

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 39-60

## İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü

*Imam Serahsi's Role in the Formation of the Khaber (Report) Theory of Hanafi*

**Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN**

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Cukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
[forhan@cu.edu.tr](mailto:forhan@cu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-4076-9984](http://orcid.org/0000-0003-4076-9984)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 17.01.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 27.02.2019  
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Orhan, Fatih. "İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 39-60.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.2595276>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

### **Copyright © Published by**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

## İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü<sup>1</sup>

**Öz** ► Hanefî haber teorisinin temelleri, Kûfe ekolünün önde gelen isimlerinden İsa b. Ebân ve Cessâs tarafından atılmış olmakla birlikte bu teorisinin sistematik hale getirilmesi Hanefî usûlünün kurucusu kabul edilen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî üçlüsü ile mümkün olmuştur. Bu açıdan her üç müctehidin yazmış oldukları usûl eserleri Hanefî fıkıh usûlünün klasik eserleri arasında önemli bir yere sahiptir.

Serahsî'nin yazmış olduğu fıkıh usûlü eseri, bir ders kitabı niteliğinde olmaktan ziyade konunun uzmanlarına hitap edecek tarzda ayrıntılı bir biçimde yazılmıştır. Serahsî kitabında Hanefî haber teorisini ele alırken bu üslubunu devam ettirmiş ve diğer usûl kitaplarında hiç ele alınmayan, ayrıntı kabul edilebilecek farklı konulara değinmiştir. Hanefî haber teorisinde çokça tartışılan, âhâd haberin kabulüne ilişkin ileri sürülen 'râvinin fakih olması' şartı üzerinde durması yanında daha çok mütevatir haber ve onun bilgi değerine önem atfetmiş ve konuyu bu noktada detaylandırmıştır. Biz bu çalışmada genel olarak Serahsî'nin Hanefî haber teorisine ve dolayısıyla fıkıh usûlü ilmine sunmuş olduğu katkıyı tespit etmeye ve sunmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Usûl, Fıkıh, Hanefî, Serahsî, Haber Teorisi.

### Imam Serahsî's Role in the Formation of the Khaber (Report) Theory of Hanafi

**Abstract** ► Although the foundations of Khaber theory of Hanafi has been laid by İsa b. Ebân and Cessâs who are leading names of Kûfe school of thought, systematizing the theory has been realized by Debûsî, Pezdevî and Serahsî who are the founder members of the principles of Hanafi's school of Islamic Jurisprudence. From this point, each books written by that three mujtahids on the principle of Islamic Jurisprudence have a significant place among the important classical books on the principles of Islamic jurisprudence of Hanafi.

The book written by Serahsî on the principles Islamic Jurisprudence is not a course book, rather it is written in a detailed manner for the experts of this domain. While analyzing the khaber (report) theory of Hanafi school of thought, Serahsî has continued his existing manner about this issue and he has written about the subjects that are not mentioned in other books and can be seen as more detailed issues. In addition touching upon the alleged condition that 'narrator should be mujtehid' as to approving the report of one person (ahad khaber) which has been a discussed subject in the report theory (haber teorisi) of Hanafi school, Serahsî has attributed further importance to mutevatir khaber and its information value. In this study, we will try to identify and present the direct contribution of Serahsî to the report theory of Hanafi school of thought and indirect contribution to field of the Principles of Islamic Jurisprudence.

**Keywords:** The principles, Fiqh (Islamic Jurisprudence), Hanafi, Serahsî, Report Theory.

---

<sup>1</sup> Bu makale, 10-12 Ekim 2018 tarihleri arasında Bişkek/Kırgızistan'da düzenlenen Uluslararası Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

### Extended Abstract

Even though the foundations of Hanafi Khabar Theory is set by Isa b. Eban and Cessas who are the leading names of the Kufa ecole, the systematization of this theory was made possible by the Debusi, Pezdevi and Serahsi triad, which were accepted as the founder of the Hanafi method. In this respect, the methodical works of these three mujtahid have an important place among the classical works of Hanafi fiqh (Islamic jurisprudence) method.

The work of Islamic Law Method of Serahsi, was written in detail in a way that appealing to the subject matter experts rather than as a textbook. While analyzing the Hanafi Khabar Theory, Serahsi retained this pattern and mentioned some of the different subject which have never been analyzed in ant other methodological books. While he is emphasizing on the much debated condition of Hanefi Khabar Theory which is "narrator must be canonist on the acceptance of aahad khabar" he has attached more attention to the mutawatir khabar and its knowledge value. He elaborated subject on this point.

Serahsi's contribution to Hanafi Khabar Theory has been mostly in the systematization of the classifications made within the context of khabar theory. The Hanafi scholars of the previous period have generally discussed the conditions of acceptance of the aahad khabar in two groups and under different titles. Accordingly, they have dealt with the condition of "contiguous of the chain of narrators (the isnad)" which states khabar really come from Messenger in separate title. They also analyze the condition of not to be in contradiction of khabar with other sharia principles/method namely Holy Quran, Sunnah and implementation of the predecessor in seperate title. For example, Cessas discussed the contiguous quality of the isnad under the title of mursal khabar, while he analyzed the contradiction of khabar to method in the title of "acceptance conditions of the aahad khabar".

Serahsi, gather two topics of "rupture in the isnad" and being in contradict of khabar to general principles" in one title and named it "disconnection". In this sense, Serahsi wanted to imply these two subjects has the same meaning. In other words, he wanted to state although hadith passed the isnad criteria and get the title of sahih (authentic), since it includes some of the knowledge that contradicts with the method it has narrator problems (like narrator is not canonist) which is overlooked by isnad critics.

In connection with this amalgamation of two subjects in one title in acceptance of aahad khabar, Serahsi subcategorized that disconnection in two groups namely “apparent” and “in sense” disconnection. “Apparent Disconnection” can also be termed as “Visible Disconnection” and states there is a rupture in isnad in accordance with the term of the word.

In the context of the “in sense” disconnection, Serahsi also thinks differently from the previous Hanafi scholars about the originals of the conflicts of the khabar. For example, from the five principals of Cessâs'in, he did not mention "exercise of Muslims" and "mind" instead he accepted "although companion of the prophet (sahabah) discussed, they did not indicate hadits as hujjat.

One of the issues concerning the khabar theory is the qualifications that the narrator (rawi) should have. In this context, the most challenging and significant qualification is that, in the cases where any given khabar is in controversy with the sharia rules, then the narrator (rawi) should be a faqih (Islamic jurisprudent). This requirement was heavily criticized by the Ahl al-Hadith who were highly influential in the circles of Islamic scholarship of the time. Although Serahsi made an effort to remove the understanding of Mutezile School from the Hanafi doctrine in accordance with the tendency in the scientific understanding of the time, he held a defensive position against the criticism of the Ahl al-Hadith who claimed that the narrator should be a faqih.

Suggesting that this requirement is not intended to tarnish the personality of the sahabah (companion of the Prophet) and that, it is mainly aimed at relaying the hadiths in an accurate way, Serahsi argued that the very justification of this requirement is based on the fact that hadiths are narrated along with the meaning. Considering the fact that it is difficult to completely comprehend the words of Prophet since they are relatively short and concise, and adding the fact that not everyone has the same level of comprehension, he argued that the requirement for the narrator to be a faqih can fairly be justified.

Against the Ahl al-Hadith who disapproved textual criticism of hadiths if the narration (sened) is reliable, Serahsi's new interpretation of Hanafi khabar theory in the form of the spiritual interruption implies that the critique of the text itself is indeed a critique of the narration (sened). This emerges as a substantial defense in confronting the criticism of Ahl al-Hadith.

## Giriş

Şâfiî mezhebine müntesip âlimler, bizzat İmam Şâfiî'nin hem fûrû hem de usûl alanında kitap yazması sebebiyle kurucu imamın görüşlerine doğrudan ulaşma imkânına sahip olmuşlardır. Ancak avantajlı sayılabilecek bu durum Hanefî âlimler açısından söz konusu olmamıştır. Onlar Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerine, ona talebelik yapmış öğrencilerin kitaplarında yer alan nakiller sayesinde ulaşma imkânı bulmuşlar, bu fikhî görüşler üzerinden de Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışını tespitte çalışmışlardır. Elbette bu süreç tıpkı tuğlaların üst üste gelerek bir duvar oluşturması gibi her bir âlimin bir öncekinin görüşlerine yapmış olduğu katkılar sayesinde gelişmiştir. Bu bağlamda Hanefî müctehidlerin birbirlerinden etkilenmediğini söylemek mümkün değildir. Bu sebeple Hanefî bir âlimin, mezhebin teşekkül sürecine yaptığı katkıyı tespit edebilmek için onun kendisinden önceki ve hatta çağdaşları olan diğer Hanefî âlimlerle etkileşimini tespit etmek gerekir. Biz de bu farkındalıkla hareket ederek İmam Serahsî'nin Hanefî haber teorisinin oluşumundaki rolünü tespitte çalışacağız.

Kelam ve fıkıh usûlünde “Haber teorisi” ile kastedilen şey, şer'î delillerden olan Sünnete ilişkin malzemenin Hz. Peygamber'e aidiyetinin (sıhhatinin) tespiti ve buna bağlı olarak haberin ifade ettiği bilgi değerinin belirlenmesidir. Hz. Peygamber'den nakledilen hadis ve haberlerin, şer'î hükümlere kaynaklık teşkil etmesi sebebiyle Hz. Peygamber'e aidiyetinin doğrulanması istenmiştir. Bu doğrulama işinde kullanılacak kriterler üzerinde ittifak oluşmamış, her bir ekol bunu kendi belirlediği ölçütlerle yapmayı tercih etmiştir. Bu bağlamda Hanefî mezhebi hem sened hem de metin tenkidine dayalı bir teori oluşturmuştur. Biz ayrı bir çalışma konusu olabilecek Hanefî haber teorisine elbette girmeyeceğiz. Biz burada sadece Serahsî'nin bu teoriye en çok katkı sunduğu alanlara temas etmeye çalışacağız. Bu amaçla çalışmamızı *Haber taksimi ve haberin kabul şartları* şeklinde iki ana başlığa ayırarak incelemeyi uygun bulduk.

### 1. Haber Taksimi ve Haberlerin Bilgi Değeri

Serahsî öncesi Hanefî âlimlere baktığımızda haberleri ifade ettikleri bilgi değeri bakımından farklı şekillerde gruplandırdıklarını görürüz. Ebû Yusuf gibi ikili tasnif yapanlar olduğu gibi İsbâ b. Ebân gibi üçlü tasnif yapanlar da olmuştur. Haberlerin gruplandırılması kadar bu haber çeşitlerine verilecek isim hususunda da Hanefî âlimlerin bir birlik içinde olmadıklarını görmekteyiz. Serahsî, İsbâ b. Ebân gibi haberleri epistemolojik açıdan üç grupta toplamayı tercih etmiş ancak isimlendirme hususunda Debûsî'yi esas almıştır. Buna göre Serahsî'nin haber

teorisinde haberler mütevatir, meşhur ve âhâd şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnif ve isimlendirme sonraki dönem usûlcüler tarafından da esas alınmıştır.

### 1.1. Mütevatir Haber

Mütevatir haber, haberin kaynağı sanki bizim tarafımızdan bizzat görülmüşçesine şüphenin bulunmadığı haberdır. Böyle bir haber ise ancak adaletleri ve sayılarının çokluğu sebebiyle yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun yine bu vasıflardaki bir topluluktan haber nakletmesi ile mümkündür (Pezdevî, tz: 150). Tanımda yer alan bu şartların zorluğu sebebiyle mütevatir haberin şer'î konularda fiilen vuku bulup bulmadığı âlimler arasında ihtilafa neden olmuştur. İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi âlimlerin aralarında yer aldığı cumhur, mütevatir haberin çok az olduğunu ve hatta “*men kezebe aleyye müteammiden...*” hadisinden başka mütevatir haberin bulunmadığını iddia etmişlerdir. (Nevevî, 2009:180). Bazı âlimler ise tam aksine mütevatir haberin oldukça fazla olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan birisi olan İbn Hacer, mütevatir haberin hiç vuku bulmadığı iddiası ile nadiren vuku bulduğu iddiasını reddeder. Ona göre bu iddialar hadislerin tamamına hâkim olunmadığı bir dönem için geçerli olabilir. Ancak meşhur kitaplarda hadislerin bir araya getirilmesi ile bir hadisin farklı tariklerle birden çok râvi tarafından nakledildiği görülmüş oldu. Öyle ki bu farklı tariklerin bir araya getirilmesi ile hadisi nakleden râvi sayısı yalan üzerinde birleşme ihtimali bulunmayacak bir düzeye, haber de mütevatir haber seviyesine ulaşmış olur. Bu durum birçok hadis için söz konusu olduğu cihetle mütevatir hadislerin sayısı oldukça fazladır (İbn Hacer el-Askalânî, 2010: 47).

Mütevatir haberin çeşitleri dikkate alındığında bu iki yaklaşım arasında herhangi bir tezat söz konusu değildir. Çünkü her iki tarafın iddiasına konu olan mütevatir haber diğerinden farklıdır. İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin beyanlarında yer alan mütevatir haber, metnin aslına sadık olarak nakledilen lafzî mütevatir iken İbn Hacer'in kastettiği mütevatir, mana olarak nakledilen manevî mütevatir haberdır. Manevî mütevatirin sayı olarak lafzî mütevatirden daha fazla olduğu herkesin kabul ettiği bir durumdur.

Serahsî de manevî mütevatirin oldukça fazla olduğunu düşünmektedir. Ona göre namazların rekât sayıları, zekât ve diyet miktarları gibi yaygınlık arz eden konulardaki haberler mütevatir haber grubundadır ve böyle haberler sayı bakımından oldukça fazladır (Serahsî, 2005: 220). Aslında mütevatir haber için diğer hadislerde olduğu gibi râvi zincirinden oluşacak şekilde bir sened

aranmadığı dikkate alınacak olursa Serahsî'nin dile getirdiği mütevatir haberin çok olduğu ve fiilen vuku bulduğu şeklindeki iddia oldukça yerindedir.

Mütevatir haberin yakîn bilgi ifade ettiği hususunda neredeyse bütün âlimler hemfikirdir. Ancak Serahsî'nin de isim vermeksizin haber verdiği gibi bunun aksini dile getiren bazı şaz görüşler de mevcuttur. Bu şaz görüşlerden ilki, âhâd haberin hiçbir zaman hüccet olmayacağını iddia etmektedir. Bir diğeri ise mütevatir haberin hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte mütevatir haberin tuma'nîne<sup>2</sup> düzeyinde bilgi ifade ettiğini savunmaktadır (Serahsî, 2005: 220-221). Tespit edebildiğimiz kadarıyla mütevatir haberin kesin bilgi ifade etmeyeceğini ilk defa Mutezile'den olan Nazzâm dile getirmiştir. Ona göre ümmetin hata üzerinde birleşmesi mümkün bir durumdur (Bağdâdî, 1982: 11). Çünkü mütevatir haberle oluşan bilgi insanın yaptığı bir eylem neticesinde hâsil olmaktadır. İnsan ise yalan söylemekten uzak değildir. Dolayısıyla sayı ne kadar artarsa artsın topluluğu oluşturan bireylerden her birisinin yalan söyleme olasılığı son bulmayacaktır. Buna bağlı olarak toplulukların yalan üzerinde birleşmemesi gibi bir durum asla söz konusu değildir.<sup>3</sup> İşte bu sebeple yalan olma olasılığı her zaman mevcut olan mütevatir haberin kesin bilgi ifade etmesi de mümkün değildir (Serahsî, 2005: 220). Bu anlayışın bir gereği olarak Nazzâm, âhâd haberin hüccet kabul edilmesi için ileri sürülen “haberi destekleyen bir karinenin varlığı” şartını mütevatir haber için de gerekli görmüştür (Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, 1964: 566).

Serahsî, tıpkı Cessâs gibi mütevatir haberin bilgi değeri hususunda dile getirilen iddialar üzerinde oldukça geniş durmuştur. Serahsî mütevatir haberin hüccet olmadığı şeklindeki iddiayı, felsefecilerin eşyanın varlığını inkâr etmesi gibi saçma bulmakta ve bu iddiayı çürütecek deliller üzerinde uzunca durmaktadır. Serahsî böyle bir haberi inkâr ile eşyayı inkâr arasındaki iribatı şu örnekler üzerinden kurar; Kişi kendisinin doğmuş olduğuna ilişkin bilgiyi haber yoluyla ve ızdırârî olarak alır. Buna karşılık kendi çocuğunun doğduğunu müşahede yoluyla bilir. Çocukluktan gençliğe geçtiğini yine ızdırârî olarak haberle bilir. Ancak çocuğunun gençliğe geçişini müşahede ile bilir. Yerin ve

<sup>2</sup> Bu kavram ilk defa İsa b. Ebân tarafından dile getirilmiş olup sonraki Hanefî usûlcüler tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır. İlmü't-tuma'nîne kavramı zanla bilme arasında bir kategoriye temsil eder. Bazılarına göre bu yakînin bilgisi değil yakînin zannıdır. (Apaydın, 2004: 370).

<sup>3</sup> Debûsî mutlak anlamda bu varsayımın doğru olduğunu ancak Müslüman topluluğunun bu yargıdan istisna olduğunu ifade eder. Ona göre Müslümanları kâfir topluluklardan farklı kılan husus naslardır. İlgili naslar ve yorumları için bk. (Debûsî, 2007: 23-27).

gökyüzünün kendinden önce bu durumda olduğuna dair zorunlu bilgiyi haberle alırken bugün kendisi gözlemle bilir. İşte kişi bu durumlarda söz edilen haberlerden birisini inkâr edecek olursa, tıpkı eşyayı inkâr eden kişi gibi, zaruri olan bir bilgiyi inkâr etmiş olur (Serahsî, 2005: 220). Serahsî şer‘î konularda da mütevatir haberin yakîn ifade etmesi gerektiğini akli bir önerme ile de ispata çalışır. “Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde onu Allah ve Resûlüne arz edin.” (Nisâ 4/59) âyetinde anlaşmazlık durumunda Peygamber’e müracaat edilmesi emredilmektedir. Bu emre ittiba, o dönem için Hz. Peygamber’in zatına yapılacak arz ile yerine gelirken onun vefatından sonraki dönemler için O’ndan gelen haberlere müracaat ile gerçekleşmektedir (Serahsî, 2005: 221). Böyle bir arz ise ancak Hz. Peygamber’i bizzat görmüş gibi kesin bilgi ifade eden haberle mümkün olur. Serahsî’ye göre bizzat Hz. Peygamber’den işitilmiş gibi kesin olan haber ise, yalan üzerinde birleşmesi mümkün olmayacak sayıdaki râvi tabakalarını naklettiği haberdır (Serahsî, 2005: 220).

Serahsî mütevatir haberin yakîn bilgi ifade ettiğini ispatladıktan sonra bu yakîn bilginin müktesep değil ızdırarî olduğunu ispata çalışır. Bazı usûlcüler, ızdırarî olarak bilinen bilgi hususunda ihtilaf olmaması gerektiğini oysa mütevatir haberle sabit olan bilginin değeri hakkındaki mevcut ihtilaflardan hareketle bu bilginin müktesep olduğunu iddia etmişlerdir. Serahsî iki açıdan bu çıkarımın yanlış olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, şayet bu bilgi kesbî bir bilgi ise o zaman bu bilginin sadece onu iktisap edebilecek ehil kişilere özel olması gerekir. Oysa istisnasız her birimiz aklımızla idrak ettiğimiz gibi daha henüz çocukken de bize verilen haber sayesinde anne-babamızın kim olduğunu kesin olarak bilmekteyiz. İkinci olarak şayet bu bilgi kesbî olarak biliniyorsa kişinin iktisap yollarını terk etmek suretiyle bu bilgiden mahrum kalmasının da mümkün olması gerekir. Ancak herkesin de kabul ettiği gibi mütevatir haberle oluşan bilgiyi kişinin -kesp yollarını terk etmek gibi bir yolla- kendisinden defetme imkânı yoktur. Bütün bunlar gösteriyor ki mütevatir haberle sabit olan bilgi kesbî değil ızdırarîdir<sup>4</sup> (Serahsî, 2005: 226).

## 1.2. Meşhur Haber

İlk dönem Hanefî usûlcüler haberlerin taksimini yaparken meşhur haberin isimlendirilmesinde ve haber çeşitleri içerisinde nerede yer aldığı hususunda

---

<sup>4</sup> ızdırarî bilgi, araştırma ve inceleme gerektirmeksizin kişinin nefsinde zorunlu olarak oluşan ve şüphe edilmeyen bilgidir. Kesbi bilgi ise nazar ve istidlal yoluyla elde edilen dolayısıyla şüphe barındıran bilgidir. (Bk. İbn Fûrek, 1999: 77; Eşit, 2018: 143-155)



ittifak sağlayamamışlardır. Meşhur haberin müstakil bir haber çeşidi olarak mı ele alınacağı yoksa mütevatir haber kapsamında mı değerlendirileceği konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserde Ebû Yusuf'tan nakledilen görüş dikkate alınacak olursa, onun meşhur haberi mütevatir haber kapsamına dahil ettiği anlaşılmaktadır. Kerhî vasıtasıyla yapılan bu nakle göre Ebû Yusuf ilim gerektiren mütevatir haber ile Kur'an'ın neshine cevaz vermekte ve bu tip mütevatir habere örnek olarak "mest üzerine mesh" hadisini zikretmektedir. Söz konusu hadisin meşhur haber olduğu dikkate alınacak olursa Ebû Yusuf'un meşhur haberleri mütevatir haber kapsamına dâhil ettiği görülür (Cessâs, 1985: 3, 48).

Dönem olarak Ebû Yusuf'a çok yakın olan ve İmam Muhammed'in talebesi olan İsâ b. Ebân ise meşhur haberin de kesin bilgi ifade ettiğini kabul etmekle birlikte onu mütevatir haberden ayrı, farklı bir başlıkta ele almıştır. Ona göre mütevatir haber sadece yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan toplulukların naklettiği ve hakkında hiçbir itiraz bulunmayan haberdir. Oysa hakkında itiraz bulunabilen haberler kesin bilgi ifade etse de bu itiraz sebebiyle tevatürün dışında yer almalıdır. İsâ b. Ebân mütevatir haberin dışında gördüğü bu tip haberleri topluluk haberleri olarak isimlendirmektedir (Bedir, 2017:114-117).

Aslında İsâ b. Ebân öncelikle kesin bilgi ifade eden haberleri inkârı küfrü gerektiren ve gerektirmeyen şeklinde bir ayrıma tabi tutar. Mütevatir haber işte bunlardan inkârı küfrü gerektiren haberlerdir. Mütevatir dışında kalan ve kesin bilgi ifade eden haberler ise inkârı küfrü gerektirmeyenlerdir. Ancak İsâ b. Ebân inkârı küfrü gerektirmeyen bu ikinci grup haberleri de kendi içerisinde üçlü bir derecelendirmeye tabi tutar. Bunlar arasında en alt dereceyi âhâd haberler oluşturur. İlk iki sırada ise bugün bizim meşhur haber diye isimlendirdiğimiz şu haberler yer alır: a. İnkâr edenin sapkın kabul edildiği haberler. Örneğin recm ile ilgili haberler bu kabildendir. Nur Suresi ikinci ayetinin zahirine dayanarak recmi inkâr edenler kâfir kabul edilemezler. Çünkü onlar Allah Teâlâ ve Resulüne değil haberi nakledenlere muhalefet etmektedirler. Ancak bunlar tevilde hata etmişlerdir. b. Kendisine muhalif olanların sapkın olmadıkları ancak günahkâr kabul edildikleri haberler. Bu gruba örnek ise mest üzerine mesh hadisidir. İbn Abbâs, Âişe ve Ebû Hureyre mest hadisinin Mâide Suresinin nüzulünden önce varid olduğu gerekçesiyle meshe itiraz etmişler. Bunların dalalette oldukları iddia edilemez (Cessâs, 1985: 3, 48-49; Debûsî, 2007: 212; Serahsî, 2005: 228).

Meşhur haberin derecelendirmesinde vermiş olduğu örneklerden anlaşılıyor ki İsâ b. Ebân meşhur haberi ona yöneltilen itirazın kuvvetine göre derecelendirmektedir. Dikkate değer olmayan itirazların bulunduğu meşhur haberleri bilgi değeri bakımından üst dereceye yerleştirmiş ve bu tip haberleri inkâr mahiyetinde dile getirilecek itirazları dalalet sebebi kabul etmiştir. Bu bağlamda verdiği recm örneği dikkat çekicidir. Çünkü recm ile ilgili haberler selefın kendisiyle amel etme bakımından üzerinde icmâ ettikleri haberler grubundandır. Recmin varlığına sadece Havâric (Hâricîler)'den itiraz gelmiştir ki Cessâs'ın ifade ettiği gibi onların selefı karşı yapmış oldukları itirazlar genel anlamda muteber olmadığı için bu itiraz da dikkate değer görülmemiştir. Ancak itiraz sözüne itibar edilen bir kişiden gelirse böyle bir itiraz haberin bilgi değerini olumsuz yönde etkiler. Örneğin mest üzerine meshin cevazına ilişkin haberler, bu şekildeki bir itiraza maruz kaldığı için bilgi değeri bakımından recm ile ilgili haberlerden sonra gelir. Bilgi değerindeki bu düşüş bu tip haberlere yapılacak itirazlara getirilen yaptırımı da yumuşatmıştır. Bu tip bir habere yapılacak itiraz sapkınlık değil sadece hata kabul edilmiştir.

Cessâs ise haberleri mütevatir olan ve olmayan şeklinde iki grupta toplar. O, İsâ b. Ebân'ın mütevatir haberden bağımsız olarak ele aldığı topluluk haberlerini, yakîn bilgi ifade ediyor olması sebebiyle mütevatir haber kapsamında değerlendirir. Tabi olarak bu durum onu mütevatir haberi kendi içinde derecelendirmeye sevk etmiştir. Ona göre mütevatir haberin ifade ettiği yakîn bilginin bir kısmı ızdırarî bir kısmı kesbîdir (Cessâs, 1985: 3, 37). ızdırarî bilgi ifade eden haberler, herkesin üzerinde ittifak ettiği (İsâ b. Ebân'ın tasnifindeki mütevatir) haber iken kesbî bilgi ifade eden haberler ihtilafı olan (İsâ b. Ebân'ın tasnifindeki meşhur) haberlerdir. Cessâs kesin bilgi ifade eden ancak üzerinde ittifak olmayan haberlerin vermiş olduğu bilginin kesbî oluşunu akli istidlal yoluyla elde edilen yakîn bilgiye benzeter. Nasıl ki imal edilmiş bir nesneden hareketle onun bir ustası olduğu bilgisine akıl kesin olarak ulaşıyorsa meşhur haberin ifade ettiği bilginin yakîn oluşuna da istidlal yoluyla ulaşılır (Debûsî, 2007: 211-212; Serahsî, 2005: 226).

Debûsî ise öncelikle genel bir tasnif yaparak tüm haberleri meşhur-garip diye ikiye ayırır. Daha sonra meşhur olan haberleri de kendi içerisinde "mütevatir seviyesine ulaşanlar" ve "meşhur olanlar" şeklinde bir tasnife tabi tutar. Dolayısıyla Hanefî usûl terminolojisinde "meşhur haber" kavramını ilk kullanan Debûsî olmuştur ve "İlk tabakası âhâd olan ancak orta ve son tabakası mütevatir olan haber" şeklindeki meşhur haber tanımını da ilk o yapmıştır (Debûsî, 2007:

207-211). Debûsî'nin yapmış olduğu bu tasnifi benimseyen Serahsî ve diğer müteahhirîn dönem usûlcüler bu tasnifin mezhep içerisinde istikrar bulmasına vesile olmuşlardır (Serahsî, 2005: 226-227).

İlke olarak tüm Hanefî usûlcüler meşhur haber ile nassın neshini ve nas üzerine ziyadeyi caiz görmelerine karşın meşhur haberin bilgi değeri konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Aslında bu ihtilafın kaynağı meşhur haberin haber taksimindeki yerine ilişkin çıkan ihtilafıdır. Meşhur haberi mütevatir kapsamında değerlendiren Cessâs'a göre meşhur haber yakîn bilgi ifade eder. Ancak bu kesin bilgi ızdırarî değil kesbîdir. Meşhur haberi mütevatir haberden farklı bir haber çeşidi kabul eden İsâ b. Ebân'a göre ise tuma'nîne düzeyinde bilgi ifade eder. Serahsî bu iki görüşün izahını şu şekilde yapar: Cessâs, meşhur haberin ifade ettiği bilgi için 'yakîn' ifadesini kullanmıştır çünkü ilk tabakada yer alan râvi hakkındaki töhmet, sonraki tabakalarda yer alan râvilerin yalan üzerinde birleşmeyecek bir sayıya ulaşması ile sona ermiştir. Kesin bilgiye dönüşmüştür. Ancak Cessâs bu yakîn bilgiye kesbî demiştir çünkü bu yargıya akli bir çıkarım neticesinde ulaşılmıştır. Şöyle ki ilk tabakada yer alan zayıflık, yalan üzere birleşmeyecek sayıdaki sonraki tabakaların ona rağbet etmesine bakılarak giderilmiştir. İsâ b. Ebân'ın görüşüne gelince, O'na göre her ne kadar ikinci ve üçüncü tabakalarda râvilerin sayısı mütevatir seviyesine ulaşmış olsa da ilk tabakadaki râvi için yalan şüphesinin adeten mümkün olması meşhur haberi yakîn olmaktan çıkarır. Bu şüphe ancak düşünme ve istidlal yoluyla aşıldığı için meşhur haberle sabit olan bilgi yakînin altındaki tuma'nîne düzeyinde bilgi ifade eder (Serahsî, 2005: 227).

### 1.3. Âhâd Haber

Serahsî adil bir kişinin naklettiği âhâd haberin dini konularda kendisiyle amel edilebilen bir hüccet olduğunu ancak yakîn bilgi ifade etmediğini ifade eder (Serahsî, 2005: 249). Serahsî kendisinden önceki âlimlerin geleneğine bağlı olarak âhâd haberin hüccet kabul edildiği konular hakkında bir başlık açmış ve burada ayrıntıya girmiştir. Ona göre dört yerde âhâd haber hüccet kabul edilmektedir. Bunlar;

a. *Nesh ve tebdile ihtimali bulunan şer'î hükümler*: Bu tip şer'î hükümler şüphe ile düşenler ve düşmeyenler şeklinde ikiye ayrılır. Namaz ve oruç birinci gruba, hadler ise ikinci gruba örnektir. Şüphe ile düşmeyen şer'î hükümlerde âhâd haber mutlak olarak geçerlidir. Yani râvi sayısının belli bir rakama ulaşması ya da rivayet sürecinde "şahit oldum" şeklinde belli bir lafzın

tayin edilmesi gibi ilave bazı şartlar aranmaz. Râvi sayısı ya da rivayette lafız tayini gibi kayıtlamaların dikkate alınmama nedeni ise bu tip şartların getirilmesi ile haberde meydana gelecek değişikliğin haberin yalan olma ihtimalini sonlandırma adına bir katkı sunmamasıdır. Yalan olma ihtimaline rağmen bu konulardaki âhâd haberlerin doğru olma olasılığı tercih edilir. Çünkü sahabe de bu konularda bir kişinin rivayeti ile amel etmiştir. Ancak sahabeden bazıları tek kişinin haberini kabul hususunda biraz daha ihtiyatlı davranmıştır. Mesela Hz. Ali haberi bizzat Hz. Peygamber'den işittiğine dair râvinin yemin etmesini istemiştir. Şüphe ile düşen şer'î konulara gelince, Hanefîler bu konulara ilişkin âhâd haberin hüccetiyeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cessâs'a göre böyle bir âhâd haber hüccettir. Ebû Yusuf'un da bu görüşte olduğu rivayet edilmektedir. Kerhî ise aksi yönde bir kanaat benimsemiş ve bu konulardaki âhâd haberlerin hüccet olmayacağını söylemiştir (Serahsî, 2005: 258).

**b. İki taraflı bağlayıcılığı olan hukuki işlemler:** Ehliyet ve velayet gibi tarafları bir sorumluluk ve borç altına girdiren konularda haber verenin sayısı ya da haberin aktarılmasında kullanılan lafzın tayini haberin kabulü bakımından oldukça etkilidir. Dava ya da inkâr etme şeklindeki anlaşmazlıklara mahal olduğu için bu tip konularda haberin doğru olma olasılığı ancak onu güçlendirecek bir karine sebebiyle tercih edilir. İşte bu karine bazen 'şahit oldum' lafzının kullanılması olabilirken bazen tarafların yemin etmesi ya da haber verenlerin sayısal niceliği olabilmektedir. Mesela liânda haberin doğruluğu için hem 'şahit oldum' lafzı hem de yemin birlikte istenmektedir.

**c. Bağlayıcı olmayan hukuki işlemler:** Vekâlet ve mudârebe gibi tarafları ilzam etmeyen hukuki işlemlerde âhâd haber mutlak olarak geçerlidir. Haber verenin adil, Müslüman ya da kâfir olmasının bir önemi yoktur.

**d. Tek taraflı bağlayıcı hukuki işlemler:** Vekilin azledildiğine ya da mezun kölenin efendisi tarafından hacr edildiğine ilişkin haberler bu grup haberlere örnek olarak zikredilebilir. Âhâd haberin bu tip konularda delil kabul edilip edilmeyeceği Hanefî mezhebinde ihtilafli bir konudur. İmameyn bu tip konularda âhâd haberin mutlak olarak kabul edileceği kanaatindedir. Ebû Hanîfe ise haberin kabulü için şahidin bulunması, râvinin adil olması ve râvi sayısı gibi haberin doğruluğunu tekid eden bazı şartların varlığını gerekli görmüştür (Serahsî, 2005: 259-261).

## 2. Âhâd Haberinin Kabul Şartları

Hz. Peygamber'den gelen âhâd bir haberin sahih kabul edilebilmesi için râvinin akıl, zabt, adalet ve İslam şartlarını eksiksiz taşıyor olması hususunda

bütün âlimler hemfikirdirler (Debûsî, 2007: 184; Serahsî, 2005: 267). Ancak haberin güvenilirliği bakımından bu şartlar yeterli değildir. Bu sebeple her bir fıkıh ekolü kendi haber teorilerini oluşturacak farklı ilave bazı şartlar daha ileri sürmüşlerdir. Bu şartların bir kısmı haberin senedine bir kısmı da 'râvinin habere muhalif davranması' şartı gibi metne yöneliktir. Sadece senede ilişkin şartları dikkate alan mütekellimin usûlcüler hadislerin sıhhati konusunda daha çok isnada değer vermişler, isnadının sahih ve muttasıl olmasını hadisin sahih olması için yeterli görmüşlerdir. Hanefî usûlcüler ise âhâd haberin kabulü için hem sened hem de metin esaslı bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Hanefî haber teorisine göre âhâd haberin sahih olabilmesi için Kitab'a, maruf Sünnete muhalif olmaması, umûmu'l-belvâda varid olmaması ve sahabenin kendisiyle ihticâc etmiş olmaması gereklidir (Apaydın, 2017: 60-62).

Hanefîlerin haberin kabulü için zikrettikleri şartlar sadece bunlardan ibaret değildir. Hanefî haber teorisinin oluşum sürecinde bu saydığımız şartlar yanında haberin sıhhatini tespit için iki şart daha zikredilmiştir. Bunlardan birisi Cessâs'ın dile getirdiği âhâd haberin "*akli hükümlerin gereklerine ters olmama*" şartıdır (Cessâs, 1985: 3, 113-121). Bu şart Hanefî usûl anlayışının zaman ve bölgeye bağlı olarak değişimi ile zamanla geçerliliğini yitirmiştir. İkinci şart ise, haberin Kur'an'a ve Sünnete muhalif olması durumunda "*râvinin fakih olma*" şartıdır. Bu şart ise mezhep içerisinde tartışmalı olup bir kısım Hanefî usûlcü bu şartın hala geçerli olduğunu savunmaktadır. Diğer Hanefîler ise kurucu imam ve talebelerinin böyle bir şartı hiç bir zaman dikkate almadıklarını iddia etmişlerdir. Bunların ayrıntısına inkitâ bölümünde temas edilecektir.

### 2.1. İnkıtâ

Serahsî'nin Hanefî haber teorisine olan katkısı daha çok haber teorisi kapsamında yapılan tasniflerin sistemleştirilmesinde olmuştur. Önceki dönem Hanefî âlimler âhâd haberin kabul şartlarını genel olarak iki grupta ve farklı başlıklar altında ele almışlardır. Haberin Hz. Peygamber'e isnadını ifade eden "senedin muttasıl olma" şartını ayrı bir başlıkta ele alırlarken hadisin, Kitap, Sünnet ve selevin uygulaması gibi belli bazı şer'î esaslara/usûle muarız olmama şartını ayrı bir başlık altında ele almışlardır. Örneğin Cessâs senedin muttasıl oluşunu "mürsel haber" başlığı altında ele alırken, haberin usûle muarız olmasını "âhâd haberin kabul şartları" başlığı altında ele almıştır.

Serahsî *senetteki kopukluk* ile hadisin *genel ilkelere muarız oluşunu* tek bir başlık altında toplamış ve bu başlığa "inkita" ismini vermiştir. Serahsî bunu

yapmakla bir bakıma hadisin senedindeki kopukluk ile hadisteki usûle muarız durumun aynı anlama geldiğini ima etmek istemiştir. Bir başka ifadeyle hadis, her ne kadar isnad kriterlerini geçerek “sahih” nitelemesi almış olsa da içerdiği bilginin “usûle” aykırı olması sebebiyle hadiste isnad eleştirmenlerinin gözünden kaçan (râvinin fakih olmaması gibi) bir râvi problemi olduğunu ve bunun da inkıtâ anlamına geleceğini ifade etmek istemiştir (Bedir, 2017: 151).

Âhâd haberin kabulüne ilişkin iki farklı şartı bir başlıkta birleştirmesine bağlı olarak Serahsî “inkıtâ”yı, *sûreten inkıtâ* ve *manen inkıtâ* şeklinde iki gruba ayırmıştır. “Zâhirî kopukluk” da diyebileceğimiz sûreten inkıtâ, kelimenin terim anlamına uygun olarak, hadisin senedinde vuku bulan kopukluğu ifade etmektedir. Terminolojinin henüz yerleşmediği mütekaddimîn döneminin ilk üç asrında münkatî‘ hadis ifadesi ile sadece “senedi muttasıl olmayan rivayetler kastedilmiştir. Ancak mütekaddimîn döneminde kavramın kapsamı genişleyerek mu’dal ve muallak hadisler gibi senedinde kopukluk bulunan her çeşit rivayeti kuşatır olmuştur (Efendioğlu, 2006: 32, 12). Kavramın sonradan kazandığı bu kapsam genişliğinin aksine Serahsî sûreten inkıtâ başlığı altında sadece *mürsel* hadisleri ele almıştır.

Serahsî, mürsel hadislerin hüccet kabul edilme imkânını kopukluğun gerçekleştiği râvi tabakasına göre farklı değerlendirmektedir. Sahabe mürsellerinin delil olmasına hiçbir âlimin itiraz etmediğini ifade eden Serahsî sonraki iki tabaka mürsellerin mezhebin görüşüne uygun olarak hüccet kabul edilmesi gerektiğini savunur. Hanefî mezhebinde ihtilaflı olan dördüncü tabaka mürsellerine gelince, Kerhî’ye göre bu dönem mürselleri delildir. Çünkü ona göre isnadlı rivayeti kabul edilen herkesin mürseli de kabul edilmelidir. İsa b. Ebân’a göre, Muhammed b. Hasan gibi ilmiyle meşhur olanların mürselleri kabul edilir. Aksi durumdaki mürseller kabul edilmez. Cessâs’a göre ise -Serahsî de Cessâs’ın görüşünü tercih etmektedir- bu dönemdekilerin mürselleri kabul edilmez. Ancak adil kişilerden rivayet yapmakla ün salmış olanlar müstesnadır (Serahsî, 2005: 278-281).

Serahsî inkıtânın ikinci şekli olan manevi inkıtâyı da kendi içinde iki gruba ayırır. Birincisi inkıtâyı oluşturacak bir eksikliğin râvide bulunmasıdır. İkincisi ise hadisin şer‘î usûle muarız olmasıdır (Serahsî, 2005: 281). Râvide bulunan ve manevi inkıtâyı oluşturacak kusurları Serahsî şu şekilde sıralar: râvinin mestur, fâsık, kâfir, çocuk, matuh, muğaffel, müsâhil, sahibü’l-hevâ olmasıdır.

## İMAM SERAHSÎ'NİN HANEFÎ HABER TEORİSİNİN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ

Âhâd haberin şer'î usûle muarız olması ile oluşan manevi inkitâyâ gelince, Serahsî haberin tearuz ettiği asılların neler olduğu noktasında Cessâs'tan kısmen farklı düşünmektedir. Cessâs, "âhâd haberin kabul şartları" başlığı altında haberin muarız olduğu şer'î asılları beş maddede toplamış ve mezhep imamlarının kanaatinin de bu yönde olduğunu ifade etmiştir ki İsâ b. Ebân da bu genellemeye dâhildir. Bu şartlar sırasıyla hadisin;

- Kitaba muhalif olması,
- Meşhur sünnete muhalif olması,
- Umûmu'l-belvâda varid olması,
- Müslümanların tatbikatına uymaması
- Akli hükümlerin gereklerine ters olmasıdır.

Bu şartlardan ilk dördü İsâ b. Ebân'a nispetle mezhep imamlarının görüşleri olup beşinci şart Cessâs tarafından eklenen bir şarttır (Bedir, 2017: 120; Hacıoğlu, 2014: 354). Serahsî âhâd haberin usûle muarız olduğu durumların ilk üçünde Cessâs ile aynı fikirdedir. Ancak o, umûmu'l-belvâ ile aynı anlama geldiği için olabilir dördüncü maddeyi zikretmemiştir. Akli hükümlerin gereklerine ters olmasını ise âhâd haberin muarız olduğu bir durum kabul etmemiştir. Onun yerine Serahsî "sahabenin o konuda tartışmalarına rağmen hadisi hüccet göstermemiş olmaları" şartını zikretmiştir.

Hanefî usûlcülerin "akli hükümlerin gereklerine ters olma" şartına yaklaşımlarındaki bu değişim ilmi çevredeki anlayış değişikliğine bağlanabilir. Cessâs'ın yaşamış olduğu ilmi çevrede kelim alanında akli önceleyen Mu'tezilî anlayış baskın karaktere sahipti. Halku'l-Kur'ân olayında Mutezile'nin etkisinde kalarak Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşid, Emîn ve özellikle Me'mûn dönemlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğunun resmî görüş haline getirilmek istenmesi, bu durumu yansıtmaya bakımından oldukça iyi bir örnektir (Yavuz, 1997: 15, 371). Dönemin anlayışında bu kadar etkili olan Mu'tezilî düşünce Hanefî fakihler üzerinde de etkili olmuştur. Bu sebeple bu dönemde Hanefî fakihler arasında Tahâvî gibi kelâmî konularda ehl-i hadis anlayışa sahip olanlar bulunduğu gibi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu'tezilî anlayışa sahip olanlar da bulunmakta idi. Hanefî mezhebindeki bu duruma sebep olarak Hanefî gelenekte bir ekol sistematığına bağlı olarak oluşturulmuş kelâmî bir tavrın mevcut olmaması gösterilebilir (Bedir, 2017: 169). Konumuza dönecek olursak tabakât kitaplarında yer alan Cessâs'ın Mu'tezilî olduğu şeklindeki iddialar (Özen, 2001: 109-115) dikkate alınınca haberin kabulü noktasında Cessâs'ın zikrettiği bu şart

anlam kazanmaktadır. Ancak bu durum Murteza Bedir'in ifade ettiği gibi 6. asırdan sonra Mutezile aleyhine değişmiş, Eşarilik ve Hanbelilik İslam dünyasının merkezi olan Bağdat ve çevresinde yükselen trendler olmuştur. Mu'tezilik gittikçe zayıflamış ve kişisel ve kurumsal desteğini her geçen gün biraz daha kaybetmiştir. Hanefî fıkıh okulu da bu durum karşısında kendisini bu eski ittifakın artık risk taşıyan ağırlığından kurtarma gayreti içine girmiştir. Hanefiler içerisinde genel olarak anti-Mu'tezilî bir tavra sahip olan Mâtürîdî'nin öncülüğündeki Semerkant Okulu, Hanefiliğin mutezile ile ilişkilendirilmesinden kurtulma yönünde bir çaba içine girmiştir (Bedir, 2017: 170). İşte ehlişünnet anlayışın yükselişine bağlı olarak Mu'tezile'ye olan bakışın olumsuz yönde değişmesi kanaatimizce Serahsî'nin aklı önceleyen şartı terk etmesinde oldukça etkili olmuştur.

## 2.2. Râvide Aranan Şartlar

Hanefî haber teorisini oluşturan konulardan birisi de haberin aktarılmasında en önemli unsur olan râvilerin sınıflandırılmasıdır. Hanefî usûlcüler râvilerin habere olan etkilerini belirlemek amacıyla onları bir derecelendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu derecelendirmeyi de 'râvinin tanınıyor olması' ve 'ilmiyle meşhur olması' kriterlerini esas alarak yapmışlardır. Cessâs ve Îsâ b. Ebân bu kriterlere göre râvileri üçlü bir taksime tabi tutmuştur. Kısaca ifade edecek olursak bunlar, (i) ilmi ve zabtı ile meşhur olanlar, (ii) ilmi ve zabtı hakkında bilgi olmamakla birlikte sıkı râvilerin kendisinden hadis aldığı râviler ve (iii) selef arasında meşhur olan ancak rivayeti konusunda selefın şekke düştüğü râvilerdir (Cessâs, 1985: 3, 162-163). Debûsî ise râvileri öncelikle ilim ve nesep bakımından maruf olanlar ve meçhul olanlar şeklinde ikiye ayırmış. Daha sonra bunları da kendi içinde haberini sahabe ve selefın kabul ettikleri ve reddettikleri diye ikiye ayırmış. Dolayısıyla dördü bir taksim yapmıştır (Debûsî, 2007: 180).

Serahsî de râvileri öncelikle Debûsî gibi 'maruf olanlar' ve 'meçhul olanlar' şeklinde ikiye ayırır. Ancak bu grupları kendi içinde sınıflandırırken Debûsî'den ayrılır. Maruf olan râvileri kendi içinde 'ilmi ve adaleti ile maruf olanlar' ve 'sadece adaleti ile maruf olanlar' şeklinde gruplandırır. Meçhul olan râvileri ise beş gruba ayırır. Bunlar; a. Rivayetlerinin fukaha nezdinde kabul görmesi ile meşhur olan râviler, b. Meşhur olduktan sonra fukahanın onu ta'n etme noktasında sessiz kaldıkları, c. Ta'n etme hususunda fukahanın hakkında ihtilaf ettiği râviler, d. Fukahanın ta'n etme hususunda üzerinde ittifak ettikleri râviler, e. Fukaha arasında ne rivayeti ne de ta'n edildiğine dair bir bilgi bulunmayan râviler (Serahsî, 2005: 262-267).



Hanefî âlimlerin râvileri bu şekilde sınıflandırmalarındaki amaç şayet âhâd haber kitap ve sünnet gibi bir asla ya da bu asıllardan çıkarılan usûllere/kıyasa muhalif bir bilgi içerirse böyle bir durumda bu haberin kabulü ya da reddi noktasında râvinin üstleneceği rolü belirlemektir. Bu taksimat içerisinde en çok tartışma, adaleti ile maruf olmakla birlikte fikhî ve ilmî bakımdan zayıf olan râvi üzerinde gerçekleşmiştir. İlk dönem Hanefî âlimler böyle bir râvinin kıyasa muhalif olarak naklettiği haber karşısında kıyasın önceleneceği ve kıyas sebebiyle haberin reddedileceği görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bu görüş diğer mezhep âlimlerince eleştirildiği kadar sonraki dönem bazı Hanefî âlimler tarafından da eleştirilmiştir (Abdülazîz el-Buhârî, 1997: 2, 550-551; İbnü'l-Hümâm, 1351: 319). Bu tartışmanın merkezinde yer alan râvi prototipi ise Ebû Hüreyre olmuştur. Çünkü bu kuralı ilk defa dile getiren İsa b. Ebân konuyu Ebû Hüreyre üzerinden tartışmıştır (Cessâs, 1985: 3, 127-135).

Cessâs, İsa b. Ebân'ın bu konuda görüşlerini aktarırken doğrudan Ebû Hüreyre'nin durumunu ele alır ve burada sahabenin Ebû Hüreyre rivayetleri karşısındaki tutumlarına dair örnekler vererek kıyasa muhalif olan rivayetlerinin bizzat sahabe tarafından kabul edilmediğini ispata çalışır. Sonuç olarak da şu yargıda bulunur:

Bu konudaki ilke şudur; şahitlikte olduğu gibi âhâd haber de râvi hakkındaki iyi kanaate ve içtihada bağlı olarak kabul edilir. Ne zaman ki râvinin yapmış olduğu hatalar artar, selefın de onun rivayetleri hususunda dikkatli oldukları bilgisi yaygınlık kazanırsa onun haberini kıyas ve asılların delalet ettiği anlamlarla karşılaştırma şeklindeki içtihat caiz olur (Cessâs, 1985: 3, 129).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ehl-i hadis ilk günden itibaren Ebû Hüreyre sembolü üzerinden sahabeyi koruma refleksi göstermiş ve Hanefîleri hem sahabeyi ta'n etmekle hem de kıyas sebebiyle hadisleri terk etmekle itham etmişlerdir (Cessâs, 1985: 3, 130). İlk dönemlerde baskı unsuru olmayan bu eleştiri ehl-i hadisin gerek ilim dünyasında gerekse siyasi kademelerde söz sahibi olmasına bağlı olarak etkisini göstermiş ve âhâd haberin kabulü için getirilen bu şart hicri 6. asırdan itibaren 'söz konusu şartın ilk üç imama ait olmayıp İsa b. Ebân'a ait olduğu' gerekçesi ile bizzat bazı Hanefî fakihler tarafından da eleştirilir hale gelmiştir (Abdülazîz el-Buhârî, 1997: 2, 559). Ancak Serahsî her ne kadar dönemin ilmî anlayışındaki eğilime uygun olarak Mu'tezilî anlayışın Hanefî mezhebinden ayıklanması için çaba sarf etmiş (Bedir, 2017: 40) olsa da "râvinin fakih olma" şartında ehl-i hadisin eleştirilerine karşı savunmacı bir üslup sergilemiştir.

Serahsî söz konusu şartın gerekçelendirilmesini yapmadan önce bu şartın Ebû Hüreyre'nin kişiliğini zedelemeye yönelik bir amaç taşımadığını, hadislerin doğru bir şekilde aktarımının sağlanmasına yönelik bir şart olduğunu ifade eder (Cessâs, 1985: 3, 115). Elbette onu böyle bir açıklamaya sevk eden şey 'sahabenin ta'n edildiği' şeklindeki eleştirilerdir. Serahsî Hanefî âlimlerin râvinin fakih olma şartını getirmelerindeki amacı bu şekilde açıkladıktan sonra bu şartın niçin gerekli olduğunu izaha geçer. Bunu ise "*hadislerin mana ile rivayet*" geleneği ile temellendirir. Serahsî sahabe döneminde mana ile rivayetin yaygın olmasını, cevâmi'u'l-kelim olma özelliğine sahip Hz. Peygamber'in sözlerine vakıf olmanın zorluğunu ve herkesin aynı anlama düzeyine sahip olmamasını birlikte değerlendirerek "râvinin fakih olma" şartının haklı bir şart olduğunu söyler (Serahsî, 2005: 264).

Serahsî râvinin fakih olma şartının sahabeden itibaren süregelen bir şart olduğunu Ebû Hüreyre özelinde şu şekilde ifade etmiştir:

... Selefin bu konudaki yaygın kanaatinin de bu yönde olduğu ortaya çıkınca biz de deriz ki, Ebû Hüreyre'nin kıyasa uygun olan haberleri ile amel edilir. Kıyasa muhalif olan haberleri ile ümmetin kabulüne mazhar olması durumunda amel edilebilir. Şayet böyle bir kabul söz konusu değilse ve haber rey kapısının kapandığı bir konuda ise bu durumda sahih kıyas habere öncelenir (Serahsî, 2005: 264).

Görüldüğü gibi Serahsî de ilmiyle meşhur olmayan râvinin kıyasa muhalif haberinin terk edilebileceğini Cessâs ve Debûsî gibi selefin uygulamalarını referans göstererek söylemektedir. Ancak bu ifadelerden anlaşılıyor ki Serahsî, kıyasın habere tercih edilme imkânını Cessâs ve Debûsî'ye göre biraz daha zorlaştırmıştır. Cessâs'ın konuya ilişkin ifadelerine baktığımızda kıyasın habere takdim edilmesi için iki şart zikrettiğini görmekteyiz. Bunlar râvinin hatalarının çok olması ve selefin onun rivayetlerine ihtiyatlı yaklaştığının görülmesidir. Cessâs, âhâd haberin içtihad ve râviye duyulan hüsnü zan sebebiyle kabul edildiğini ancak bu iki şartın varlığından sonra artık kabule layık olmayacağını düşünmektedir (Cessâs, 1985: 3, 129). Debûsî de kıyasın takdim edilme gerekçesini râvinin hata olasılığının ağır basması ile izah etmektedir. O mana ile rivayetin selef nezdinde yaygın oluşuna istinaden âhâd haberin metin kısmının, râvinin anladığını naklettiği kendi sözleri olma ihtimali ile malul olduğunu dolayısıyla sahih kıyasa muhalif olması durumunda râvinin hata ettiği şeklindeki

ihtimalinin ağır bastığını ve bunun için de haberin kıyas sebebiyle reddedileceğini söyler (Debûsî, 2007: 181).

Serahsî önceki dönem Hanefî usûlcülerin bu gerekçelendirmelerine katılmakla birlikte onların zikretmedikleri iki ilave şart zikreder. Bunlardan ilki kıyasa muhalif olan habere ümmetin rağbet göstermemiş olmasıdır. İkincisi ise kıyasa muhalif ve ümmetin rağbet göstermediği haberin içtihat kapsamının kapandığı bir konuda olma gerekliliğidir. Elbette bu iki şartın varlığı haberin kıyas karşısında daha fazla kullanılmasına imkân sağlamaktadır. Serahsî'nin bu yöndeki bir anlayışa yönelmesinin sebebi olarak daha önce de ifade ettiğimiz gibi ehl-i hadis muhitinin Ebû Hüreyre üzerinden Hanefî mezhebine yönelttikleri 'sahabeyi tan ettikleri' ve 'hadisi inkâr ettikleri' şeklindeki eleştirilerin vermiş olduğu rahatsızlık gösterilebilir.

Cessâs ve Debûsî gibi ilk dönem Hanefî usûlcüler *râvinin fakih olma* şartına bağlı olarak kullanılmayan rivayetlere hiç örnek zikretmemişlerdir. Bu âlimler daha çok Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinin sahabe tarafından kıyas sebebiyle terk edildiğine dair zikrettikleri örnekler üzerinden sahabe için caiz olan bu durumun bizim için de caiz olacağını ispata çalışmışlardır (Cessâs, 1985: 3, 127-139; Debûsî, 2007: 180-183). Serahsî ise diğer konularda olduğu gibi bu konuda da detaylara önem vermiş, râvisi fakih olmayan ve kıyas sebebiyle reddedilen haberlere örnekler zikretmiştir. Musarrât<sup>5</sup> hadisi ve eşinin cariyesi ile cima eden kişi hakkındaki rivayet Serahsî'nin zikrettiği örneklerdir. Bunlar içerisinde musarrât hadisi ayrı bir öneme sahip olup daha önce hiçbir Hanefî âlim bu örneği bu şart için zikretmemiştir. Bu hadis daha sonraları büyük tartışmalarının merkezinde yer almıştır.<sup>6</sup> Cessâs ise bu hadisi, âhâd haberin kabul şartlarından "Kitab'a muhalif olma" şartına örnek olarak yer vermiş ve haberin riba ayetine muhalif olduğunu söylemiştir (Cessâs, 1985: 3, 114).

<sup>5</sup> Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumda bir hayvanı satın almışsa ve sütünü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbesttir: Bu haliyle razı olursa hayvanı kendisinde tutar (satış geçerlidir). Razı olmazsa hayvanı iade eder ve ayrıca bir sâ' hurma verir. (Buhârî, "Buyû", 64; Müslim, "Buyû", 11; Ebu Davud, "Buyû", 46).

<sup>6</sup> Kaynak taramalarımızda bu hadisin âhâd haberin kabul şartlarına ilişkin farklı başlıklar altında örnek verildiğini ancak râvinin fakih olma şartıyla alakalı olarak ilk defa Serahsî'nin temas ettiğini gördük. Ancak Serahsî'den önce yaşamış olan Şâfi'nin de usul kitabında bu örneği aynı şart için zikrettiğini belirtelim. Fakat kitabın müellife olan aidiyetindeki şüphe sebebiyle biz bu bilginin iddiamızı nakzetmeyeceği kanaatindeyiz. Bk. Şâfi, 1971: 186-187.

## Sonuç

Herhangi bir fıkıh ekolü, müntesibi bulunan müçtehitlerin kendilerinden öncekilerin görüşlerine yapmış olduğu katkılar neticesinde oluşur. Bu bağlamda Hanefî fıkıh düşüncesinin oluşumunda Serahsî'nin farklı konulardaki katkısı inkâr edilemez. Bu konulardan birisi de Hanefî haber teorisidir. Serahsî kendisinden önceki âlimlerin oluşturmuş oldukları haber teorisini biraz daha sistematize ederek ve detaylandırarak katkıda bulunmuştur.

Serahsî'nin yaşamış olduğu dönem Hanefî fıkıh ekolünün Irak ve Bağdat'tan Buhara'ya doğru merkez değiştirdiği bir döneme tekabül eder. Elbette bu coğrafi değişim fikhî anlamda düşünceye de yansımıştır. Serahsî de bu geçiş döneminde yaşamış olması sebebiyle görüşlerinde hem Irak hem de Buhara ekolünün izlerini görmek mümkündür. Haberin akla muhalif olması durumunu manevi inkıtâ kapsamına dâhil etmemesine karşın bazı Semerkantlı Hanefî âlimlerin dahi eleştirdiği râvinin fakih olması şartını savunması bunun tezahürü olarak görülebilir.

Serahsî, haber taksiminde meşhur haberin müstakil bir haber çeşidi olarak kabul edilip yerleşmesinde tıpkı çağdaşı olan Pezdevî gibi etkin rol oynamıştır. Haber çeşitlerinin ifade ettikleri bilgi değerleri hususunda ise önceki âlimlerin görüşlerinin gerekçelendirilmesi noktasında katkı sunmuşlardır. Serahsî'nin haber teorisine getirdiği en yeni anlayış senetteki kopukluk ile haberin şer'î asıllara ters olmasının mahiyet bakımından aynı olduklarını söylemesidir. Haberin güvenilirliğini düşüren bu iki kusuru inkıtâ başlığında birleştirmiştir. Bunu yapmaktaki maksadı bu iki kusurun aslında öz itibarıyla aynı anlamdan kaynaklandığını göstermek istemesidir. Bir hadisin sadece sened bakımından muttasıl olması haberin kaynağına isnadının sahih olacağı anlamına gelmez. Ona göre bir hadisin şer'î usûllere muarız hüküm bildirmesi mutlak surette râviden kaynaklanan bir kusur sebebiyledir. Bu ise her ne kadar sened zinciri sağlam gözüксе de bu zincirdeki halkalardan birinin zayıf olduğu anlamına gelir ve haberin Hz. Peygamber'e isnadını zayıflatır. Serahsî'nin getirmiş olduğu bu yeni yorum, senedi sağlam ise hadisin metin yönünden tenkitine karşı çıkan ehl-i hadise, aslında metin tenkidinin de bir senet tenkidi olduğunu ima etmektedir. Bu ehl-i hadisin eleştirilerini sonlandırmak adına oldukça güçlü bir savunudur.

### Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Nşr. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- Apaydın, Yunus. "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 368-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-devlet, 1928.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûnü'l-İslâmi, 1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Nşr. Muhammed Hamîdullah. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmîyyi'l-Firânsî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1964.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münkatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eşit, Davut. "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/ 1 (Nisan 2018): 143-155.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cessâs'a göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014): 351-369.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Hudûd fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleymanî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetu'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. Suudi Arabistan: Dâru'l-me'sûr li'n-neşr ve't-tevzi', 2010.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. Thk. Nurettin İtir. Şam: Dâru'l-yemâme/Daru'l-ferfûr, 2009.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. Basılmamış doçentlik çalışması, İSAM Ktp., nr. 95434, 2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî (Usûlü'l-Kerhî ile birlikte)*. Karaçi: Dâru Mîr Muhammed, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü'l-fikh (Usûlü's-Serahsî)*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Lübnan: Dâru'l-fikr, 2005.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 371-375 İstanbul: TDV Yayınları, 1997.