardır.” şeklindeki iddiasının doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü Hasan, Katâde ve Amr gibi birçok hadis âlimi, onların küfrünü ve mezheplerini bilmelerine rağmen haberlerini kabul etmişlerdir. Bu görüşe karşılık el-Basrî, küfrü açık olmasına rağmen, mezhebine tabi olmakta inat edenlerin Hâricilerin fiillerindeki fâsıklıktan dolayı hadislerinin kabul edilmediği gibi, bunların da hadisi kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir. Kendi fırkasına bir dayanak bulmak için yalanı din edinenin doğruluğu düşünülemez. Hadis konusundaki ciddiyetsizliğe gelince de aynı şekilde bu kişilerin de rivayetleri de kabul edilmez.

Haberi nakleden râvinin güvenilirliği de onda bulunması gereken bazı sıfatlara dayanmaktadır. Bilgi değeri ve güvenilirlik açısından hadisi/haberi rivâyet eden râvilerde bulunması gereken vasıflardan biri de zabt sıfatıdır. el Basrî'ye göre, râvinin duyduğu şeyi zabt etmemesi (ezberleyememesi) ve duyduğu şeyler hakkında yanılığa düşmesi hususunda üç durum söz konusudur:

1. Râvinin yanlışlığının ve zaptının bozulmasının -noksanlığının- daha fazla olması. Bu durum, râvinin naklettiği hadis zarar verir. Böyle durumda bu kişilerin haberlerine güvenilmez. Ancak râvinin zabtı naklettiği şeye dâhil olmayan bir husus ise nakline bir leke getirmez. el-Basrî, akılda esas olan duyduğunu zapt etmesi ve pek azını hariç diğerlerinde yanlışlamaktır görüşünü doğru bulmamaktadır. Çünkü akıl sahibi kişiler, zapt konusunda birbirlerinden farklıdır. ⁷⁸⁹ Aynı şekilde bir kimsenin kendisini ve ezberini zapt etmede töhmet altında değilse, bu kimsenin hadis rivâyet etmesi gerekir denilmesini de doğru bulmaz. Çünkü zabıt olmayan kişi zapt etmiş olduğunu zanneder, yanlış kişi de yanlış olmadığını zanneder ve zannına göre rivayet eder. ⁷⁹⁰

2. Râvinin zabtının ve noksanlığının eşit olması durumunda da kişinin rivayet ettiği şeyin sıhhati am olarak tesbit edilemez. Çünkü iki durum eşittir. Dolayısıyla hadisi kabul edilmez. “Sahâbe, Ebû Hureyre’nin çok rivayette bulunmasını eleştirmiş ve (buna rağmen) sonrasında onun haberlerini kabul etmiştir değil mi?” şeklindeki bir soruya el-Basrî şu cevabı verir: Sahâbe, Ebû Hureyre’yi zabtının az olması sebebiyle eleştirmemiştir. Bunun sebebi, çoklukta yanlışlığın ve noksanlığın arız olmasıdır. Bu sebeple, Ebû Hureyre haberlerinin kabulüne ehil olsa bile, onu eleştirerek tedbirli davranmışlardır. Kâdî Abdülcebbar *Şerh* kitabında şunu zikretmiştir: Râvinin gafleti ve hatırlaması eşit olduğu zaman, haberi kabul edilir. Çünkü haber, emâredir ve haberde asıl olan, sıhhattır. Bir kişinin haberin, şartlarını taşıması durumunda emâre olacağını söylemesi üzerine el-Basrî, râvinin hatırlaması, yanlışlığından ağır basmadığı sürece, haberin şartları tamamlanmış olmaz cevabını verir. ⁷⁹¹

⁷⁸⁹ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 135.

⁷⁹⁰ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 135.

⁷⁹¹ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 136.

el-Basrî'nin bu eserinde dikkatimizi çeken bir husus onun, bazen yukarıdaki gibi “Bir kişi şunu söylebilir.” şeklindeki ifadeyle beraber birtakım görüşlere yer vermesi fakat bunlar hakkında kendi yorumunu veya cevabını zikretmemesidir. Bunun sebebi, söz konusu görüşlerin ona, bir itiraz getirecek miktarda aykırı gelmemesi yahut bazı yerlerde zaten temelinde ihtilaf halinde olduğu bir meselenin tafsilatına dair cevaplar vermek istemeyişi olabilir. Zira o, kitap içerisindeki birçok konuya dair itirazlara detaylı cevaplar vermiş ve kendi görüşünü savunmuştur. Öte yandan zikredilen bu sebepler yalnızca tahminden ibarettir. el-Basrî'nin bu usulü izlemesinde birçok farklı etkenin var olması muhtemeldir.

3. Râvide zabtın kalitesi ve hatırlama daha çok ise onun rivayetinin sıhhatine dair zan kuvvetlenmiş olur. Dolayısıyla yanlışlığının bilinmediği durumlarda haberi kabul edilir.

D. Âhâd Haberin Sıhhatini Etkileyen Bazı Durumlar

1. İcmâ

el-Basrî, konuya başlarken icmâ hususunda ele alacağı başlıkları zikretmiş ve daha sonra icmânın hücciyeti mevzûsuna giriş yapmıştır. el-Basrî, birtakım âyetlerin icmâyâ delâlet ettiğini düşünmektedir. Öncelikle söz konusu âyetleri zikretmiş ve bu hususta kendisine yöneltilebilecek itirazlara tek tek karşılık vermiştir.

el-Basrî'nin ifadesiyle, ümmetten her asrın ehlinin icmâsı doğru ve hüccettir. İbrahim Nazzâm icmânın hüccet olmadığını söylemektedir. İmâmiye mezhebi, icmânın doğru olduğunu ifade etmiştir. Zira icmâyı yapan kişilerin arasında imâm da bulunmaktadır ve zaten imâm, tek başına bir hüccettir.

el-Basrî'nin bu konuda sunmuş olduğu bir delil “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.” âyet-i kerimesidir. Her şeyin orta olanı; en iyisi, en hayırlısıdır. Hikmet sahibi olan Allah; onlardan her birinin, şahitlik

yaptıkları şey hususunda büyük günaha (*kebîre*) kalkıştıklarını bildiği halde şahitlik yapmaları için bir kavmin hayırlı olduğunu haber vermez. Bilakis Allah'ın, şahitlik yaptıkları şey hususunda büyük ya da küçük bir çirkinliğe (*kabih*) kalkıştıklarını bilmesi halinde, haklarında böyle bir haber vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu kişilerin dinden olduğuna dair şahitlik yaptıkları şeyler doğrudur.⁷⁹² İcmâ bağlamında zikredilen itirazların ise ilki şudur:

“Bu âyette kastedilen şey; bu ümmetin, geçmiş ümmetlerin peygamberlerinin kendi kavimlerine risâleti tebliğ ettiklerine dair şahitlik yapmalarıdır. Bu da şahitlik yapan kişilerin dünya zarfında değil de şahitlik yaptıkları şey esnasında (ahirette) adil olmalarını gerektirir.” el-Basrî'ye göre bu yanlıştır. Zira eğer âyetten kastedilen şey bu olsaydı, Allah Teâlâ “Sizi orta bir ümmet kılacağız.” derdi. Bu ümmet, peygamberlerin önceki ümmetlere tebliğde bulunduklarına dair neden şahitlik yapsın? Geçmiş ümmetler zaten buna şahittirler. Onların bu konudaki bilgisi, bu ümmetin bilgisinden daha güçlüdür. Bu sebeple, bilgi konusunda daha zayıf olan kişilerin peygamberlere şahitlik yapmalarının istenmesi mümkün değildir. Öte yandan ahirette bütün ümmetler adildir. Zira o zamanda, hiç kimse çirkin bir fiil (*kabih*) işlemeyecektir. Dolayısıyla âyette kastedilen şey, ahirette yapılacak olan şahitlik olsaydı, bu ümmetin adalet ile tahsis edilmesinin bir manası olmazdı.

İkinci olarak, el-Basrî muhaliflerin, Allah Teâlâ'nın ‘şahitlik yapsınlar’ sözünde umûmi bir lafız olmadığını ve bu durumun tüm şahitlik çeşitlerini kapsamadığını hatırlatır. Onların ‘Peygamberin onlara ibâdetleri vâcib kıldığı hususunda, kendilerinden sonrakilere şahitlik yapsınlar şeklindeki kasıtlı sorularına el-Basrî, âyetteki kastın böyle bile olsa bu, onların adalet ile vasıflanmasını ve onların büyük günaha kalkışan kişiler olmaktan alıkoymayacağı

⁷⁹² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 4.

yönündeki düşüncesini etkilemeyeceği cevabıyla karşılık vermiştir.⁷⁹³ Bununla beraber, âyette tevâtür yolu ile haber vermeleri kastedilseydi, bu maksat sebebiyle onların adil kılınmasının bir manası olmazdı. Çünkü adil olmasalar dahi bu kişilerin hepsinin naklettiği bir haber ile ilim gerçekleşmektedir.

Eğer âyetteki maksat; bize âhâd yol üzere haber versinler diye adil kılınmaları olsaydı, bu zaten söz konusu kişilerin her birinde mevcut olan bir özellik değildir. Zira ümmetin her bir ferdi, tek kalması halinde adil değildir. el-Basrî, muhalif kişinin “Burada kastedilen, onların hepsinin adil olması mıdır?” sorusuna şu cevabı vermiştir: Allah Teâlâ’nın “sizi kıldık” sözünün zâhirînden anlaşılan, hitâba muhatap olan kişilerdir ki onlar çağın insanlarıdır.

Dolayısıyla onların hepsinin bu halde (icmâ halinde) ve icmâ ettikleri, benimsedikleri şey hususunda adil olmaları gerekir. Söz konusu kişilerin çoğunun büyük günaha düşmeyeceği sabit olduğunda, icmânın hücciyeti tahakkuk etmiş olur. Zira ümmetin çoğu büyük günaha (*kebîre*) asla düşmüyorsa ümmetin tamamının ittifak etmesi halinde, ittifak ettikleri şeyin kebir olmadığından emin olmuş oluruz. Çünkü onlar bu hitâbın kapsamı dâhilindedirler.

Bu âyetin icmâyâ delil oluşu hususunda zikredilen bir başka itiraz da şudur: “Burada kastedilen, haber bakımından şahitlik yapmaları için onların çoğunun hakikatte değil de zâhirde adil kişiler kılınmış olmalarıdır.”⁷⁹⁴ el-Basrî, “Sizi orta bir ümmet kıldık.” sözünün zâhirînin, onların hakiki olarak bu hal üzere bulunduklarını ifade ettiğini söylemiştir. Çünkü haber, haber verilenin (*muhber*) kapsadığı, içerdiği şey üzere olmasını gerektirir. Kişilerin beyaz ya da siyâhî olduklarının haber verilmesi gibi.

⁷⁹³ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 4.

⁷⁹⁴ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 5.

Âyetteki hitabın kimlere yöneltildiği konusunda muhalifler şöyle bir söylem geliştirebilir: “Eğer âyette geçen ümmetten maksat, ‘kıyamete kadar Hz. Peygamber’i tasdik eden her kişi ise, bu durumda icmânın hüccet oluşu sabit olmaz. Eğer maksat, ‘bu âyet indiği zaman orada bulunan kişiler’ ise, bir konu hakkında icmâyâ sarılmaları doğru olmaz. Ancak, âyet indiği zaman orada hazır olan herkesin bu sözü söylemiş olduğunu bilmeleri durumu müstesna.”

el-Basrî bu iki ihtimali de reddetmiştir. Birincisi doğru değildir. Zira kıyamete kadar Peygamberi tasdik eden herkesin, ibâdetlerin kendilerinden başkalarına gerekli olduğu hususunda şahitlik yapmaları mümkün değildir. Çünkü bu halden sonra (kıyamet) onlardan başka mükellef olacak kimse yoktur. İkincisi de aynı şekilde mümkün değildir. Zira bunu bilmemize imkân yoktur. Allah onlara şahitlik yapmalarını emretmiştir. Bu da bize, kabulün vâcip olmasını gerektirir. Onlardan geleni kabul etmemizin vâcip oluşunu, bilmemizin mümkün olmadığı bir şeye bağlamamız câiz değildir. Öte yandan bize yapılan şahitlik ancak bizim dünyaya gelmemizden ve Hz. Peygamber’in de vefatından sonra meydana gelebilir. Bu da ümmetten kastedilenin, Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahâbe asrı olmasını gerektirir.⁷⁹⁵

İcmânın hüccet olduğuna dair delil getirilen bir başka âyet ise, “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten nehyedersiniz.” âyet-i kerimesidir. Bu âyet, onların her kötülükten (münker) nehyettiklerine delildir. Çünkü “el münker” kelimesindeki cins lâmı, cinsin tamamını kapsar. Kötü (münker) bir görüş üzere icmâ etselerdi, onu nehyetmezler aksine onu emrederlerdi.

Bu âyet hususunda “En hayırlı ümmet oldunuz.” sözü, onların hayırlı ümmet olmalarının önceki zamana ait olmasını gerektirir. Âyette onların bu hali sürdürdüklerine dair bir delil yoktur.” itirazına El-Basrî’nin cevabı şudur: Buradaki (كان) zaman anlamı ifade edebilir.

⁷⁹⁵ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 5.

Aynı zamanda (خير) kelimesi nasb şeklinde harekelenmiş olsa bile, كان ziyâde olabilir. Nitekim Meryem Sûresi 29. âyet buna örnektir. Söz konusu ifadenin “وجدتم” (var oldunuz) manasında tam fiil olması, “خير” kelimesinin de hâl olarak nasb ile harekelenmiş olması ihtimaller arasındadır.⁷⁹⁶

el-Basrî'ye göre bu ihtimallerden hangisi sabit olursa olsun, onun söylemine zarar veremez. Zira Allahu Teâlâ'nın “خير امة” sözü, önceki zamanda bu hâl üzere olduklarını ifade ediyor olsa bile “تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر” ifadesi, onların herhâlde ve tüm kötülüklerden nehyetmede bu sıfat üzere olmalarını gerektirir. Çünkü onlar birtakım hallerde bazı kötülüklerden nehyeden, bazı iyilikleri emreden ve birtakım hallerde de bunları yapmayan kişiler olsalardı “insanlar için çıkarılan en hayırlı ümmet” olmazlardı. Şöyle ki geçmiş ümmetler de birçok kötülükten nehyetmiş, birçok iyiliği emretmişlerdir. Fakat bunu bazen yapmış, bazen yapmamışlardır. Onlar; tevhidi emredip küfürden nehyetmiş, peygamberlerinin nübüvvetinin kabulünü emredip onları yalanlamaktan nehyetmemişler midir? Dolayısıyla bu âyetin, tüm zamanları kapsayan umuma yorulması gerekir.

el-Basrî, icmâ konusunda “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!” mealindeki Nisâ Sûresi 115. âyet ile de istidlâl edilebileceğini ifade etmiştir.

Allahu Teâlâ bu âyette; tehdit (*va 'id*) konusunda, Resûl'e karşı çıkmak ile müminlerin yolundan başkasına tâbi olmayı birlikte zikretmiştir. Müminlerin yolundan başkasını takip etmek mübah olsaydı, Allahu Teâlâ yasak ve mübah olan bir şeyi tehdit konusunda bir arada

⁷⁹⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 5.

zikretmezdi. Nitekim Hâkim olan Allah'ın, kuluna “Zina edersen ve su içersen seni cezalandırırım.” demesi mümkün değildir.

Mü'minlerin yolundan başkasına tâbi olmak çirkin (*kabih*) olduğuna göre, bundan sakınmak vâciptir. Bundan sakınmak da ancak mü'minlerin yoluna tâbi olmak ile mümkündür. Çünkü onların ya da başkalarının yoluna tabi olmak arasında bir orta yol yoktur.

Bu hususta şöyle bir itiraza yer verilmiştir; “Allah Teâlâ tehdit konusunda, Resûle karşı çıkmak ile mü'minlerin yolundan başkasına tabi olmayı cemetmiştir. Çünkü onların yolundan başkasına tabi olmak, Resûle karşı çıkma şartıyla kötüdür (*kabih*). Resûle karşı çıkma yoksa çirkin değildir.”

el-Basrî'nin bu itiraza cevabı şudur: Bu, Resûle karşı çıkan kişiye, karşı çıkmasına rağmen mü'minlerin yoluna tâbi olmasının vâcip olmasını gerektirir. Resûle karşı gelmek, sadece bir günah (*ma'siyet*) değildir. O, Resûlü ret ve onunla inatlaşma şeklindeki bir günahtır. Zira Resûlü tasdik edip bazı günahları işleyen kişiye “Resûle karşı çıkan” denmez.

el-Basrî'nin ifadesiyle Hz. Peygamber'i yalanlayan ve onu reddeden kişinin icmânın sıhhatini bilmesi gerçekleşmiş olamaz (sahîh olmaz).⁷⁹⁷ Çünkü o, bunu işitme (haber) yoluyla bilebilir. İcmânın sıhhatini bilmeyene, (icmâya) tâbi olmanın emredilmesi doğru değildir.

Bu âyet bağlamında kitapta zikredilen itirazlardan biri de şu şekildedir: Allah Teâlâ mü'minlerin yolundan başkasına tabi olan kişiye tehdidin ulaşması konusunda, doğru yolun ortaya çıkmasını şart koşturmuştur. Hidâyet kelimesindeki “*lâm*” cins içindir. Dolayısıyla hidâyetin tümünü içine almayı gerektirir. Bu sebeple âyetin manası, “Kendisi için hidâyetin

⁷⁹⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 7.

tamamı ortaya çıkan ve müminlerin yolundan başkasına tâbi olan kişiye tehdit ulaşır.”
şeklindedir.

İcmâ ettikleri her şey, hidâyet kapsamındadır. Dolayısıyla bunun, ümmetin sözünden başka bir delil ile daha önceden beyan edilmiş olması gerekir ki daha sonra ona tâbi olsunlar. Nitekim insan bir başkasına, “Falanca kişinin doğruluğu senin için ortaya çıktığında ona tâbi ol.” dediği zaman, falancanın doğruluğunun, o kişinin sözünden başka bir şey ile ortaya çıkması gerekir.

el-Basrî bu itiraza şu cevabın verileceğini söyler: Hidâyetin ortaya çıkması, zikredilen tehdidin sadece Resûle karşı gelme sebebiyle ulaşması konusunda şarttır. Mü'minlerin yolundan başkasına tâbi olma hususunda değil. Çünkü insan ancak, kendisi için hak ortaya çıktığında ve onu bildiğinde, inatçı, karşı çıkan olabilir. Bu şart, sadece karşı çıkma meselesiyle sınırlıdır.

el-Basrî'ye göre muhalif kişinin bu sorusuna verilebilecek bir başka cevap da şudur: Resûle karşı gelmenin sübûtu ve tehdidin ulaşmasında ortaya çıkması şart olan hidâyet; tevhit, adalet ve Resûlü tasdik etmektir. Fer'î meseleler anlamındaki hidâyet değildir. Nitekim tevhibi, adaleti bilen ve Peygamberi tasdik eden kişi, nübüvvet konusunda yoldan sapsa ve onu reddetse, fer'î hükümleri bilmes bile “Resûle karşı çıkan” bir kimse olur. İnkâr etmesi durumunda, fer'î hükümleri ve bundan başka tevhit, adalet, nübüvvet haricindeki meseleleri bilmesi, karşı çıkma ve bu sebeple tehdidin ulaşması konusunda şart olmaz. Aynı şekilde müminlerin yolundan başkasına tâbi olan kişiye tehdidin ulaşması konusunda da bu bilgi şart değildir. Zira her iki duruma taalluk eden tehdit, tektir.⁷⁹⁸

⁷⁹⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 8.

Bir başka delil olarak, Hz. Peygamber'in "لا تجتمع امتي علي خطأ" sözü, ümmetin icmâsından tüm hataları uzaklaştırmıştır (nefiy). Çünkü bu, her şeyi kapsayan bir nekra ismi nefyetmektir. Ümmetin üzerinde ittifak ettiği şeylerden biri de ittifak ettikleri şeye muhalefet etmenin câiz olmadığıdır. Dolayısıyla icmâ edilen şeyin hatalı değil, doğru olması gerekir. el-Basrî'ye göre öncelikle söz konusu haberin tespitiyle meşgul olup daha sonra metni hakkında konuşmak gerekir. Âlimler bu haberin tespiti hususunda birtakım yöntemler izlemiştir:

Bu haber âhâd yollar ile nakledilmiş olsa bile, manası mütevâtirdir. Hz. Peygamber'in bu bağlamdaki sözlerinden bazıları şunlardır:

- a) "Ümmetim sapıklık (dalâlet) üzere birleşmez."
- b) "Allah'ın kudret eli, cemaat ile beraberdir."
- c) "Şeytan bir kişiyle beraberdir, iki kişiden uzaktır."
- d) "Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir."
- e) "Cemaatten bir karış kadar ayrılan kimse İslâm'ın boyunduruğunu boynundan çıkarmış olur."

Bu haberler, Hâtem et-Tâî'nin cömertliğinin tafsilatını içeren âhâd haberler gibidir. Söz konusu âhâd haberlerin ortak noktası, Hatem'in cömertliğidir ki bu da mütevâtirdir.⁷⁹⁹

Bir kişi şunu diyebilir: "Bu haberler beş ya da altı kişiye ulaşmıştır. 5-6 kişi bir haber rivayet ettiğinde o haberin 'malûm' olması gerekmez. Eğer bu tür haberlerin bazısının sahîh olması zorunlu ise, Hz. Peygamber'in 'Şeytan bir kişiyle beraberdir, iki kişiden uzaktır.' sözünün sahîh olmasının önünde bir engel bulunmaz. Bu durum, üzerinde icmâ edilen şeylerin

⁷⁹⁹ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 16.

genelinin sahîh olduğuna delildir. Bu, yöntem bakımından Hâtem'in cömertliği hakkındaki haberlerle aynı değildir. Zira bir kişinin Hâtem'in cömertliğini yalanlaması mümkün değildir. Fakat söz konusu haberlere muhalefet etmesi mümkündür.”

Âlimlerin “Ümmetim hata üzere birleşmez.” hadisi şerîfi hakkındaki değerlendirmelerinden bahsetmeye devam edelim:

Tâbiînin hepsi icmânın sıhhatine inandılar. Onları bu görüşe iten şey yalnızca söz konusu haberdi. Biz onların, bu haber sebebiyle böyle bir itikada sahip olduklarını bilmekteyiz.

Bizim ümmetimizdeki âdet, yalnızca kendisiyle hüccet kâim olduğunda haberin gereği (*mûceb*) üzerine icmâ edilmesidir. Nitekim âhâd yol ile nakledilip kendisiyle hüccet gerçekleşmeyen haberlerin gereği konusunda ittifak edilmemiştir. Çünkü onların (ümmetin, tâbiînin) haberin gereğine dair hükümleri, râvinin hali hakkındaki ictihada bağlıdır.

Bir kişi şöyle diyebilir: Benim, tâbiînin hepsinin icmânın hüccet olduğuna inandıklarına dair bir bilğim yok. İçinde bulunduğumuz asra dair de böyle bir bilğim yok. Özellikle de tâbiînin bazısının, karısına “انت حرام” diyen bir kişinin bu sözünün bir şey ifade etmediğini söylediği rivayet edilmişken durum böyledir. Bu, sahâbenin verdiği fetvaya aykırıdır. Eğer onların bu konuda icmâ ettikleri sabit olsaydı, icmânın sıhhatine haberden dolayı değil, sadece âyetler sebebiyle inanmış olduklarından emin olmazdık. Onların söz konusu haber sebebiyle icmânın sıhhatine inandıklarını bilseydik, yine onun sahîh olduğunu bilemezdik. Zira karşı taraf; “Kendisiyle hüccet kâim olmayan bir haberden dolayı icmânın sıhhatine inanmaları câiz değildir. Çünkü bu bir hatadır ve ümmet hata üzere birleşmez.” derse, icmânın sıhhatini kabul etmiş ve delili bunun üzerine bina etmiş olur.

Karşı taraf iddiasını; haber-i vâhide dair hükmün râvinin hali hakkındaki ictihada bağlı olması ve bunun da ümmetin hepsinin haberin gereği konusunda ittifak etmelerine engel olacağı

gerekçesiyle zorunlu görüyorsa onlara; “Kıyas ve ictihat yolu ile bir hükümde icmâ etmeleri mümkün değil midir?” diye sorulur. Bunun, benzetme (bağdaştırma) yaparak akıl yolu ile de mümkün olduğu söylenir.

Karşı taraf iddiasını; ümmetin haberleri inceleyip (استقراء) içlerinden, kendisiyle hüccet kâim olanları bulup üzerinde icmâ ettikleri, hüccet kâim olmayan haberlerde icmâ etmedikleri ve nitekim fıkıhta âhâd haberlerin gereği konusunda ittifak etmedikleri gerekçesiyle zorunlu görüyorsa onlara şöyle denir: “Neden kendisiyle hüccet kâim olmayan haberler hakkında ümmetin âdetinin devamlı bu şekilde olduğunu iddia ettiniz? Söz konusu haberin, kendisiyle hüccet kâim olmayan bir haber olduğunu ve ümmetin bu haberin gereği konusunda icmâ ettiğini neden inkâr ettiniz?”⁸⁰⁰ Nitekim sahâbe Haml bin Mâlik’in haberinden dolayı görüşlerini terk etmişlerdir. Aynı şekilde Mecûsiler konusunda Abdurrahman bin Avf’ın haberini benimsemişlerdir. Yine bir haber-i vâhid sebebiyle, bir kadının halasıyla aynı nikâh altında toplanamayacağına dair ittifak etmişlerdir. Karşı taraf, haberle hüccet kâim olduğu için ümmetin bu konuda icmâ ettiğini söylerse, onlardan bunu ispat etmelerini isteriz ki yapmış oldukları istidlâl doğru olsun. Ümmet bu haberlerle hüccet kâim olduğu için icmâ hakkında ittifak etmiş olsa bile, zannî haberlerin kabulü hususunda bununla istidlâl etmeleri doğru olmaz.

Karşı taraf, “Ümmet âhâd haberlerin bir kısmının gereği konusunda icmâ etmemiş değil midir?” diye sorarsa, cevabımız şudur: Biz haber-i vâhidin gereği konusunda icmâ edilmesini ‘zorunlu’ görmüyoruz. Bizler bunu ve bunun aksini ‘mümkün’ görüyoruz. Dolayısıyla sizin söylediğiniz şey bizi ilzâm etmez.

Muhaliplerin itirazlarından biri de şudur: Güçlü dindarlık ve dine karşı tazimlerine rağmen tâbiînin, kesinlik ve yakîni gerektirmeyen bir şeye dayanarak şerîat konusunda bir şeyin

⁸⁰⁰ el-Basrî, *el-Mu’temed*, c. II, s. 17.

hüccet olduğunu kesin olarak söylemeleri mümkün değildir. Nitekim onların, bazılarının arzularına göre şeriatın neshinin câiz olması konusundaki haber-i vâhidi kabul etmeleri mümkün değildir.

Âlimlerin buna cevabı şudur: Tâbiînin buna (icmâya) bir şüphe sebebiyle inanmaları mümkündür. Hadis ashabının birçoğunun Allah hakkında, Allah için imkânsız olan şeylere, âhâd haberler sebebiyle, taklît ederek inandıkları gibi.

Tâbiînin, râvinin doğru olduğunu zannetmeleri fakat bunu kesin görmemeleri neticede icmânın hüccet olduğunu zannetmeleri ve icmâ ettikleri şeyin vâcip olduğuna inanmaları imkânsız değildir. Zira onlar râvinin sâdık olduğunu zannetmeleri halinde, ahkâm hususunda haber-i vâhidin kabulünün vâcip olduğuna inandıkları gibi bunun sıhhatine dair de bir zanda bulunmuşlardır.

Muhaliflerin; arzulara göre nesh konusunda tâbiînin itikadına dair zikrettikleri şeye gelince onların bu şekilde rivayet edilen bir haberi kabul etmeleri mümkündür. Ancak tâbiînin icmâsının hüccet olduğunun, bunun yanı sıra onların, insanların arzularına göre şeriatın değişmesini imkânsız gördüklerinin, reddettiklerinin bilinmesi durumu müstesna. İşte bu imkânsız görme “ret”, onların bu durumdaki bir haberin sıhhati konusunda icmâ etmelerine engel olmaktadır. Ümmetin hak üzere ittifak etmesi, arzulara göre şeriatın değişmesinin imkânsız görüldüğü gibi imkânsız görülen, reddedilen bir şey değildir. Aksine insanlar katında en muhtemel olan şey, büyük çoğunluk için hakkın gizli kalmayacağıdır. Onurlu insanlar ümmete tazim gösterirler. Netice olarak haber-i vâhid, ümmetten hatayı kaldırmıştır (*nefy*). Bu da insanlardaki bahsi geçen sabit düşünceye uygun düşmektedir. Arzulara göre şeriatın neshedilmesine dair bir haberin gelmesi, ümmetin ruhundaki yerleşik kanıya zıttır.⁸⁰¹

⁸⁰¹ el-Basrî, *el-Mu'tamed*, c. II, s. 18.

Bir kişinin icmâya müracaat etmenin zorunluluğu konusunda âhâd haberler ile istidlâl etmesi imkânsız değildir. Çünkü bize göre akıl, zararlardan sakınma açısından haber-i vâhidin kabulünün zorunlu olduğuna delalet eder. Dolayısıyla bir kişi Hz. Peygamber'den, ümmetinin hata üzere birleşmeyeceğini rivayet ettiği zaman, bizler ümmetin böyle olduğunu zannederiz. Aynı zamanda hükmettikleri şeylerle de amel etmemiz gerekir.

Nitekim bir yolcuya zâhirî (dış görünüşü) sıdk (doğruluk) olan bir kişi, güvendiği bazı kimselerin yolcunun, yolunda bulunan kişilere (رشد) müracaat etmesini emrettiklerini çünkü o yoldaki kişilerin hata yapmayacağını ya da sefer konusunda hatalarının az olacağını haber verse ve yolcunun râvinin doğruluğuna ve orada bulunan kişilere müracaat etmesi konusunda verdiği emirde isabet ettiğine dair zann-ı galibi varsa bu kişilere müracaat etmesi gerekir. Fakat bu haberler, orada toplanan kişilerin isabet edeceklerine dair bir kesinlik gerektirmez. Ancak ameller hakkında icmâ ile istidlâl edilebilir, ilimler hususunda değil.⁸⁰²

el-Basrî burada “Ümmetim hata üzere birleşmez.” şeklindeki haberin tespitiyle ilgili tartışmalara yer verdikten sonra bu haberin metni ile ilgili itirazlara ve cevaplara değinmiştir. Bunların bir kısmından burada bahsedeceğiz.

Söz konusu haberde ümmetten nefyedilen hatanın, yanılmak olduğu ve yanılmanın da hakka aykırı bir şey olmadığı iddia edilmiştir. Fakat el-Basrî bu iddiayı reddetmiş ve eklemiştir: Zira kalabalık bir cemaat yanılma (السهو) konusunda bir araya gelmez. Aynı, yemek noktasında bir araya gelmeyecekleri gibi. Bu haberde kast edilen şey, karşı tarafın iddia ettiği şey olsaydı hadiste bunun söz konusu edilmesinin bir anlamı olmazdı. el-Basrî'ye göre bu, Peygamberimizin “Ümmetim aynı yemek konusunda bir araya gelmez.” demesi gibidir. Öte yandan bütün ümmetlerde aynı durum söz konusudur. Yani onların da yanılğı üzere birleşmeleri

⁸⁰² el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 19.

mümkün değildir. Dolayısıyla kasıt bu olsaydı, bu ümmetten yanılmanın bertaraf edilmesi ve ümmetin bununla tahsisinin bir anlamı olmazdı.

Bu bağlamda muhaliflerin sunmuş oldukları delillerden biri de Hz. Peygamber'in "Allah ümmetimi hata üzere bir araya getirmez." sözüdür. Zira Allah kullarını hataya sevk etmez.

el-Basrî'ye göre bu âyetin, "Allah kullarını hataya sevk etmez." şeklinde yorumlanması yanlıştır. "Hata üzere birleşmezler." ve "Allah onları hata üzere birleştirmez." şeklindeki iki haber cemedilir. Kaldı ki Allah hiçbir kulunu hataya sevk etmez. Eğer haberdeki kasıt bu olsaydı, sadece bu ümmetin tahsis edilmesinin bir anlamı olmazdı.

"Ümmetim sapıklık (ضلال) üzere birleşmez." sözündeki sapıklıktan maksat, küfürden başka bir şey değildir." şeklindeki itiraz el-Basrî tarafından reddedilmiştir. el-Basrî, bu haber ile tüm hata çeşitlerini ümmetten nefyeden haberin cemedildiğini ifade etmiştir. Bununla beraber her günahın (ma'siyet) sapıklık olduğunu, zira günah sebebiyle haktan sapıldığını söylemiştir. Şuarâ sûresi 20. âyet "ضلال" kelimesinin anlamı konusunda örnek teşkil etmektedir.⁸⁰³

Karşı tarafın, el-Basrî'nin reddettiği söylemlerinden biri de şudur: "Kalabalık cemaatlerin niyetleri ve kasıtları birbirinden farklı olduğu için ancak bir sebep (داع) vesilesiyle ittifak etmeleri mümkündür. Onları ittifaka sevk eden şeyin 'taklit' olması mümkün değildir. Çünkü içlerinden birçok kişi taklidi bozacaktır. Onları ittifaka sevk eden şey 'şüphe' olsaydı söz konusu şüphe ve cemaatin bu şüphe hakkındaki araştırmaları -tartışmaları- bize nakledilirdi. Böyle bir nakil bulunmadığına göre onları ittifaka götüren sebep 'kesin delildir'. Onların bu

⁸⁰³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 19.

ittifakı, şahit oldukları bir şeyi rivayet etme noktasında bir araya gelmeleri gibidir. Zira şahit oldukları bir şey hususunda hata etmeleri mümkün değildir.”

Burada el-Basrî’nin, ümmetin hata üzere birleşmeyecek olma vasfını akla değil de sadece nassa yani icmâya delil olarak sunduğu âyet ve hadislere dayandırmış olabileceği anlamı çıkarılabilir. Zira o, muhalifin bu sözlerini zikrettikten sonra buna itiraz etmiş ve kalabalık cemaatlerin herhangi bir görüş (رای) konusunda hata üzere birleşmelerinin aklen mümkün olduğunu söylemiştir. el-Basrî’ye göre muhaliflerin bu söylemleri, tüm ümmetlerin hata üzere birleşmesinin mümkün olmadığını söylememizi gerektirir. Öte yandan ümmetten her kalabalık cemaatin haberiyle ilim meydana gelir. Kalabalık cemaat icmâ etme sebeplerini naklettiği zaman, bu ittifakın câiz olması ve ittifak sebebinin bir “şüphe” olması mümkündür. Zira muhalifler sadece nakledilmeyen bir şüpheden dolayı icmâ etmiş olmalarını imkânsız görmüşlerdir. Oysa burada şüphe nakledilmiştir. Bunun yanı sıra cemaatten bazı kişilerin şüphe sebebiyle bir görüşü benimsemeleri, geri kalanların; onlara olan muhabbetleri, bağlılıkları ya da araştırmanın (النظر) kendilerine ağır gelmesi veya taklidi doğru bulmaları sebebiyle onları taklît etmesi imkânsız değildir. Kaldı ki çoğu kişi taklidin kötü olduğuna dair bir söz ortaya atar sonra delili araştırır, delili kullanmak zor gelince araştırmayı keser ve taklit eder. Aynı şekilde hepsinin şüphe sebebiyle bir görüşü benimsemiş olmaları, onu hüccet zannetmeleri ve bu zanlarından dolayı onu nakletmekten geri durmaları imkânsız değildir. Nitekim gereği (*mûcebi*) konusunda icmâ etmeleri halinde hücceti nakletmekten geri durmaları buna misâldir.

Kalabalık cemaatin, kendisinde karışıklık -anlaşılmazlık- meydana gelmemesi halinde şahit oldukları şeyi rivayet etmesiyle görüş (*rey*) içerikli bir şey söylemesi arasındaki fark; reye şüphe ve arzuların dâhil olabileceği ve dolayısıyla araştırmada ihmalkârlık ile beraber arzuların, hüccetler görünümündeki (sûretinde) bir şüpheye dönüşmesidir. Dolayısıyla onların böyle bir

şüpheden dolayı ittifak etmediklerinden emin olunamaz. Fakat şahit oldukları şeyi aktarmaları böyle değildir. Bunda herhangi bir karışıklık yoktur. Zira herkes şahit olduğu şeyi bilir.⁸⁰⁴

2. Ümmetin Bir Haberin Gereği Konusunda İcmâ Etmesi Halinde, O Haber İcmâ Edilen Şeyin Usûlü (طريق) Olur Mu?

el-Basrî, ümmet bir hüküm üzerinde icmâ ettiğinde, haberlerin arasında o hükme delâlet eden bir naklin var olduğunu ifade eder. Bu haber ya haber-i vâhid ya da mütevâtir olur. Mütevâtir olması durumunda ya uzun bir istidlâl ve ictihada (gayrete) ihtiyaç duymayan bir nass ya da kendisiyle beraber bunlara ihtiyaç duyan bir haberdir. Eğer nass ise, ümmetin bu nasstan dolayı icmâ ettiğini biliriz. Zira haber tevâtür olduğu için, ümmetin hükme delâlet eden şeyi aramalarına rağmen bu habere vakıf olmamaları mümkün değildir. Aynı zamanda haberin belirgin (ظهور) olmasına rağmen ümmeti hükme sevk etmemesi dolayısıyla bu haberin icmânın yolu (طريق) olmaması mümkün değildir. Ümmetin arasında bu haberin misli (benzeri) ortaya çıksın (ظهر) veya çıkmasın durum aynıdır. Eğer haber kendisiyle istidlâl edilmesi konusunda uzun gayret ve araştırmaya ihtiyaç duyuyorsa yine, ümmetin bu haberden dolayı icmâ etmiş olması imkânsız değildir. Aynı şekilde ümmetin bir kısmının bu haber ile istidlâl etmesi, geri kalanların başka bir haber ya da kıyas ile istidlâl etmesi durumunda; bu haberden daha açık (اجلي) bir mütevâtir haberden dolayı icmâ etmiş olmaları fakat icmâ ile yetinildiği için bu haberin bize nakledilmemiş olması imkânsız değildir.

Haberin âhâd yol ile nakledilmiş olmasına gelince, bu haberin ümmetin arasında belirginleştiği -zuhûr ettiği- bize rivayet edilmiş ya da edilmemiş olabilir. Eğer bize böyle bir nakil yapılmadıysa, haberin ümmetin içinde zâhir olmasını fakat bu belirginliğin bize nakledilmemesini dolayısıyla bu haberden dolayı icmâ etmiş olmalarını mümkün görürüz. Aynı

⁸⁰⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 21.

şekilde ümmetin ya da ümmetin bir kısmının kendisi sebebiyle icmâ ettikleri bir başka haberin içlerinde belirgin olmasını ve icmâ ile yetinilerek bu haberin bize nakledilmemiş olmasını mümkün görüyoruz. Zira bu haberin onların arasında zâhir olup, bu zuhûrun bize nakledilmemesi mümkün olduğuna göre, aralarında başka bir haberin belirgin olması ve hiçbir zaman bize nakledilmemesi mümkündür.

Eğer bu haberin ümmetin arasında zâhir olduğu rivayet edilmişse, bu rivayet ya âhâd ya da tevâtür şeklinde gerçekleşmiştir.

Âhâd yol ile rivayet edilmiş ise ve bizler de râvinin doğruluğunu (صدق) ve bu haberden dolayı icmâ etmiş olmalarını, aynı zamanda râvinin yalancılığını da (كذب) mümkün görüyorsak, o halde ümmetin bu haberden dolayı icmâ ettiği kesin olarak söylenemez, ancak râvinin sıdkına yönelik bir zann-ı gâlip bulunur.⁸⁰⁵

Haberin ümmetin arasında zâhir olduğu tevâtür ile nakledilirse, ümmetin bu haberden dolayı icmâ etmiş olmaları mümkündür. Aynı şekilde ümmet “Bu haberden dolayı icmâ ettik.” derse ya da ümmetin tamamı hüküm vermekten geri durmuş veya bazıları bu haberin aksine hüküm vermiş olup daha sonra bu haberi duyduklarında hükmü dile getirmişlerse bu durum kesinleşmiş olur.

el-Basrî burada ümmetin haber-i vâhid nedeniyle icmâ etmelerinin mümkün olduğunu bir kez daha vurgulamıştır. Çünkü haber-i vâhid hükme götüren bir yoldur, usûldür. Kalabalık cemaatler söz konusu olduğunda, haberin tarîklerinden (yol-usûl) biri sebebiyle hüküm

⁸⁰⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 58.

üzerinde icmâ edilmesi imkânsız değildir.

el-Basrî, ümmet “Bu haberden dolayı icmâ ettik.” demediyse ve onların hükümden tevakkuf ettikten sonra habere müracaat ettiği nakledilmediyse, onların bu haberden başka bir şey sebebiyle hüküm vermiş olmalarını ve icmâ ile yetinerek bunun nakledilmemesini mümkün gördüğünü belirtmektedir.

Özetle gereği üzerindeki icmâ ile yetinerek mütevâtir haberin bize nakledilmemesini mümkün gördüğümüzde, selefîn kesin olarak haber-i vâhid ya da olası (مَحْتَمَل) bir mütevâtir haber sebebiyle icmâ ettiğini söylemek mümkün değildir. Ancak ümmetin “Bu haber sebebiyle hüküm verdik.” demesi veya haberi duydukları anda gereği konusunda icmâ etmeleri durumu müstesna.

“Ümmet haber-i vâhidin gereği üzere icmâ ettiğinde, muhbirin (haber veren) sıdkını kesinleştirmiş midir?” sorusuna el-Basrî “Hayır.” cevabını vermiştir. Zira haberler kendi içinde yalan ya da doğru olsun; sıdkına dair zannımızın bulunduğu haberler ile hüküm vermemizin maslahat olması mümkündür.⁸⁰⁶

3. İcmâyı Bilmenin Yolu

el-Basrî’nin ifadesiyle, icmâyı müracaat etmek bizim vazifemizdir. Bu sebeple bizleri icmâyı bilmeye götüren bir yol bulunması gerekir. İcmâ ya zarûrî veya istidlâlî olarak akıl ile ya da idrâk (buluş) ile bilinir. Malûmdur ki bizler, akıl ya da aklî istidlâl ile ümmetin bir hüküm üzere icmâ ettiğini bilemeyiz. Geriye idrâk kalır ki bu icmâyı bilmenin yoludur. Ya işitme yoluyla ümmetin sözüne vakıf oluruz ya da onların bir fiili yaptığını görürüz veya onlar hakkındaki haberleri duyarız. Ümmet hakkında haber verenin Allah ve Resûlü olması mümkün olmadığına göre -çünkü vahiy ortadan kalkmıştır- ümmetten haber veren kişi, Allah ve

⁸⁰⁶ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, c. II, s. 59.

Resûlünden başkasıdır. Dolayısıyla icmâyı bilmenin yolunun, icmâ ehlinin sözlerini duymamız, fiillerini görmemiz ya da onlara dair nakil olacağı sabittir.

Söz konusu işitme, icmâ ehlinin hepsinin ya da bazılarının sözlerini içerir. Her birinin sözünü içeriyorsa bu zaten yeterli bir tarîktir. Bir kısmının sözünü içermesi durumunda bu, ancak iki şeyden biriyle ümmetin icmâsına götüren bir yol olabilir: Geri kalan icmâ ehli tarafından bizlere, bu söz ya da aralarında bu sözün yayılması ve şüphenin ortadan kalkmasına rağmen geri kalanların bunu reddetmekten geri durdukları nakledilir. İcmâ ehli hakkındaki nakil, ya hepsi için yapılır ki bu yeterlidir ya da bir kısmından yapılır ki bu durumda bu, tarîk olmaz. Ancak icmâ ehlinin geri kalanından bu sözün benzerini işitmemiz ya da aralarında söz konusu görüşün yayılmasına rağmen onu reddetmekten geri durduklarını bilmemiz halinde bu nakil tarîk olur.

İcmâ eden kişiler hakkındaki haberler mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki çeşittir. Bunların her biri icmâya ulaştıran bir yoldur.⁸⁰⁷

el-Basrî, icmânın, haber-i vâhid ile aktarılması hususunda şunları söylemiştir:

Söz konusu icmâ ile amel etmeyenler ve amel edenler vardır ki doğru olan amel edilmesidir. Çünkü icmâ ehlinin sözü, Hz. Peygamber'in kelâmı gibi hüccettir. Hz. Peygamber'in kelâmının, âhâd yollar ile nakledilmesi durumunda hükümler bizi nasıl bağlıyorsa, ümmetin kelâmının âhâd yollar ile nakledilmesi durumu da bizim için bağlayıcıdır.⁸⁰⁸

⁸⁰⁷ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 65.

⁸⁰⁸ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 67.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam düşünce tarihinde kelâmî görüşleriyle bilinen ve nasslar karşısında akılcılık ve aklın kullanılmasıyla ilk hatıra gelen Mu'tezile mezhebinin olduğu bilinmektedir. Mezhebin gerçekte akılcı olup olmadığı, akılcılığının ne anlama geldiği/orijinal bir fıkıh usûlü ve bu usûle göre oluşturulmuş bir fıkıh doktrini bulunup bulunmadığı gibi hususlarda son dönemde yapılan çalışmalar ivme kazansa da Mu'tezile'nin fıkha ve fıkıh usûlüne dair katkıları ya da düşünceleri üzerinde yapılan çalışmalar yeterli düzeye ulaşmamıştır. Araştırmamızda Mu'tezile'nin son halkasından olması, bu ekolün son dönemlerini yansıtmaması, “*Kitâb 'l-Mu'temed fî Usûli 'l-Fıkıh*” adlı eserinin mütakellimûn usûl metodu ile kaleme alınan dört temel eserden bir tanesi olması ve sonraki dönem birçok İslam Hukuku âliminin bu esere atıfta bulunması dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, fıkıh usulü görüşlerini ve bu ilme katkısını haber teorisi bağlamında araştırma ve incelemeye değer gördük. Zira çalışmada kelâm-fıkıh usulü bağlamında İslam hukukunda önemli bir yere sahip olan haber konusunun, Mu'tezile ekolüne mensup bir âlim tarafından incelenmesi ve benimsediği itikadî prensiplerin usûl konularına yansıyor yansımadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

İtikadî tercihlerin dinî meşruiyetleri, görüşlerinin Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olmamasına bağlıdır. İtikadî tercihler için de fikhî hükümler bakımından da meşruiyetin sağlanabilmesi asıldır. Fıkıhın kelâm ile ilişkisini açıklayan en temel şey kelâmın, fıkıhın iki kaynağı olan Kur'an ve sünnetin meşruluğunu ispatlamasıdır. Bu, fıkıhın, bir hükmü ispat etmek istediği zaman başvurduğu kaynakların, kaynaklık niteliğinin kelâm tarafından ortaya konduğunu göstermektedir. Kelâm, Allah'ın varlığını, Kitab'ın doğruluğunu, Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu içeren dinin ana ilkelerini kurmakta ve ispatlamaktadır. Fıkıh usûlü ise kelâmın öncüllerini kabul etmekte ve buradan hareket etmektedir. Nitekim kelâmın ortaya koyduğu meşruiyet zemini olmasaydı şer'î delillerden elde edilen şer'î hükmü

istinbât etmek için usûlcülerin başvurduğu başta Kur'an ve sünnetin meşruiyetleri ispat edilemezdi.

Kelam ilminde ele alınan en önemli konulardan biri bilginin kaynaklarından biri olan olan *haber*'dir. Haber teorisiyle ilişkili olmak üzere kelâm ilmi bilginin tanımını yapmış ve ilahî kelâmın temellendirilmesi bağlamında haberin temel bilgi kaynaklarından olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Söz konusu mesele kelâmdaki şekliyle ilişkili olarak fıkıh usûlünde de incelenmiştir. Usûlcüler arasında habere dair ortaya çıkan farklılıklar benimsenen kelâmî kabullerin bir neticesidir. Söz gelimi farklılıklardan biri kelâmî tartışmalar ekseninde gelişen âhad haberin bilgi değeri hususunda olmuştur.

Bilim tarihinde bilginin tarifi, mahiyeti, ölçütü, sınırları, kapsamı ve imkânına dair tartışmalar çok eski tarihlere kadar uzanmaktadır. Bu tartışmalar içerisindeki en çetrefilli konu ise bilginin kaynaklarıdır. Tarih boyunca duyu, akıl, deney ve sezgi gibi bilgi edinme kaynaklarının imkânı üzerinde tartışılmış ve kimi ekoller, bu husustaki tartışmalar üzerine teşekkül etmiştir. İslâm âlimleri, bilginin kaynaklarına “haber”i eklemesi ve haberin tetkik edildiği çalışmalara yer vermesiyle diğer anlayışlardan ayrılmıştır. Asıl itibarıyla haberle bilgi edinmenin tarihi insanlık kadar eskidir. Zira insan, hayata gözlerini açmasıyla birlikte etrafındakilerin aktardığı haberlere mâruz kalmaya başlar. Akabinde sözü edilen haberleri anlayıp, idrak edebilecek konuma gelir ve artık haberleri çevresine aktaracak donanıma kavuşur. İnsanın anne babasının kim olduğu, nerede ve nasıl doğduğu gibi temel düzeydeki bilgileri bile haberle öğrendiği ve zamanla bu haberleri aktaran konumuna geldiği düşünüldüğünde haberle ilgili teori geliştirmek kaçınılmaz olmaktadır. Hayatı anlamlandırma çabası güden her anlayış, doğru ya da dolaylı olarak haberle ilişki kurmaktadır. Bu bağlamda dinî haberler, önceki ve sonraki anlayışları şekillendirme gücüne sahip olmasıyla öne çıkmaktadır. Bu bakımdan haber türleri içerisinde etki alanı en yüksek olanı dinî haberlerdir. İslâm dininin esas kaynaklarının Kur'an ve sünnet, dolayısıyla haber kaynaklı olduğu göz

önünde tutulduğunda haber kuramı inşa etmenin ve haberin bilgi değerine dair araştırmaların elzem olduğu görülecektir. Bu meyanda İslâm âlimleri içerisinde haberin bilgi değerine temas ederek konu hakkında araştırma yapanların kahir ekseriyeti fıkıh usûlcüleridir.

Usûl ilminin gayesinin “delillerden hüküm istinbat etme sürecinde gereken küllî kaideleri tespit etmek” olduğu genel bir kabuldür. Bu bakımdan usûlün, kelâm disiplininden faydalanması tabidir. Dolayısıyla kelâmi mevzuların usûl eserlerinin satır aralarında yer alması yadırganmamalıdır. Zira fıkıh usûlünün üzerine oturduğu teolojik yapı dikkate alınmadan yapılacak bir analiz sonuçsuz kalabilir. Tam da burada el-Basrî’nin usûl düşüncesinin arka planının kelâmi önkabulleriyle irtibatlı olduğunu ve haber teorisinin de bu doğrultuda inşa edildiğini söyleyebiliriz. O, haberi epistemik değeri açısından ele alarak yetkinliğini bu bölümde ispat etmiştir. Böylece müellifimizin haber teorisiyle sadece hadis ve sünnete dair anlama yöntemi ortaya koymadığı, dil ve istidlâl bahisleriyle İslâm metodolojisinin bilgi zeminini de inşa etmeye çalışarak bir metot ortaya koyduğu söylenebilir.

Arapça ve fıkıh ilmiyle birlikte kelâm ilminden de istimdâd eden usûl-i fıkha kelâm ilmi farklı açılardan tesir etmiştir. Bunlardan ilki, asıl-fer‘ ilişkisi bakımından olup kelâmın ve usûlî’-d-dîn anlayışının usûl-i fıkha etkisi, ikincisi kelâm ilminin fıkıh usûlü yöntemlerinden olan mütekellimûn yönteminde etkin olması, üçüncüsü de usûl kaynaklarına kelâmın bazı mesele ve tartışmalarının dâhil edilmesi.

Çalışmada ilk dönem kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinin epistemolojik yapıları analiz edildiğinde, her iki disiplinin de bilgi teorilerinin istidlâle ve fikhî yönteme dayanmaktan daha çok rasyonel olarak bilinebilir ve doğrulanabilir olduğu tesbit edilmiştir. Özellikle mütekellim usûlcüler epistemolojik olarak rasyonel bilgiyi temellendirirken daha belirgin ve açık davranmışlar, tümevarım ve analogi yöntemini kullanmışlardır.

Haberi, şüphe etmeden objektif bir bilgi kaynağı kabul eden kelâmcılar öncelikle eksiksiz bir epistemoloji tespitine çalışmışlar ve haberin, otorite ve ölçüt kabul edilebilmesi için ona, en az duyular ve pratik aklın ilkeleriyle elde edilen bilgiler kadar önem vermişlerdir. Böylece onlar, mütevâtir ve doğru haber ile oluşan bilginin kesin ve zorunlu bir bilgi ifade ettiğini kabul etmişlerdir.

Görüldüğü gibi ilk dönem kelâmcı ve usûlcü kimliğiyle tevarüs etmiş bilginler özellikle müteahhirûn hadisçilerden farklı olarak haberin epistemolojik yönüne ağırlık vermişlerdir. Kelâm, usûl-i fıkıh, mantık gibi ilim dallarının da konusu olan haber meselesinin kelâmî çerçevede değerlendirildiği bu araştırma neticesinde, fıkıh usûlü genelinde ve *el-Mu'temed* özelinde aklın ve naklîn birlikteliği ile vücûd bulan fıkıh usûlü ilminin, bu birlikteliğin mahiyeti ve keyfiyetini sorgulayan haber meselesini konu edinmekten müstağni olamayacağı anlaşılmıştır.

Gazzâlî öncesine yönelik araştırma sonucunda görülmüştür ki ilk dönem fıkıh usûlü eserlerinde haber meselesi, çeşitli vesilelerle farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Haber meselesi; bu eserlerin, öncelikle fıkıh usûlünün ve diğer bazı kavramların tanımlandığı mukaddimelerinde, bilgi ve onun çeşitleri başlıklarında ele alındığı gibi meseleye, müstakil olarak doğrudan yer de verilmiştir. Fıkıh usûlünün tedvin edilip sistemleştirildiği bir dönem olan Gazzâlî'ye kadar uzanan devrin eserleri karşılaştırıldığında, müelliflerin haber görüşlerindeki farklılıkların; amelî mezheplerinin, yaşadıkları ilmî, sosyal, siyasî çevrenin ve coğrafyanın belli ölçüde etkisi bulunmakla birlikte, en büyük payın itikadî mezheplerine ait olduğu görülmüştür. Usûl meslekleri açısından bakıldığında da müelliflerin, fukahâ veya mütekellimûn mesleğini takip edişinin, meseleye bakışını değiştirmede, dolayısıyla bu konuda en baskın faktörün, fâkihî itikadî mezhebi olduğu ortaya çıkmıştır.

el-Basrî'nin *El-Mu'temed* isimli eserinin haber meselesi çerçevesinde öncelikle müellifin konuya ilişkin delil ve görüşleri aktarılmıştır. Aynı görüşte olduğu kişi veya grupların delillerini dahi usûl veya içerik bakımından eleştirmesi, onun sorgusuz kabule sevkeden mezhep taassubundan uzak bir düşünce yapısına sahip olduğunu göstermiştir. Haberi müstakil bir başlık altında sistematik olarak ele alan ve Mu'tezile'nin haber düşüncesinden daha ziyade Ehl-i Sünnetin görüşlerine daha yakın bir yol izleyen el-Basrî, seleflerinin görüşlerini sıkı bir tahlile tabi tutmuş ve kendi görüşlerini delillendirmek amacıyla haber meselesini, sistemli ve geniş biçimde ele almıştır.

el-Basrî'nin yoğun biçimde, haber meselesine yer vermesi, onun usûl anlayışının bu problem çerçevesinde şekillendiği anlamına da gelebilir. Zira şer'î delillerin aslı olan nassların delil değeri, haber teorisi bağlamında ortaya konmuştur. el-Basrî'nin haber meselesini, genellikle muhalif görüşlere itiraz ve cevap bağlamında ele aldığı görülmektedir. Onun üslûbunda dikkat çeken bir diğer nokta, haber ile ilgili görüşlerinden bahsederken düşüncüyü, seleflerinin isimlerini tek tek zikrederek onlara nispet etmesidir. el-Basrî haber meselesini fıkıh usûlünün bir problemi olarak mütekellim nazarıyla ele almış, istidlâlî olarak düşüncelerini temellendirirken aklî ve naklî delillerden yararlanarak delillerde tutarlılığa özen gösteren bir usûl belirlemiş ve bu açıdan, gerektiğinde kendisiyle aynı görüşte olanları dahi eleştirerek mezhebine ve hatta hocasına muhalefet etmiştir.

Meseleyi ortaya koyma açısından bakıldığında da el-Basrî, klasik dönemde gelenek haline gelmiş olan soru-cevap üslubunu kullanmış hem kendi görüşlerini hem de muhaliflerin görüşlerini, soru-cevap şeklinde ortaya koymuştur. Bu üslûb, ilk bakışta, tarafsızca delillerin değerlendirildiği izlenimi verse de müellif, muhalifin delillerinden dilediğini zikretme, o delile de dilediği şekilde itiraz etme imkânına sahip bulunduğu için, kendi görüşünü haklı çıkaracak bir diyalog kurgulama imkânına da sahip olmuştur.

el-Basrî'nin haber konusundaki düşüncelerini mercek altına aldığımızda hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın haber nazarîyesini daha sistemli hale getirdiği anlaşılmaktadır. O, hocasının sınırlı olarak ele aldığı bu meseleyi çeşitli başlıklar altında detaylandırmış, meseleyi ele alırken seleflerinin konuyla alakalı görüşlerine delilleriyle birlikte yer vermiş ve konuyla ilgili pek çok ihtimali tartışmaya açmıştır. Eseri boyunca başvurduğu felsefî uslûba haber konusu işlerken de bigâne kalmamıştır. el-Basrî'nin eserini diğer eserlerden ayıran en ayırt edici yönü ise konuları ele alırken onları çok sık kategorize etmesidir. Bu nedenle eserin sistematik yönü ağır basmaktadır.

el-Basrî, konuyu ele alırken öncelikle haberin ne olduğu, kısımları ve çeşitlerini alt başlıklarla ele almıştır. Seleflerinin haber tanımlamalarını aktardıktan sonra kendi haber tanımını “Kendi başına herhangi bir işin başka bir işe olumlu veya olumsuz olarak nisbetini ifade eden sözdür.” şeklinde yapmıştır.

el-Basrî, haber sîgasının haber anlamı ifade edecek şekilde kullanılmasına yönelik şartın, irade ve maksatlar olduğunu belirterek konuya farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. O, bu görüşüyle i'tizalî düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olan iradeye açıkça vurgu yapmaktadır. Zira Mu'tezili anlayışta kelâm iradenin formudur. el-Basrî burada irade ve ğaraza vurgu yaparak manayı sığaya değil “ğaraz”a bağlamıştır.

el-Basrî, haberin kısımlarını haberi nakleden ve duyan açısından taksim etmiştir. Nakleden açısından haberi doğru ve yalan olmak üzere iki kısma ayırmış, haberi iletenin kanaat ve zannının rolü ile nakledende bulunması gerekli şartları ele almıştır.

el-Basrî, sıdkı (doğruluğu) bilinen haberi, ya haberlerden ayrı bir şey ile ya da haberlere bağlı bir şey ile doğruluğu bilinen haber olarak iki kısımda ele alır. Birincisi idrak (kavrama) veya başka bir şey ile zarûrî olarak doğruluğu bilinen şeyleri haber vermektir. İkincisi ise

muhbirin herhangi bir haber konusunda yalancı olmasının mümkün olmamasıdır. Ancak bu haber dışında başka şeylerde yalancı olması mümkündür.

el-Basrî geleneği bozmadan haberi, nakleden bağlamında mütevâtir ve haber-i vâhid olarak iki kısma ayırmıştır. Mütevâtir haberi; aklî olarak gerekçelendirerek epistemolojik olarak değerlendirmiş, önemini, gereklilik ve kabul şartlarını ortaya koymuştur. Ona göre “mütevâtir haber ile meydana gelen ilmin değeri”; Allah’ın, Resûlünün ve ümmetin haberleri, haber ilmini oluşturan öğelerden her biridir. Allah’ın hikmeti bu haberlerin doğru olmasını gerektirir.

el-Basrî, mütevâtir ile meydana gelen ilimde haber verenin, kendi görüşünü haber vermediğinin bilinmesi, haberinde herhangi bir karışıklık olmadığının ve yalan söylemek için bir kastının/gerekçesinin olmadığına bilinmesi gibi iki şartı gerekli görmüştür. O, hocalarından farklı olarak tevâtür ile oluşan ilmin müktesep ilim olduğunu kabul eder ancak bu konuda sayı şartını aramayarak haber verenlerin yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayacak kadar bir topluluğun olmasını, haber üzerinde ittifak yapılması ve haber verenlerin ikrah altında olmamasını şart koşar. Mütevâtir haberin ilim ifade etmesini inanılan bir şey hususunda insanın mutmain olması ve hiçbir şüphe duymadan onu kabul veya reddetmesi olarak izah eder.

el-Basrî, haber-i vâhidi doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler kategorisinde kabul etmiştir. Onun âhâd haberi taksim etmekle birlikte tanımını yapmaması selefleri gibi “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” tanımını kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır. el-Basrî’nin haber-i vâhid için “doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen ancak doğruluğunu engelleyecek hususların da bulunmadığı haber” tanımını benimsediği kabul edilmiştir. O, haber-i vâhide bir tek râvinin naklettiği haberden ziyâde, tevâtür derecesine ulaşmayan haber anlamını yüklemiştir. O, eserinde itikadî açıdan önem arzeden ve bilgi değeri olan âhâd haberlerin zannî ve kesin bilgi ifade edip etmediği hususundaki tartışmalara yer vermiştir. Zira bu durumun neticesinde inançla ilgili konularda haber-i vâhidle amel edilip edilmeyeceği

hususunda bir hükme varılacaktır. el-Basrî haber-i vâhidi, “yalnızca bilgi değeri olan” ve “kendisiyle amel edilen” olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir. O, akla uygun olanlar ve olmayanlar ile zorlama yapmadan te’vil edilme imkânı olanları, Hz. Peygamber’in söylemiş olabileceğini; bunun aksi olan haberlerin rivayet edildiği şekilde söylenmiş olamayacağını ve Hz. Peygamber’in bunları, başkasından naklen söylemiş olabileceğini belirtir.

el-Basrî, kendisiyle amel edilen haber-i vâhidleri de iki kısımda değerlendirerek bunlardan birincisini “amel edilmesi için gerekli şartları tam olarak taşımadığından dolayı amel edilmesi vâcip olmayan”, ikincisini ise “amel edilmesi aklen ve naklen gerekli olan haberler” olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Bunlardan muâmelâta dair haberler amel edilmesi aklen gerekli olan haberlerin, şerîata dair haberler de nakle dayalı olarak amel edilmesi gerekli olan haberlerin örneğini oluşturduğunu belirtir.

Ahâd haberi eserinde oldukça geniş biçimde ele alan el-Basrî bu konuda farklı görüşlerin olduğunu ifade ederek âhâd haberin bilgi ifade etmeyeceğini savunanların olduğunu belirtmiştir. Kendisi ise haber-i vâhidi delil olarak değerlendirmemekle birlikte -zannî bilgiye ulaştıran- emâre olarak tarif etmiştir. O, genel olarak âhâd haberin bilgi ifade etmediğini savunan Mu‘tezile’nin hâkim görüşünü benimser. Ona göre, şâyet haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği kabul edilse mütevâtir haberdeki gibi tüm haber-i vâhidlerin ilim ifade etmesi gerekecektir. Dolayısıyla el-Basrî, ne tek kişinin haberiyle ne de dört kişinin haberiyle bilginin meydana gelmeyeceğini savunarak tevâtür seviyesine ulaşmadıktan sonra sayı farkı gözetmeksizin tüm haberleri âhâd haber kapsamında değerlendirir. Ayrıca o, herhangi bir asırda müctehitlerin ekseriyetinin görüşünün hüccet olmadığını ancak ittifakla kabul edildiği takdirde haberin hüccet olabileceğini ve ancak belirli karineler tamamlandığında âhâd haberin rükûn ve amel ayrımı yapılmaksızın makbul olabileceğini ifade eder.

el-Basrî, seleflerinden farklı olarak üzerinde icmâ edilen haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceğini ancak herhangi bir haberin zan nedeniyle nefyedilmesinin onun kabulüne mâni olmadığını belirtmiş ve haber-i vâhidin had cezalarının ispatında kabul edilmezken şahâdet ve hüküm koymada geçerli olduğunu, doğru olduğuna dair zann-ı galibin oluşması halinde de amelî hususlarda kabul edilebileceğini ifade etmiştir.

Usûlü bir bütün olarak düşündüğümüz zaman, Mu'tezile usûlünün diğer mezheplerin usulüne etkisini sadece üslûbla sınırlandırmak doğru olmaz. Elbette pek çok mesele ve konu Mu'tezile'nin etkisiyle tartışılır olmuştur. Bu itibarla Mu'tezile'nin önemli kelamcılarından ve fıkıh usûlü bilginlerinden biri olan el-Basrî'nin, Mu'tezile'nin usûle dair görüşlerini bize nakletmede merkezi bir konuma sahip olduğu görülmektedir. O, eserinde farklı görüşlere gerekçeleri ile birlikte yer vermiş gerek kendi mezhebinde gerekse başka mezheplerde katılmadığı görüşleri belirtmiş, kendi görüşünü ise gerekçeli olarak ifade etmiştir. Bu durum onun sırf mukallit olmadığını, gerektiğinde kendi mezhebini bile eleştirebildiğini göstermektedir. el-Basrî'nin âhâd haber konusunda verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, Mu'tezile'nin âhâd haberle ilgili esaslı ve farklı düşünceleri, bu haberlerin ameli konulara kaynaklık etmesinde değil, itikadî meselelerde bilgi kaynağı olup olmayacağına yatmaktadır. Çünkü itikadî konularda âhâd haberi bilgi kaynağı kabul etmeyen Mu'tezile, ameli konularda prensip olarak ve bazı şartlarla kabul etmiştir.

Araştırmamız neticesinde, el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserinin, fıkıh usûlü alanında yazılmış çok önemli bir kaynak olduğunu açık bir dille ifade etmek gerekir. O, eserinde fıkıh usûlüne dâhil olan birçok konuyu işlemiş, kendisine kadar gelen görüş ve değerlendirmeleri de ele alarak harmanlamış ve çok önemli tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu yönüyle eser, hukuk yöntem bilimi bağlamında, günümüzdeki fıkıh çalışmalarına dair önemli ipuçları içermekte ve modern bir fıkıh usûlü tasarımı çizmektedir.

Mütekellim usûlcüler, toplumda vukû bulan farklı olayların nakil yoluyla aktarılabileceğini savunarak bu aktarılan bilgileri bir usûl çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Ayrıca onların haber anlayışı yalnızca dinî içerikli haberleri değil toplumsal boyuttaki bütün haberleri de kapsamaktadır. Bu nedenle kelâm ve usûl disiplinlerinin ortaya koyduğu haber teorisinin, yalnızca bu disiplinler açısından değil tarih ve sosyal psikoloji araştırmaları açısından da dikkate değer olduğu söylenebilir. Bu disiplinlerde haberler; ya toplumda yaygın olarak bilinip bilinmemesine ya yaygın olarak nakledilip edilmemesine ya da dinî konularla ilgili ise içerdiği hükmün mensuh olup olmaması yönünden doğru olup olmadığına göre değerlendirilmiştir. Kelâm disiplininin ortaya koyduğu bu epistemoloji, iletişim olanaklarının son derece ilerlediği günümüzde, haberlerin doğruluk derecesini tespitte bizlere rehberlik edebilir. Ancak haberlerin salt bilgisel yönü öne çıkartılarak mütevâtiren nakledilmesinin epistemolojik düzeyde kesin bir bilgi olarak kanıtlanması; haber metinlerinin dil, üslûb ve muhtevasının göz ardı edilmesine ve içeriğinin salt epistemolojik bir tartışma ve zemine indirgenmesi tehlikesini doğurabilir. Bu bağlamda bir haberin epistemolojik düzeyde doğru bir haber olduğu hakikati, metnin asıl mesajını ıskalamamalıdır. Bu durum dikkate alınmadığı takdirde haberin salt tarihsel bilgi ve veriye dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır.

KAYNAKLAR

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî,

Fazlu'l-i 'tizâl, thk. F. Seyyid, Tunus, 1974.

_____, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve el-adl* (en-Nazar ve el-ma'ârif). c. XII,

Thk. İbrahim Madkûr ve Tahâ Hüseyin, Kahire, ty.

_____, *el-Muhîr bi 't-teklîf*, thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî, Mısır, tsz.

_____, *el-Muhtasar fî usûli 'd-dîn*, thk. Muhammed Umâra, (Resâilu'l-adl ve 't-tevhîd

içinde), Dâru's-Şurûk, Kâhire, 1987.

_____, *Şerhu'l Usûli'l-hamse*, Kahire, 1996.

Abrahamov, Binyamin, *Al-Kâsim on God's Existence: Binyamin Abrahamov, Al-Kâsim b.*

İbrâhîm on the Prof of God's Existence, Kitiâbü'd-delîli'l-kebîr, Leiden, 1990.

_____, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern*

Studies, 20/1, 1993, s. 26-27.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzilu'l-ilbâs 'emmê iştehera mine'l ahâdis*

ale elsineti 'n-nes, Dâru'l-ihyâit-turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1985.

Adanalı, A. Hadi, "Kelâm: İslâm Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", *İslâmiyât*, c. 3, sy.1,

Ocak-Mart 2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Tahkîk: Şuayb el-Arnâvût,

Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1420/1999.

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 1965.

_____, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 1966.

_____, *Duha'l-İslâm*, Müessesetü hindâvî, Kahire, 2012.

_____, “el-Mu‘temed”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 387.

Akyüz, Vecdi, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin “el-Mu‘temed” Adlı Eserinde Yer Alan Fıkıh

Tarifi ve Onun Güncelleştirilmesi”, *İslâm Fıkıhını Nasıl Anlamalıyız?*, 14-15 Aralık

2002, [Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereler], 2006, s. 27-32.

‘Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber*,

Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1419/1998.

Âmidî, Seyfuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Ali b. Muhammed, *Gâyetu'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*,

Meclisu'l-a‘lâ li şuûni'l-İslâmîyye, Kâhire, 1391.

_____, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-

kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kâhire, 1424/2004.

_____, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cemîlî, Beyrut, 1983.

Ansî, Hüsâmeddîn Abdullah b. Zeyd, *el-Meḥaccetü'l-beyzâ' fî usûli'd-dîn*, 2 cilt, ed.

Hassan Ansârî, Sabine Schmidtke, Miras, *Mektûb*, Tahran, 2015.

Apaydın, H. Yunus “Meşhur”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, TDV Yayınları, İstanbul,

2004, XXIX, 368.

_____, “Haber-i Vâhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XIV. 362.

Arslan, İbrahim, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*, Otto Yayınları,

Ankara, 2014.

Arvas, Mehmet Sait, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, Bahriye Matbaası, İstanbul, 1305.

Aslan, Nâsi, “Hanefîlerin Umûmu’l-belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhidi’in Değeri Üzerine” *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2004. s. 13.

Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usûlü*, Çev. Ruhi Özcan, İFAV, İstanbul, 1992.

Atay, Hüseyin, “Bilgi Teorisi (Bilginin İmkânı)”, *AÜİFD*, XXIX (1987), s. 1-5.

Avcı, Casim, “Kûfe”, *DİA*, XXVI, 339.

Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. Ârif, *el-Menhecû'l-muktarah lî fehmi'l-mustalah*, Dâru'l-hicre, Riyad, 1996.

Ay, Mahmut, Eş‘arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu, *İslami Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 2, s. 99.

Aydın, Hasan, *Bilgi Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2004.

_____, *İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*, Naturel Yayınları, Ankara 2005.

_____, “İslâm Ortaçağında Akıl Kavramı ve Akılcılık”, *İnsancıl Dergisi içinde* sayı: 100 İstanbul, 1999, s. 2.

Aydın, Hüseyin, “Akide İnşasında Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı:15, (Bahar 2003), ss. 69-94, s. 85-88.

_____, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci, Mu‘tezilenin Oluşumu ve Ebü’l Huzeyl Allâf*, Ankara, 2001.

Babanzâde, Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*,

Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1981.

Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Halef b. Sad et-Tûcibî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1995.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimi, *Usûlü'd-*

Dîn, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût, 1423/2002.

_____, *el-Kâfiye fî'l-cedel*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1979.

_____, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Kahire, 948.

_____, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928.

Bağdâdî, Ebubekir el-Hatib, *el-Fakîh ve'l-mütafakkîh*, Thk. Ebu Abdurrahman Adil el-Ğerazî,

Dâru İbni'l-Cevzî, Suud, 1421/2000.

Babanzâde, Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve âssârü'l-musannifîn*, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.

Bâkıllânî, el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyîb, *el-Fark beyne'l-fırâk*, thk. Muhammed

Osmân el-Huş, Mektebetü İbn-i Sînâ, Kahire, 1409/1988.

_____, *et-Temhid fî er-redd alâ el-Mülhide el-Mu'attıla ve er-Rafıza ve el-Havâric ve el-*

Mu'tezile, thk. İ. A. Haydar, Beyrut, 1987.

_____, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2012.

Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, Marmara

Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.

Bedir, Murteza, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Cent

Example”, El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso

Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo, ed. Alfonso

Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006.

_____, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 29, s. 65, 88, 97.

_____, “İbn Haldun’un Gözüyle Naklî İlimler”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun -Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u Yeniden Okumak- 3-4 Haziran 2006*, 2006, s. 219-233.

_____, “Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2011), I, 621-32;

_____, Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009-İstanbul, 2012.

Bedir, Murteza–Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebü’l-Usr”, *DİA*, XXXIV, 264.

Belhî, el-Kâ‘bî Ebü’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, *Fâzlı’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu‘tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus-Cezayir, 1974.

_____, *Kitâbu’l-Makâlât ve meahu uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*. nşr. Hüseyin Hansu v.dğr.. Kuramer dâru’l-fetih, İstanbul, 1442/2020.

Beyâzîzâde, Ahmet b. Hasen, *el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Hanîfe: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2000.

Bilmen, Ömer Nasûhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, İstanbul, 1339-1342.

Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1987.

_____, “Beş Sanat”, *DİA*, II, 545-546.

Bozkurt, Mustafa, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *AÜİFD*, XLVIII/II, 2007.

_____, Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış
Doktora Tezi, Ankara 2006, s.122 vd.

Buhârî, A'lâuddîn, Abdulaziz b. Ahmed, Keşfu'l-Esrâr, *Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, Thk.

Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrût, 1418/1997.

Bulğen, Mehmet “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, *M.Ü.*

İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 39, 2010/12, s. 57.

Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul
Kitabevi, 2000.

_____, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan
Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Osmaniyye*, Abdsselâm Muhammed Hârûn, thk, ed-
Dâru'l- Cîl, Beyrut, 1991.

_____, *Kitâbü'l-Hayevân*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1965.

_____, *Kitmanu's Sırrı ve Hıfzu'l-Lisân*, Resâilu'l-Câhız, Mısır, 1399/1979.

_____, “Hucecü'n-nübüvve”, *Resâilü'l-Câhız* thk. Abdüsselam Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut,
1979.

_____, *Risâletu'l-me'âş*, thk. Hârûn, Abdusselam Muhammed, Kahire, 1964.

Calder, N., *Doubt and prerogative: The emergence of an Imami-Sh'i "Theory of Ijtihâd*,

Studia Islamica, LXX 1989.

Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügöl, Yaylacık Matbaası,

İstanbul, 1994.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Henefî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Vizâretu'l-

Evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt, 1994.

_____, *el-Fusûl fî'l usûl*, Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Mektebetu'l-irşâd, İstanbul, 1994.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, haz. M. Sadık Kamhâvî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.

Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Farâbî, *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye*,

thk. Ahmed Abdülğafur Attar, Kahire, 1982.

Cevizci, Ahmet, *Yunan Kuşkuculuğunun Bilginin Olanaksızlığıyla İlgili Kanıtları*, Felsefe

Dünyası, Ankara, 1996.

Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdulfettâh Ebû

Gudde, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1430/2009.

Cottingham, John, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.

Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm, *Kitâbü'l-Mağâlât: İtikadî Mezheplere*

Yönelik Klasik Bir Eleştiri, thk. Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner,

Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut, 2002.

_____, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Salah b.

Muhammed b. Uveyza, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997.

_____, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan Faruk

Sancar, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

_____, *Eb'ül-Meâlî, eş-şamil fî usûli'd-dîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşar, İskenderiyye, 1996.

_____, *Ebû'l-Meâlî, el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-itikâd*, neşr. Esad Temim, Beyrut, 1992.

_____, *el-Kâfiye fî'l-cedel*, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1979.

_____, *eş-Şâmil*, thk. A. S. Neşşâr, İskenderiye, 1969.

_____, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, Thk. Abdullah Culem en-Nebêlî ve Beşîr Ahmed el-Ümerî,

Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 1417/1996.

_____, *el-Varakât fî usûli'l-fıkh*, trc. Adnan Memduhoğlu, Beyan Yayınları, İstanbul 2016.

Çelebi, İlyas ve Güdekli, Hayrettin N., “Kelâm İlminin Teşekkülü ve diğer İslâmî

ilimlerle İlişkisi”, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*,

Ensar Neş, İstanbul, 2014.

_____, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", *Marmara*

Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi, 2005/1, sy. 28, s. 5-35.

_____, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, İstanbul, 2002.

Çüçen, A. Kadir, Bilgi Kuramına Giriş, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2003/2, cilt:1, sayı:

2, s, 3-12.

_____, *Bilgi Felsefesi*, Bursa, 2001.

Dağ, Mehmet, *"Some Notes on Avicenna's Epistemology"*, Atatürk Supreme Council for

Culture, Language and History Atatürk Culture Center Publications, no: 41. Series of Acts of Congresses and Symposiums, no: 1 (Acts of the International Symposium on İbn Türk, Khwarezmî, Farâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara, 1990, s. 125.

_____, "Eşarî Kelamında Bilgi Problemi" AÜFİ İE Yayınları, sayı: 4. AÜ Basımevi, Ankara, 1980, s. 98.

_____, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, sy: 5, Samsun 1991. s. 14.

Davidson, Herbert Alan, *Proofs for eternity, creation and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy*, NY [u.a.], Oxford University Press, New York, 1987.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah, *Takvîmu'l-edille*, haz. Halîl Muhyiddin el-Meys, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1421/2001.

_____, *Te'sîsü'n-nazar, fî usûli'l-fikh*, Kahire, ty.

Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı/İlk Dönem Sunni Kelâm Örneği*, İsam/İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2012.

Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, 5. Basım Sentez Yayınları, İstanbul, 2012.

Delen, Halil İbrahim, *Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam, Atoms, Space and Void in el-Basrîan Mu'tezili Cosmology*, Leiden, 1994.

_____, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. IX, No: 1, 2011, s. 394.

_____, *Kelâm and Hellenistic Cosmology*, Harvard University, Comridge, 1997.

Dîb, Abdul'azîm, *el-Burhân*, Muhakkik Girişi, 1994.

_____, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, 141-144.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Beyân", *DİA*, VI, 23-25.

_____, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İsam Yayınları, İstanbul, 2014.

Duman, Ali- Ayran, Şükrü, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eserinde

Emrin Hakikati ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Hikmet Yurdu*, C. X, No: 20, 2017, s. 97-120.

Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008.

Ebû Cevher, Muhammed Emin, "el-Mu'tezîle ve'l-akl", *Mecelletü'l-ma'rife*, sayı, 422, Yıl 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1. Baskı, Kahire, 1432/2011.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, terc. Mustafa Öz İFAV, İstanbul, 2002 içinde.

_____, *El-Vasiyye*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, terc. Mustafa Öz İFAV, İstanbul, 2002 içinde.

Ebû Rîde, Muhammed Abdulhadî, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyar en-Nazzâm ve ârâuhû'l-keîâmîyyeti'l-felsefiyye*, Kahire, 1989.

Ebû Süleyman, Abdulvahhâb İbrahim, *el-Fikru'l-usûlî*, Dâru's-şurûk, Cidde, 1983.

Ebu Ya'la, Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Bağdâdî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, yay., Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mubârakî, III. bsk. Riyad, 1414/1993.

Ebu Zehra, Muhammed, *el-İmâm es-Şâdiq*, ts. Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire.

_____, *İbn Hazm*, Burûc Yayınları, İstanbul 1954.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İtticâhü'l-aklî fî t-tefsîr: Dirâse fî kazîyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1996.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî, Dımaşk, 1981-82.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *İhtisâru ulûmî'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts.iz.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah, el-Me'hedu'l ilmiyyu'l-Frans li'd-dirâseti'l-Arabiyye, Dımaşk, 1964.

_____, *Şerhu'l-Umed*, tah. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd, Medine, 1410 /1989.

_____, *Taşaffuhu'l-edille fî usûli'd-dîn*, ed. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006.

El-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil*, Dâru'l-Beşîr, 1. Baskı, Tanta, 1408.

El-Buhârî, Abdülazîz, *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm* el-Pezdevî, Dersaâdet, 1308.

El-Ensârî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek, *Makâlatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî imâm ehli's-sünne*, Mektebu's sekâfeti'd-dîniyye, Kahira, 2005.

El-Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûlü's-şerâyi*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul, 1289.

El-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. El-Hüseyn el-Bağdâdî el-Hanbelî, *el-Mu'temed, fî usûli'd-dîn*, nşr. Vedi Zeydan Haddâd, Beyrut, 1974.

_____, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, Riyad, 1993.

En-Neşşâr, Ali Sami, *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1977.

Ensârî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Kitabu'l-hudûd fî'l-usûl*, Dâru'l ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999.

Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 1994.

Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Dîn Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 1, s. 159-170.

Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 14/349-352, TDV Yayınları, Ankara, 1996.

Ess, J. Van, *Das Kitab an-Nakt des Nazzâm und seineq Rezeption im Kitâb al-Futya des Gahiz*, Kttingen, 1972.

_____, *Ein unbekanntes Fragment des Nazzâm, in Der Orient in der Forschung*, Festschrift O. Spies, 170 ff.

_____, "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, ed. Charles Malik, Beirut, 1972.

_____, *Reofogic und Geselhchaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Gcschichte dos religiösen Denkens im frühen Islam* I-6, Berlin 1991-97.

_____, *The Logical Structure of Islâmic Theology, Logie in Classical Îslâmic Culture*, Ed. by G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, 1970.

_____, *The Flowering of Muslim Theology*, trc. Jane Marie Todd, Harvard University Press, Cambridge, 2006.

Es-Sadr, Muhammed Bâkır, *Felsefetiina*, Beyrut, 1980.

Et-Temimî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya Umeri, Beyrut, 1976,

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut, 1994.

_____, *Makâlâtü'l-Îslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut, 1990.

_____, *Lüma fî ehliz z-Zeyg ve 'l-bida'*, nşr. Richard Me Carthy, Beyrut, 1953.

_____, *Risâletu istihsânu'l-havd fî ilmi'l-keâm*, Dâru'l-Meşârik, Beyrut, 1415/1995.

Eşit, Davut, *Hicrî IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şafî Fıkıh Usulü'nün Gelişimi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Fıkıh Usulü Tezi, Ankara, 2017.

Eş-Şâî, Nizâmuddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk, *Usûlu 'ş-Şâî*, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, Beyrût tsiz,

Ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min*

cevâhiri'l-kâmûs, thk. Ali eş-Şîrî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994/1414.

Farâbî, Khwarezmî, Beyrûnî and İbn Sînâ, 9-12 September, Ankara, 1985.

_____, *Makâsıdu'l-felâsife, Felsefenin Temel İlkeleri*, Vadi Yayınları, İstanbul 1997.

Frank, “Richard M., “The Asharita Ontology: I Primary Entites”, Arabic Sciences and Philosophy sy. 9 (1999), s. 164-173.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ “Yalan olduğu bilinen haberler”*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.

_____, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1983.

_____, *el-Menhûl min ta'likâli'l-usûl*, thk. Muhammet Hasan Heyto, Dımaşk, 1419/1998.

_____, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Mısır, 1324.

_____, *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-husnâ*, thk. Muhammed Osman el-Hasen, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire (t.y.).

_____, *el-Mustasfâ-Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994.

_____, *Faysala't-tefrika beynel'l-İslâm vez'z-zındıka*, Beyrut 2001, Mecmuatü'r-resâil et İmam el- Gazzâlî.

_____, *İhyâu ulûmi'd-din*, I-XV, Dârü's-Şa'b, y.y. ts.

_____, *Mi'râcu's-sâlikin*, Beyrut 2011, Mecmû'atü'r-resâil el-İmâm el-Gazzâlî.

_____, *Mi'yârül-ilîm*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961.

Genç, Cafer, Kelâmın Epistemolojik Eksen Olma İmkânı, *Kelam Araştırmaları Dergisi*

[Kader], 2018, cilt: XVI, sayı: 1, s. 41-42.

Giannakis, Elias: “The Structure of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Copy of Aristotle’s Physics”,
Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, No: 8, 1993, s.
251-258.

Gimaret, Daniel: “Abu’l-Ḥosayn Baṣrī”, Encyclopædia Iranica, C. 1, 2011, s. 322-324,
(Çevrimiçi) <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-hosaynmohammad-b>.

Güler, Zekeriya “Müstefiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
c. XXXII.

Hacak, Hasan, “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi”, *Temel İslâmi İlimlerin
Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19
Ocak 2014, s. 533-535.

Hallâf, Abdülvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli’l-Fıkıh)*, trc. Hüseyin Atay, Ankara,
1985.

Hallaq, Prof. Dr. Wael B.-Kılıç, Muharrem. “Sünnî Hukuk Düşüncesinde Tümevarımsal
Destekleme, Zannîlik ve Kat’îlik”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 4/6, Aralık 2002.

_____, “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”, çev. Hüseyin Hansu, *Hitit
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sayı: 1, 2006.

Hamevî, Yâkût, *Mu‘cemu’l-buldân*, Beyrut, ts.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu uyûni’l-besâir*, Beyrut, 1985.

Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adam
Yayınları, Van, 2008.

_____, “Basra”, *İA*, c. II, s. 320.

_____, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, trc. Harun Tepe, Ankara, 1998.

Hasan, Hanefî, *et-Turâs ve t-tecdîd: mine’l-‘akîde ile’s-sevrâ*, nşr. el-Müessesetu’l-câmiyye, y.y., Beyrut, 1412/1992.

Hâşimî, es-Seyyid Haşim, “Dirâse havle haberi’l-mütevâtir”, nşr. Müessesetu Ali’l-Beyt li ihyai’t-turâs, Mecelletu turâsuna, c. 16, sayı 3, 1409.

Hartmann, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, trc. Harun Tepe, Ankara, 1998

Hartmann, R. “Basra”, *İA*, II, 320.

Hayyât, Ebü’l-Hüseyn Abdurrahim, *Kitâbu’l-İntisâr ve’r-red alâ İbnu’r-Râvendî’l-mülhîd*, yy., ty.

Heinernann, Fritz, *Bilgi Kuramı*, trc. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Heysem, Serhan, "el-Aklu’I-Mu‘tezili hudûdu’l-infisâl ve’l-ittisâl", *el-ictihâd*, Sayı, 57-58, Yıl. 1424/2003, s. 264.

Hıttî, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, İlahiyat Vakfı, çev. Salih Tuğ, 2011.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar, *Menâhicü’l-yakîn fî usûli’d-dîn*, thk. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merağî, Merkezü’d-dirâsât ve’t-tahkîkâtî’l-İslâmiyye, Kum, 1415.

_____, *Keşfü’l-murâd fî şerhi tecdîdi’l-i’tikâd*, Müessesetü’l-a‘lemi li’l-Matbûat, Beyrut, 1988.

Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Menâhicü’l-yakîn fî usûli’d-dîn*, thk. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merağî, Kum, Merkezü’d-dirâsât ve’t-tahkîkâtî’l-İslâmiyye, 1415.

Ḥimmaşî, Sedîdüddîn Maḥmûd b. ‘Alî b. El-Ḥasan el-Ḥimmaşî er-Râzî, *el-Münkıẓ mine’t-taklîd ve’l-mürşid ile’t-tevhîd*, 2 cilt, 1. bs, Müessesetü’n-neşri’l-İslâmiyye, Kum, 1412.

Hourani, George F., *Reason and Tradition*, Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

_____, “Reason and Revalation in İbn Hazm’s Ethical Thought”, onun *Reason and Tradition in İslâmic Ethics* (adlı eseri) içinde Cambridge, 1985.

_____, *İslâmic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbar*, Celerondon Press, Oxford, 1971.

İrâkî, Ebu’l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahman b. Ebûbekr b.

İbrahim, *et-Takyîd ve’l-izâh şerhu mukaddimetü İbnü’s-Salâh*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü’s-selefî, Medine, 1389/1969.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 2012.

İbn Abdilberr, *el-lstiâb fî ma ‘rifeti’l-ashâb*, thk. M. Bicâvî, Beyrut, 1412.

İbn Abdişşekûr, Muhibbullâh, *Müsellemu’s-sübût (el-Mustasfâ ile beraber)*, Mısır, 1324/1906.

İbn Âkil, Ebû’l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed, *el-Vâdih fî usûli’l-fikh*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1999.

İbn Bedrân, Abdülkadir, *el-Medhal ila mezhebi’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1981.

İbn Ebi’l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî, *Ta’lîk ale’l-muḥaşşal*, t.y., İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler

Koleksiyonu, A3297.

İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Mücerredü makâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. D. Gimaret, Beyrut, 1987.

_____, *Müşkilü'l-hadis*, Beyrut, 1980.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddîn İtr, Matbaatü's-sabâh, Dımaşk, 2013.

İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Halil Şehadet, Daru'l-fikr, Beyrut, 2001.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *ve'l-Fikru'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mağrib, 1986.

_____, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Beyrut, 1979.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *el-İhsân fî takrîbi sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, 18 Cilt. Beyrut, Müessesetü'r-risâle.

İbnü'l-Kudâme, Muvaffakuddîn, *Ravzatü'n-nâzır*, nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad, 1414/1993.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1393/1973.

İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1990.

İbn Rüşd, *Zamîme lî mes'eleti'l-ilmi'l-kadîm, Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmet ve's-şerîati mine'l-ittisâl* isimli eserin ekinde, Beyrut, 1935.

İbn Teymiyye, Ahmed, *er-Reddû 'ale'l-mantıkıyyîn*, İdâretü tercemâni's-sünne, Lahor-Pakistan, 1396/1976.

_____, *el-Müsevvedetü fî usûli 'l-fıkh*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid

Matbatü'l-medenî.

_____, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, 9 cilt, nşr.

Muhammed Reşad Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409.

_____, *el-Furkân (Mecmûu'l-fetâvâ İçinde)*, y.y. t.y.

İbn'ul Hacib, Ebû Amir Cemâluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, Muhtasaru *münehe's*

-sûli ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2006.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. G. Flügel, Leipzig, 1871-1872.

İbn-i Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, (el-İşârât ve't-Tenbîhât), çev. Ali Durusoy-Muhittin Mact, Ekrem Demirli, İstanbul, 2004.

İbnü's-Sââtî, Ahmed b. Ali b. Tağleb, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl el-ma'rûf*

bedü'n-nizâm el-câmi' beyne kitabi'l-Pezdevî ve'l-ihkâm, nşr. İbrahim Şemseddin, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1425/2004.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâh Abdurrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddime*

İbnu's-Salâh, fî ulûmi'l-hadîs, nşr. Âişe Abdurrahman, İstanbul, ts.

_____, *Ulûmu'l-hadîs (Mukaddime)*, Mektebetü'l-Fârâbî, 1. Baskı, 1984.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, nşr. Muhammed ez-Zühaylî-Nezîh

Hammâd, Dımaşk, 1400/1980.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *el-Mu'temed fî*

uşûli'd-dîn, thk. Martin J. McDermott, Wilferd Madelung, al-Hoda, Londra, 1991.

_____, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung, Martin J McDermott,

Müessese-i pejûheş-i hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran, 2007.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ*

mi'yâri'l-'ukûl fî 'ilmi'l-usûl, thk. Ahmed Ali Mutahhar el-Mâhizî, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a, 1992.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *el-Burhânü'l-kâfi fî isbâti ma'rifeti's-şâni*, Dârü'l-Me'mun li't-turâs, Dimeşk, 1988.

Îcî, Adûduddîn, Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*, Beyrut, ts.

_____, “el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm”, TDV *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2010, Cilt. 2, sy. 410-414.

Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, nşr. Osman M. Emîn, Kahire, 1949.

İltaş, Davut, “Fıkıh Usulü Yazımında ‘Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’

Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname : Düşünce Platformu*, c. VII, No: XVII, 2009, s. 65-105.

_____, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Kayseri, 2006.

İsfahânî, Râgıb, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed, el-Mirza

Abdullah Efendi, *el-Müfredât fî ğaribü'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed, *et-Tebisîr fî'd-dîn ve temyîzu'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, Beyrut, 1983.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1339-1341.

_____, *Muhassalü 'l-kelâm ve 'l-hikme*, İstanbul, 1336.

İsnevî, Cemâluddîn Abdîrrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetü's sül fî minhâci 'l-usûl li 'l-Kâdî*

Nâsiriddîn Abdillâh b. Beydâvî, el-Buhârî, 'âlemü'l-kütüb, Kahire, 1925.

Kâbî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Fâzlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr.

Fuad Seyyid, Tunus-Cezayir, 1974.

Kahraman, Abdullah: "Mu'tezilî Usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve

Delil Olarak Âhâd Haber", *Marife: Bilimsel Birikim, Marife: Dini*

Araştırmalar Dergisi, c. III, No: 3, Mu'tezile Özel Sayısı, 2003, s. 165-184.

_____, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *U.Ü.İ.F. Dergisi*,

14/1, 2005.

Kardâvî, Yusuf, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, çev. Ö. Hıdır, İstanbul, 2001.

Kaya, Eyyüp Said, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, Marmara Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2001.

Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz, *et-Temhîd fî usûli 'l-fikh*, Dâru'l-medenî, Cidde, 1985.

Kettânî, Muhammed b. Câfer, *Nazmü 'l-mütenâsir mine 'l-hadîsi 'l-mütevâtir*, Darü'l-kutubi's-

Selefiyye, ty.

Kırbaçoğlu, M. Hayri; *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, IV. bsk., Ankara Okulu Yayınları,

Ankara, Mısır, 1999.

Küçükaşçı, Mustafa, "Irak", *DİA*, XIX, 86.

Koca, Ferhat, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm

Felsefesi ile Olan İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh,*

Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.

_____, “Mücmel”, *DİA*, XXXI, 453-454.

Koçkuzu, A. Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikâd ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara, 1988.

_____, “Âhâd Haberlerin Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, (1966):125.

Koçyiğit, Talât, *Hadis Istılahları*, A.Ü.İ.F.Yayınları, Ankara, 1985.

_____, *Hadis Usûlü*, Ankara, 1975.

Korkmazgöz, Rıza, “Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi ve Delil Değeri” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, cilt: XVIII, sayı: 1, s. 225-258.

Köksal, A. Cüneyd-İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

Köksal, Asım. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2017.

Kubat, Mehmet, “Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Hadîs’in Rolü”, *Kelam İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri* (13-15 Eylül 2004), Elazığ: F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004.

Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsi, *el-İhkâm fî usûli’l ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, *Dâru ’l-âfâki ’l-cedîde*, Beyrût.

Kutluer, İlhan, *İslâm ’ın Antik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul, 1996.

Küçükaşçı, Mustafa, “Irak”, *DİA*, XIX, 86.

Kring, H ve Baumgartner, H. M., *Bilgi Kuramı Tarihçesi*, Günümüz Felsefe Disiplinleri, çev.

Doğan Özlem, Ara Yayınları, İstanbul, 1990.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *Mecmûatü Resâili'l-Leknevî*, Haz. Naim Eşrefnur Ahmed, İdâratü'l-Kur'an ve ulûmü'l-İslâmiyye, Pakistan, h. 1419.

_____, *Zaferu'l-emânî bi şerhi muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî fî mustalahi'l-hadîs*, 3. bs., thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, Beyrut, 1416.

Madelung, Wilferd, “*al-Mâtürîdî*” ve “*Mâtürîdiyya*”, El 2 C. VII. S. 846-8; Pessagno, “*Intellect*”, s. 20.

_____, “Son Dönem Mu‘tezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı”, çev. Kevser Demir Bektaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, No: 1, 2019, s. 275-289.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-bed' ve't-tâhir*, Paris, 1899.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân, *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*, Beyrut, 1968.

Masoud Jalali-Moqaddam, “Abū al-Husayn al-Başrî”, *Encyclopaedia Islamica*, çev. Farzin Negahban, Brill, t.y., s. 2:130b.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlioğlu, Mizan Yayınları, İstanbul, 2004.

_____, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yayınları, 2018.

Mânkâdîm, Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim el-Hüseyinî, *Ta'lik 'alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* (Şerhu'l-Usûli'l-hamse başlığıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. A. Osman), Mektebetü vehbe, Kahire, 1965.

Memiş, Murat, 'Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi', Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. A.B. Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2007.

Menâî Âişe Yûsuf, *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Dâru's-Sekâfe, Devha, 1992.

Merdâvî, *et-Tahbîr fî şerhi't-tahrîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2000.

Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhi mirkâtî'l-vusûl*, İstanbul, 1966.

Muhammed b. Umer b. Huseyn Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassâl*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara ty.

Muhammed Bâkır es-Sadr, *Felsefetünâ*, Beyrut, 1980.

Muhammed Emin Ebû Cevher, "el-Mu'tezîle ve'l-akl", *Mecelletü'l-ma'rife*, sayı, 422, Yıl 1998.

Muradov, Safa, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Farklılaşmasında Hadis Rivâyetlerinin Rolü*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019.

Münzirî, Abdulazîm b. Abdi'l-Kaviyy b. Abdillâh Zekiyyuddîn, *Cevâbu'l-hâfız el-Münzirî an esiletin fî'l-cerhi ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, Haleb.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Kitâbü't-Temyîz*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Riyad, 1402/1982.

Nedvî, Ebu'l Hasan, *Peygamberimizin Geleceğe Yönelik Haberleri*, Risale Yayınları, çev.

Nuri Kahraman, İstanbul, 2015.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tabsîratu'l-edille*, nşr. Claude Salame, Dimaşk, 1993.

_____, *Bahrü'l-keîâm, Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Yusuf Arıkaner, İstanbul, Endülü, 2019.

_____, *Tabsîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, c. I. DİB Yayınları, Ankara, 1993.

Neşşar, Ali sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, Dâru'l-maârif, Kahire, 1981.

Nevevî, Ebû Zekerîyya, *Şerhu'l-Nevevî*, Beyrut, 1392.

Neyberg, H. S., "Mu'tezîle" md., *MEB İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 756-764.

Nîsâbü'rî, Hâkim, Ebû Abdullah el-Hâkim, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs, dâru'l-ihyâi'l-ilim*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut, 1997.

Öğüt, Salim, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, İstanbul, 2003.

Önal, Recep, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.

Öz, Mustafa, "Şerif el-Murtazâ", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 586, 588.

Özaşar, Mehmet Emin, "Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 19 (2006), c. I, s.108-109.

_____, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, A.O.Yayınları, Ankara, 1998, s.77. (İbn Abdiberr, İntikâ, 149'dan)

Özcan, Hanefî, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayınları, İstanbul, 1993.

Özen, Şükrü, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı," *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Otto, Ankara, 2018.

_____, *Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü, Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya v. dğr., Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

Özerol, Mehmet Fatih, *İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sisteminde Tevhid Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, Bursa, 2019.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Erzurum, 2001.

Özmen, Ramazan, "Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2007, cilt: II, sayı: 2, s. 29-54.

Özşenel, Mehmet, "İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2014, cilt: XIX, sayı: 37 (2), s. 169-187.

Peters, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Quḍāt Abū 'l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār Bn Aḥmad al-Hamaḍānī*, Brill, 1976.

Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1988.

_____, Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlu'l-Pezdevî*, Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl, Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, Karaçi, t.y.

Polat, Selahattin, "Mâtürîdî'ye Göre Gayb Meselesi", *Ebû Mansûr Semerkandî – Mâtürîdî*

Kongresi Tebliğleri (14 Mart 1986), yay. Ahmet Hulusi Köker, Erciyes Üniversitesi
Kayseri, Matbaası, t.y., s. 99.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-
Taberistânî Fahreddîn, *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fıkh*, Riyad, Câmiatü'l-İmâm
Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.

_____, *el-Meṭâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dârü'l-
kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t.y.,

_____, *el-Muhassâl*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları,
Ankara, ty.

_____, *En-Nübüvvât*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, 1406/1986.

_____, *er-Riyâzü'l-mûniḳa fî ârâi ehli'l-İlm*, nşr. Esad Cuma, Merkezü'n-neşri'l-camiî
külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insaniyye bi'l-Keyrevan, Kayrevan, 2004.

_____, *Esâsü't-takdîs*, Beyrût, 1995.

_____, *İ'tikâdâtü fırâkı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Mektebü'n-
nahdati'l-Mısriyye, Kahire, 1938.

_____, *Nihâyetü'l-'uḳûl fî dirâyeti'l-uṣûl*, 4 cilt, thk. Sa'îd Fûde, Dârü'zehlâir, Beyrut,
2015.

Robert Gleave, “Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şiî Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hû'î” çev.

İbrahim Kutluay 2011/I yıl: 2 cilt: II sayı: 3, s. 154-155.

Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi/İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı: Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, 2004.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Bidâye*, trc. Bekir Topaloğlu, Mâtürîdiyye Akâidi, Ankara, 1979.

Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vafi bi'l-vefeyât*, Salîbâ, Cemîl, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut, 1982.

San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Tavdîhu'l-efkâr limeânî tenkîhi'l-enzâr*, Neşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid, Kahire, 1366.

Saruhan, Müfit Selim, İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2009), sayı: 3, 80.

Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, Berlin, Klaus Schwarz, 1991.

_____, *in Fakhr al-din al-Râzi 's mahûl fi 'ilm usûl al-fiqh*, ed. Taha Djabir Fayyad al-Alwani, Riyad, 1399-1400/1979-80, ii/I, 438 ff.

Sehâvî, Şemseddîn, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt, Mektebetü's-sünne, Mısır, 1424/2003.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, 13 cilt, Haydarabad, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, t.y.

Sem'anî, Ebu'l Muzaffêr Mânsûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî, *Kavâti'ul-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1997.

Semerkindî, Alâuddîn, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulmelik Abdurrahman As'adu's-Sa'dî, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmül-Kura Üniversitesi, Küllîyetü's-şer'îa ve'd-dirâseti'l-İslâmîyye, 1404/1984.

_____, Alâeddîn, *Mîzânü'l-usûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Devha, 1404/1984.

_____, *Mizânü'l-usûl fî necâti'l-ukûl*, nşr. M. Zeki Abdülber, Katar, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, tahk.

Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993.

_____, *Usûlü'l-fikh*, haz. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1414/1993.

Sezgin, Fuat, *Târihu't-turâsi'l-Arabî*, 5 cilt, çev. Muhammed Fehmi Hicazi, Suudi Arabistan, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye, t.y.

Shihadeh, Ayman, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, çev. Selime Çınar, Kübra

Şenel, Nobel Kitap, İstanbul, 2016.

Sibaî, Mustafa, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fî't-teşrîi'l-İslâmî*. Beyrut, 1985.

Subhi, Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. Y. Kandemir, Ankara, 1986.

Suyutî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî fî şerhi takribi'n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryânî, Riyad, 1415/1994.

Sübkî, Tacüddîn, *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, thk. M. Saim Yeprem, İstanbul, 2000.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Cimâu'l-ilm*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 4.baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2011.

_____, *er-Risâle*, thk. A. Şakir, Kahire, 1939.

_____, *Nihâyetü'l-iqdâm fî'ilmî'l-keîâm*, thk. Alfred Guillaume, Oxford University Press, Londra, 1934.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uşûl*, Beyrut, 1992.

_____, “Fıkıh Usûlünün Tanımı, Konusu ve Faydası”, çeviren: Ferhat Koca, *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi*, 2003, sayı: 2, s. 261.

Şık, İsmail, “Mâtürîdî'den Farklılaşan Mâtürîdîlik”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu* (28-30 Nisan 2014), haz. Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2014.

_____, Hanefi-Mâtürîdî Düşüncede Kelâm ve Usulü'l-Fıkıh İlişkisi, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD) = International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, 2016, cilt: II, sayı: 1, s. 344.

Şîrâzî, Ebû İshak, İbrahîm b. Ali b. Yusuf b. Abdillâh el-Fîrûzâbâdî, *Şerhu'l-Luma*, Dâru'l-garîbi'l-İslâmî, Tunus, 2012.

_____, *Mu'tekadü Ebî İshâk el-Fîrûzâbâdî*, nşr. Abdülmecid et-Türkî, Şîrazi'nin *Şerhu'l-Lüma' adlı eserinin girişinde*, Beyrut, 1408/1988.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I, Kevser Yayınları, Nisan 2017.

Taftazânî, Mesud b. Ömer Sâduddîn, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1305/1888.

_____, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989.

_____, *Risaletu'l-Hudûd*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmi, trs.

Tahhân, Mahmud, *Yeni Hadis Usûlü (Teysirü Mustalahi'l-Hadîs)*, çev. c. Ağırman, Sivas, 1999.

Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî Istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahruc, Abdullah Halidî, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, c. I, Sistem Yayınları, İstanbul, 1995.

Tıǧlı, Nuri, *Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin*

Değerlendirilmesi, S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

_____, “İmâm Mâtürîdî’de Haber-i Vâhidlerin Değeri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî*

Uluslararası Sempozyumu (28-30 Nisan 2014), haz. Ahmet Kartal, İstanbul, Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

Togan, A. Zeki Velidi, *Tarihte Usûl*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

Turgut, İhsan *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaetctus'ım Yeni Bir Yorumu)*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1992.

Türker, Ömer, Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm

Felsefesi, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım 2015, 2016, s. 331-

_____, “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 37-58.

_____, *Ahlak Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınları, 2019.

Ucâlî, Ahmed b. Said, *el-Kâmil fi ’l-istikşâ’ fîmâ beleğanâ min kelâmi’-l-ķudemâ’*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, el-Meclisü’l-a’la li’ş-şuûni’l-İslâmiyye, Kahire, 1999.

Uzundağ, Mehmet Sait, İmâmu’l Haremeyn el-Cüveynî’ye Göre Haber ve Çeşitleri -el-

Burhân fî usûli’l-fikh İsimli Eseri Bağlamında” *Şarkiyat*, 10/2 (Mayıs 2018), 651-668.

Velîdî, Togan, A. Zeki, *Tarihte Usûl*, İstanbul, 1989.

Wedgwood, R. *Plato's Theory of Knowledge* (The Theaetetus and the Sophist of Plato),

İngilizceye çevirip şerheden: Francis Macdonald Comford, Routledge and Kegan Paul, London 1970.

Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*. Trc. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul,

2001.

Yahyâ b. Hamza, Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî

et Tâlibî, *Kitâbü’l-temhîd fî şerhi me’âlimi’l-’adl ve’l-tevhîd*, thk. Hişâm Haneî

Seyyid, Mektebetü’s-seķâfeti’d-dîniyye, Kahire, 2008.

_____, *el-Me’âlimü’d-dîniyye fî’l-’akâidi’l-ilâhiyye*, thk. Muhtâr Muhammed Ahmed

Haşad, Dârü’l-fikri’l-muasır, Beyrut, 1988.

Yavuz, Yunus Şevki, "Haber" mad. *DİA*, (Diyanet İşleri Başkanlığı İslâm Ansiklopedisi)

İstanbul, 1996, XIV/346.

_____, "Burhan", *DİA*, VI, 429-430.

Yavuz, Yunus Vehbi, İslâm Fıkhnı Nasıl Anlamalıyız? Sempozyum Tebliğ ve

Müzakareleri, 14-15 Aralık Bursa Kurav Yayınları, Bursa 2006.

Yeşilyurt, Temel, "Bilgi Kuramı" (Kelâm kitabı içinde. Ed. Ş. Ali Düzgün) Ankara, 2017.

Yığın, Adem, "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine", *Bilimname : Düşünce Platformu*,

C. VII, No: XVII, 2009.

Yıldırım, İlyas, "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi", *Eskiye*, 2014, sy. 29, s. 55.

Yılmaz, Ayşegül, *Fıkıh usûlünde hüsun-kubuh: El-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması*

Işığında, Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, İstanbul, 2012.

Yılmaz, A. Cem, *Peygamberliğin İspatı Haber Delili*, İstanbul 2023.

Yurdagül, Metin–Güngör, Tahsin, "Kâdî Abdülcebâr", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV,

103,109.

Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2012.

Yüksek, Ali, *İslâm Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*, Üniversite Yayınları, Samsun, 2014.

Yüksel, Macit, Mu'tezilenin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Etkisi", *Marife Dergisi*, Kış 2003, sayı

3, s. 77-78.

Zebîdî, Murteza el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiru'l-kâmûs*, thk. Abdulkerîm İzbâvî,

Kuveyt, 1972.

_____, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed, *Laktu'l-Leâli'l-mütenâsire fî'l-ehâdîsi'l-mütevâtire*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, 1985.

Zekiyyüddîn, Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İ. Kâfi Dönmez, Ankara, 1990.

Zemahşerî, Carullah Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Abdurrahim Mahmûd, Beyrut trs.

_____, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk. Abbas Huseyn İsâ Şerafuddîn, San'â, Mektebetu merkezi bedri'l-ilmî ve's-sekâfî, 2004.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahru'l-muhît*, nşr.

Abdüssettâr Ebû Gudde, Kuveyt, 1413/1992.

_____, *en-Nüket alâ Mukaddimeti'bni's-Salâh*, thk. Zeynu'l-Âbidîn b. Muhammed, *advâu's-selef*, Riyâd, 1998.

Zeydan, A. Kerim, *Fıkıh Usûlü* (el-Veciz), çev. Ruhi Özcan, t.y. 1982.

_____, *Abdulkerîm, ei-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, Bağdat, 1987.

ÖZET

KELAMIN HABER TEORİSİ BAĞLAMINDA EBÜ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN FIKİH USÛLÜNE ETKİSİ

Kelâmi epistemolojinin fıkıh usûlüne yansıması, kelâmi öncüllerin fıkıh usûlü üzerindeki etki alanlarından biridir. Çalışmamızda, söz konusu yansıma Mu'tezile âlimlerinden olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Kitabu'l-Mu'temed* isimli eserinde ele aldığı haber teorisi bağlamında incelenerek tespit edilmeye çalışılacaktır. Zira el-Basrî, son dönem Mu'tezili bilginlerin önemli kelâmcılarından biri olmakla birlikte felsefe-kelâm çizgisinin ağır bastığı müteahhir kelâmcıların da atıfta bulunduğu önemli bir şahsiyettir.

Kelâmi epistemolojinin usûl-i fıkıh üzerindeki etkisini haber teorisi bağlamında incelememizin nedeni İslâm düşüncesinin temel bilgi kaynakları olan Kur'ân, sünnet ve icmânın haber teorisiyle temellendirilmesi ve dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren İslâm bilginleri tarafından teorik zeminde tartışılmasındandır. Konuyla ilgili izini sürdüğümüz el-Basrî de hocası Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) ortaya koyduğu haber teorisini kelâmi öncülleri temel alarak sistematize etmiş ve kendinden sonraki usûlcülere kaynaklık etmiştir.

Çalışmada başta müellifimizin eseri olmak üzere klasik dönem bilginlerinin haber meselesini nasıl ele aldığı mercek altına alınmış el-Basrî'nin fıkıh usulü literatürüne katkısı değerlendirilmiştir. Karşılaştırma, analiz, sentez, tenkit ve değerlendirme metotları kullanılarak ortaya çıkan görüşlerin kelâmi öncüllerden ne kadar etkilenip etkilenmediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın neticesinde el-Basrî'nin usûl-i fıkıhın pek çok meselesinde olduğu gibi epistemolojik yapısında da kelâmı merkeze alan bir yaklaşım sergilediği görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: Kelâm, Usûl-i fıkıh, Haber, Epistemoloji, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî

ABSTRACT

THE IMPACT OF ABU'L-HUSAYN AL-BASRÎ'S FIQH METHOD IN THE CONTEXT OF THE KALAM THEORY OF NEWS

The reflection of kalam epistemology on the methodology of fiqh is one of the areas of influence of theological premises on fiqh methodology. In our study, this reflection will be examined in the context of the theory of news discussed by Abu'l-Husayn al-Basrî (d. 436/1044) in his work titled *Kitabu'l-Mu'tamed*. Al-Basrî is not only one of the prominent theologians of the late Mu'tazili scholars, but also an important figure referenced by later theologians, especially those in the philosophy-theology tradition.

The reason we examine the influence of kalam epistemology in the context of the theory of news is due to the fact that the foundational sources of Islamic thought—Qur'an, Sunnah, and consensus—are established through the theory of news and have thus been theoretically discussed by Islamic scholars since the early periods. Abu'l-Husayn al-Basrî, whom we focus on, systematized the theory of news put forward by his teacher Kâdî Abdülcebbâr (d. 415/1025) based on theological premises and became a source for subsequent scholars in the field of *usul al-fiqh*.

In this study, the treatment of the news issue by classical period scholars, particularly the work of our author, will be examined. Using methods of comparison, analysis, synthesis, criticism, and evaluation, we will determine the extent to which the views that emerged were influenced by kalam. The research concluded that al-Basrî displayed an approach that centered on kalam in his epistemological structure, similar to many issues in *usul al-fiqh*.

Keywords: Kalam, Usul al-fiqh, News, Epistemology, Abu'l-Husayn al-Basrî