T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

# Hanefi Haber Teorisi: Meşhur Haber

Yüksek Lisans Tezi

NUSRET AYDIN

İSTANBUL, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

# Hanefi Haber Teorisi: Meşhur Haber

Yüksek Lisans Tezi

NUSRET AYDIN

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : Prof. Dr. Asım Cüneyd KÖKSAL
2. Üye : Prof. Dr. Tuncay BAŞOĞLU
3. Üye : Doç. Dr. Hacer YETKİN

İSTANBUL, 2024

# ÖZET

## Hanefi Haber Teorisi: Meşhur Haber

Meşhur haber, aslı itibariyle haber-i vâhid olmakla birlikte ulema tarafından normatif kaynaklık değeri taşıdığı yaygın şekilde benimsenerek (telakki bi'l-kabul) ikinci ve sonraki nesillerde mütevâtir derecesine ulaşan haberdir. Meşhur haberle umum ifadelerin tahsisi, nassa ziyade ve nesih yapılabildiği için Hanefi haber teorisinde önemli bir konumda bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla meşhur haberin tekabül ettiği mefhumdan bahseden ilk usul alimi Îsâ b. Ebân'dır. Îsâ b. Ebân "Yedıllu Târikuhû" ve "Yuhşâ aleyhi'l-ism" adını verdiği iki farklı kategoriyi "Yecûzu fîhi's-sıdku ve'l-kizbü" kategorisinin altında değerlendirirken Cessâs, bu iki kategoriyi mütevâtirin ikinci kısmı olarak değerlendirmektedir. Debûsî, kendisinden önce tüm haberlerin tek bir çatı altında yekpare şekilde bulunan haber teorisini "Bilgi İfade Etmesi Bakımından Haberler" ve "Hüküm İfade Etmesi Bakımından Haberler" olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ayrıca Debûsî, incelediğimiz alimler arasında her ne kadar günümüzdeki anlamıyla olmasa da "meşhur haber" ifadesini bir haber kategorisine tekabül edecek şekilde kullanan ve iki farklı kısım halinde bulunan haber kategorilerini "müşteher haber" adıyla tek bir kategori olarak vazeden ilk usul alimidir. Pezdevî ve Serahsî, Debûsî'nin meşhur ifadesini anlam daralmasına uğratarak "Müşteher" yerine kullanmakta ve meşhur haberi günümüzdeki anlamıyla tanımlamaktadır. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî meşhur haberin ifade ettiği bilgi değerinin tuma'nîne olduğunu söylerken Îsâ b. Ebân ve Cessâs "Yedıllu Târikuhû" kategorisinin istidlâlî kat'ilik ifade ettiğini söylemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yaygın şekilde kullanılan üçlü taksim (mütevâtir, meşhur, âhâd) ilk defa Semerkandî tarafından kullanılmaktadır.



**Anahtar Kelimeler: Haber, Hadis, Sünnet, Ehl-i re'y, Ehl-i Hadis, Meşhur, Müstefîz, Amel-i Ehl-i Medine, Müşteher**

## ABSTRACT

### Hanafi Khabar Theory: Mashhūr Khabar

Mashhūr khabar is the khabars that, although it is originally a khabar al-wahid, is widely accepted by the scholars as a normative source (talaqki bi al-qabul) and reaches the level of mutawātir in the second and subsequent generations. It has an important position in the Hanafi theory of khabars, as it is possible to make the elimination of general expressions, supersession and naskh (naskh) with the mashhūr khabar. The first usul scholar to mention the concept that corresponds to the mashhūr khabar is, as far as we have been able to ascertain, Īsā b. Abān. While Īsā b. Abān evaluates two different categories, which he calls “Yedillu Tārikuhū” and “Yuhshā al-'alaihi al-Ism”, under the category of “Yajūzu fīhi's-sidqu wa'l-kizbü”, al-Jessās considers these two categories as the second part of mutawātir. Debūsī divided the theory of khabars, which was monolithic before him with all types of khabars under a single roof, into two parts: "Khabars in terms of its expression of knowledge" and "Khabars in terms of its expression of judgment". In addition, Debūsī is the first scholar among the scholars we have analyzed who mentions the category of “Mashhūr”, although not in its current meaning, and classified the categories of khabars, which were in two different parts, as a single category under the name of "mushteher khabars". Al-Pazdawī and al-Sarahsī use Debūsī's term " Mashhūr" instead of "Mushteher" by narrowing its meaning and define mashhūr khabar in its current meaning. While Debūsī, al-Pazdawi, and al-Sarahsī say that the value of knowledge expressed by the mashhūr khabar is tuma'nīna, al-Īsā b. Abān and al-Jessās say that the category of "“Yedillu Tārikuhū” expresses the demonstrative certainty. As far as we have been able to determine, the commonly used triple division (mutawātir, mashhūr, āhād) was first used by al-Samarqandī.



**Keywords: Khabar, Hadith, Sunnah, Ahl al-ra’y, Ahl al-ḥadīth, Mashhūr, Common, Mustafīḍ, ‘Amal ahl al-Madīnah, Mushtahar**

# ÖN SÖZ

Hanefi haber teorisinin merkezinde Hanefilere özgü bir kategori olan meşhur haber bulunmaktadır. Hanefiler asılları itibariyle âhâd olup ulema tarafından normatif kaynaklık değeri taşıdığı yaygın şekilde benimsenen (telakki bi'l-kabul) ve ikinci nesilden itibaren mütevâtir seviyesine çıkan meşhur haberleri, mütevâtir haberle âhâd haber arasında konumlandırmaktadır. Hanefilere göre haber-i vahidlerle mümkün olmayan nassa ziyade, tahsis ve nesih gibi hususlarda meşhur haberin kullanılması dikkate alındığında teori içerisindeki konumunun önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Çalışmamızda öncelikle meşhur haber kavramı incelenerek Hanefi haber teorisi içindeki konumu ortaya konmaktadır. Sonrasında Hanefi fıkıh usulü eserleri incelenerek meşhur haberin nasıl ele alındığı incelenmektedir. Alimlerin haber taksimleri daha açıklayıcı olması açısından şema haline getirilmektedir. Meşhur haberin konumu çalışmanın merkezine alınarak alimlerin haber taksimlerindeki benzerlik ve farklılık noktaları gösterilmektedir.

Tezime dair husûsî olarak teşekkür etmem gereken ilk kişi görüş, öneri ve eleştirileriyle tezimin çok daha iyi bir konuma gelmesini sağlayan Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal hocamdır. İkinci olarak tezimi okuyarak değerlendirme ve eleştirilerini benimle paylaşan Doç. Dr. Hacer Yetkin ve Prof. Dr. Tuncay Başoğlu'na ayrıca teşekkür ederim. Sonrasında ise tez süreci boyunca beni teşvik eden ve pek çok hususta yardımcım olan Zeki Mehmet Nacar'a, tez boyunca kendileriyle istişarede bulunduğum Arş. Gör. Abdullah Bardakçı, Arş. Gör. Muhammed Musab Göksun, Doç. Dr. Hasan Şahin, Arş. Gör. Furkan Yıldırım, Arş. Gör. Mehmet Mustafa Buğcu, Dr. Öğr. Üyesi Musab Hamod, Arş. Gör. Hamza Özen, Muhammed Mustafa Küçük, Arş. Gör. Mehmet Kurt, Arş. Gör. Metin Bayram ve üniversitesindeki odasını tez yazmam için bana tahsis eden Prof. Dr. İbrahim Tüfekçi'ye müteşekkirim. Ayrıca burada adlarını sayamadığım Ashab-ı Suffa'daki, İlam'daki, Şehir Üniversitesindeki ve Marmara üniversitesindeki tüm hocalarıma bir ömür boyu medyûn-u şükrânım.

Herkesin ötesinde evlatları için hiçbir fedakârlıktan sakınmayan ve hayatta üzerimde en fazla emeği olan babam Ali Aydın ve annem Özlem Aydın'a; hayatta ve sancılı tez yazım sürecimde en büyük destekçim olan sevgili refikam Beyzanur Aydın'a ve hayatımızı güzelleştiren biricik oğlum Kerem Ali'ye teşekkür ediyorum. Her şeyin ötesinde bizleri var ederek İslamla müşerref kılan ve kendi yolunda yürümeyi ihsan eden Rabbime hamd ve senâlar olsun. Hayatımızın sonuna kadar razı olacağı yolda ayaklarımızı sabit kılması dua ve niyazı ile…

Nusret AYDIN

İnceburun, 2024

# İÇİNDEKİLER

**ÖZET** ... III
**ABSTRACT** ... IV
**ÖN SÖZ** ... V
**KISALTMALAR** ... VII
**GİRİŞ** ... 8
**I. Konu** ... 8
**II. Yöntem** ... 8
**III. Kaynaklar** ... 9
**IV. Haber Teorisine Dair Genel Bir Çerçeve** ... 9
**1. BİRİNCİ BÖLÜM: HANEFİ HABER TEORİSİNDE MEŞHUR HABER** ... 13
1.1. Meşhur Haber Kavramı ... 15
1.2. Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Arasında Meşhur Haberin Konumu ... 19
1.3. Meşhur Hadis ve Müstefîz Kavramları ... 29
1.3.1. Bir Kavramsallaştırma Teklifi: Müşteher, Meşhur ve Müstefîz ... 34
**2. İKİNCİ BÖLÜM: HANEFİ FIKIH USULÜ ESERLERİNDE MEŞHUR HABER** ... 36
2.1. Irak Merkezli Hanefî Usûl Eserlerinde Meşhur Haber ... 37
2.1.1. Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) ... 37
2.1.2. Kerhî (ö. 340/952) ... 47
2.1.3. Cessâs (ö. 370/981) ... 51
2.1.4. Saymerî (ö. 436/1045) ... 57
2.2. Buhara-Semerkand Merkezli Hanefî Usûlü ... 61
2.2.1. Debûsî (ö. 430/1039) ... 62
2.2.2. Pezdevî (ö. 482/1089) ... 67
2.2.3. Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ... 75
2.2.4. Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) ... 78
**SONUÇ** ... 84
**KAYNAKÇA** ... 86

## KISALTMALAR

b. : ibn

bk. : Bakınız

ed. : Editör

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

h. : Hicrî

krş. : Karşılaştırınız

nr. : Numara

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

trc. : Tercüme eden

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

# GİRİŞ

## I. Konu

Hanefi mezhebinde haber taksimi mütevâtir, meşhur ve âhâd olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. Mütevâtir ve âhâd haber kısımları tüm ümmetin üzerinde uzlaştığı haber kategorileri olmakla birlikte meşhur haber kategorisi Hanefilere özgü bir haber kategorisi olarak durmaktadır. Dolayısıyla meşhur haber kategorisinin anlaşılmasının Hanefi haber teorisinin anlaşılmasında oldukça önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Konunun ehemmiyetine binaen çalışmamızda meşhur haber kavramı Hanefi usul eserleri içerisinde ele alınmıştır.

Çalışma giriş, Hanefi haber teorisinde meşhur haber, Hanefi fıkıh usulü eserlerinde meşhur haber ve sonuç başlıklarından oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle meşhur haber kavramı tanımlanmaktadır. Sonrasında ise meşhur haberin ehl-i hadis ve ehl-i re'ydeki konumu ortaya konularak diğer mezheplerin meşhur haberin tekabül ettiği mefhuma karşı bakış açıları ortaya konulmaktadır. Birinci bölümün son kısmında ise meşhur hadis ve müstefîz kavramlarının meşhur haberle olan ilişkisi incelenerek bir kavramsallaştırma teklifinde bulunulmaktadır. İkinci bölüm "Irak Merkezli Hanefi Fıkıh Usulü" ve "Buhara-Semerkand Merkezli Hanefi Fıkıh Usulü" eserleri olarak iki kısımda incelenmektedir. Öncelikle Îsâ b. Ebân'ın teklif ettiği haber teorisi şema haline getirilerek başta Cessâs olmak üzere sonrasında gelen alimlerin itiraz ve yapmış olduğu teklifler şema haline getirilerek değerlendirilmektedir.

## II. Yöntem

Araştırmada Hanefi fıkıh usulü eserleri ele alınmıştır. Fıkıh usul eserlerinin tespit ve tercihinde OrhanEnçakar'ın fıkıh usulü eserleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak üzere oluşturduğu şemadan istifade edilmiş olup esas olarak "bölgesinde etkili olanlar" olarak işaretlediği şahıs ve eserler dikkate almıştır.[1] Îsâ b. Ebân ve İmam Kerhî ilk Hanefi usul eserlerini telif etmelerine binaen, Saymerî ise eserinin dönemindeki diğer usul eserlerinden farklılaşması hasebiyle incelenen eserler arasına dahil edilmiştir. Araştırmada nitel araştırma yöntemleri kullanılmış olup veri toplama tekniği olarak 'literatür taraması' tercih edilmiştir. Çalışmada elde edilen veriler, kaynaklarda dağınık olarak yer aldığından araştırma konusu hakkında genel bir bakış açısı sunabilmek ve araştırmanın daha kolay anlaşılabilmesini sağlamak amacıyla verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz yöntemi, "araştırma konusu hakkında genel bir bakış açısı kazanmak, belirli bir durumu kendi doğal ortamı içinde saptamak ve sistematik olarak betimlemek amacıyla yapılan

[1] https://youtu.be/mqidcrJydtE?t=28

araştırma"[2] olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca meşhur haberin haber teorisindeki yerinin kolay tespit edilebilmesi amacıyla şemalar oluşturulmaktadır.

## III. Kaynaklar

Meşhur haberin usul eserlerindeki konumu ve hakkındaki ihtilaflar tezin ana konusu olması hasebiyle bahsi geçen Hanefi usul alimlerinin usul eserleri tezin ana kaynakları olarak tanımlanabilir. Literatürde meşhur habere dair yapılmış olan pek çok makale bulunmaktadır. Ancak ilgili makalelerin büyük kısmı, meşhur haberin usul eserleri içerisindeki konumundan ziyade mahiyeti hakkında açıklamalar içermektedir. Meşhur haberi usul eserleri içerisinde inceleyen Serkan Demir'in "Meşhur Hanefî Fakîhlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri" makalesi ise her ne kadar Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin konuya dair açıklamalarını aktarsa da haber teorisi içerisindeki konumunu açıklamamaktadır. Bununla birlikte makalede, Cessâs'ın konuya dair görüşleri eksik aktarılırken Îsâ b. Ebân'ın konuya dair görüşlerinden bahsedilmemektedir.

Meşhur habere dair makalelerin yanı sıra gerek hacim gerekse nitelik olarak konuya dair iki farklı eser ön plana çıkmaktadır. İlki Mehmet Ali Yargı'nın doktora çalışması olup aynı zamanda kitap olarak da yayınlanan *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* eseridir. Bu eser meşhur sünnetin mahiyetine dair oldukça tafsilatlı bilgiler içermekle birlikte meşhur haberin usul eserleri içerisindeki serencamını detaylı bir biçimde incelememektedir. İkinci eser ise Murtaza Bedir'in *Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* adlı eseridir. Bu eser her ne kadar Hanefi haber teorisini oldukça iyi bir şekilde aktarsa da meşhur haberin merkeze alınmaması hasebiyle eser üzerinden meşhur haberin kavram tarihini incelemek mümkün görünmemektedir. Bir örnek vermek gerekirse, Cessâs'ın mütevâtirin ikinci kısmına dair yaptığı açıklamalar eserde zikredilmemektedir. Dolayısıyla bu iki eserlerde meşhur haberden bahsedilmekle birlikte usul eserlerinde meşhur haberin merkeze alınarak haber taksimlerinin ortaya konulması, meşhur haberin anlaşılması açısından yapılması gereken önemli bir çalışma olarak görünmektedir.

## IV. Haber Teorisine Dair Genel Bir Çerçeve

İnsanların düşünce biçimlerini, neyi ne kadar düşünmeleri ve neye önem göstermeleri gerektiğini belirleyen temel unsurların başında bilgi teorisi gelir. Zira insanlar ancak bir bilginin ne

[2] Temmuz Gönç Şavran, *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2012), 111.

denli önemli ve anlamlı olduğunu tespit ettikten sonra o bilgi üzerine yorumlarını inşa ederler. Dolayısıyla bilgi teorisinin insanların kendilerine ulaşan malumatı anlamlandırmada oldukça merkezi bir konumda olduğu ifade edilebilir. Bilgi teorisi, diğer bir adıyla epistemoloji, bir disiplin olarak bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını inceleyen felsefe dalı olarak tanımlanabilir.[3] Tarih boyunca insanların dayanmış olduğu muhtelif bilgi teorilerinden söz etmek mümkündür. Örneğin günümüzde yaygın olarak kabul gören modern bilgi teorisi, bilgi kaynaklarını akıl ve deneyle sınırlandırmaktadır.[4] Kesin bilgiye ulaşmanın ancak bu iki kaynakla mümkün olduğunu ileri süren bu yaklaşımda, insanlardan gelen haberler kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla başta vahiy olmak üzere insanlardan haber yoluyla gelen malumatın kesin bilgi ifade etmeyeceği ileri sürülmüştür. Diğer yandan Müslümanların geliştirmiş olduğu bilgi teorisine göre akıl ve deney bilgi için birer kaynak olmakla birlikte bu iki kaynağa ilave üçüncü bir kesin bilgi kaynağından söz edilmesi mümkündür. Bilgi teorisinin sağlam bir zemine oturması için üçüncü bir sacayağına ihtiyaç duyulduğu, bu sacayağının ise mütevâtir haber olduğu Müslümanların geliştirmiş olduğu bilgi teorisinde ifade edilmektedir. Nitekim akaid metinlerinde kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu ifade edilerek üç unsur (duyu bilgisi, haber ve akıl), kesin bilgiyi elde etmenin kaynakları olarak tanımlanmıştır.[5]

Müslümanların mütevâtir habere kesinlik değeri atfetmelerinde kutsal metinlerinin aktarım şeklinin payının olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim mütevâtir haber yoluyla nesilden nesile aktarılmıştır. İslam'ın merkezinde yer alan en temel metnin hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmesinin, Müslümanların mütevâtir haber kavramını oluşturabilmesinde temel etken olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim mütevâtir haber teorisi, Hüseyin Hansu'nun ileri sürdüğü üzere daha önceki medeniyetlerin sahip olmadığı ve Müslümanların ortaya koymuş olduğu özgün bir teoridir.[6]

Müslüman alimler, dini bilginin yegâne kaynağı olması hasebiyle bilgi kaynakları arasında haber bilgisine özel bir yer vermişlerdir. Çünkü haber bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmezse kendisi de bir haberci olan peygamber ve peygamberin getirdiği bütün haberler yani peygamberden haber yoluyla nakledilen bütün rivayetler anlamsız kalacaktır. Bilgi kaynakları arasında kabul edilen haberin doğru veya yanlış bilgi vermesi mümkündür. Bunun farkında olan Müslüman alimler mütevâtir haber için, "sadık" yani "doğru haber" tabirini bilinçli olarak kullanırlar. Sadık haber, diğer adıyla mütevâtir haber demek olup, böyle bir haberin sağladığı bilgi, duyu bilgisiyle aynı düzeyde ve güvenilirlikte kabul edilir.[7]

---

[3] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Say Yayınları, 2021), 616.

[4] Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (Bilge Adamlar, 2008), 27.

[5] Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye* (Beyrut: Daru İhyâü't-Türasi'l-Arabi, 2014), 29.

[6] Hüseyin Hansu, "Mütevâtir Haber Eseri Üzerine Kişisel Görüşme".

[7] Hansu, *Mütevâtir Haber*, 17.

Müslüman alimlerin tevâtür teorisini ortaya koyarken temel sâiklerinin dini bilginin inşası, tebliğ edilebilir bir dinin zeminini hazırlamak, dini bilgiyi rasyonel temellere dayandırarak onun sonraki nesillere sağlam ve doğru bir biçimde aktarmak olduğu ileri sürülebilir. Zira mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmediği durumda din sadece peygamber hayatta olduğu sürece var olacak, peygamberin vefatı sonrasında ise son bulacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse, insanların dini bilgiyle mükellef olabilmesinin iki farklı yolu vardır: mucize ve mucizenin gerçekleştiğine dair gelen kesin bilgi. Zira peygambere imanla mükellef olunmasının temelinde peygamberden mucize istendiğinde mucize ortaya koyması yer almaktadır. Nitekim mucizenin tasdiki olmaksızın bir kimsenin güç devşirmek, insanları kendine tabi kılmak gibi muhtelif hedeflerle zahiren ahlaklı iyi bir insan olarak görünerek insanlara ahlakı tebliğ etmesi ve peygamberlik iddiasında bulunması imkân dahilindedir. Dolayısıyla peygambere imanın zarûrî olması ancak ve ancak mucizeyi bizzat görerek yahut mucize haberinin bilgi değeri taşımasıyla mümkün olur. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin mucizeyi göstermesiyle birlikte sadece mucizeyi görenler değil, aynı zamanda onun zamanında yaşamış olsun yahut olmasın mucize haberini tevâtürle alan kişiler de vahiy ile muhatap olup iman etmekle mükellef hale gelir. Mucize bilgisinin aktarımına ilave olarak, teklif edilen dinin bağlayıcı olarak kabul edilebilmesi ancak ve ancak peygamberden mütevâtir haber yoluyla gelen haberlerin kesinlik ifade etmesiyle mümkündür. Nitekim mütevâtir haber kesin bilgi değeri ifade etmeseydi, Efendimiz'in (s.a.v) vefat etmesiyle birlikte tüm insanlığın (kendilerine ulaşan kesin bir bilgi olmaması sebebiyle) artık ehl-i fetret (yani kendisine vahiy ulaşmamış kimseler) olarak değerlendirilmesi gerekirdi. Tüm bunların ötesinde mütevâtir haber teorisi aynı zamanda herhangi bir hadisten farklı olarak Kur'an-ı Kerim'i inkâr edenin kafir olarak adlandırılmasının zeminini oluşturmaktadır. Zira Efendimiz'den (s.a.v) bir haberin mütevâtir olarak gelmesi, o haberi bizzat Efendimiz'den (s.a.v) duyup işitmek gibidir. Nitekim mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi düzeyi, duyulardan elde edilen bilgi düzeyiyle aynıdır.[8] Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'in bir harfini dahi inkâr eden kimse, karşısında bizzat Efendimiz'i (s.a.v) dinleyip inkâr eden kişi gibidir. Bundan dolayı epistemolojik açıdan tevâtür teorisinin edille-i erba'a olarak zikredilen dört delile (Kur'an-ı Kerim, sünnet, icmâ ve kıyas) dahi mukaddem olduğu söylenebilir. Zira Kur'an-ı Kerim'in dahi Efendimiz'e (s.a.v) gelmiş olan Kur'an-ı Kerim olduğunu kesin olarak bilmek, öncesinde mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi düzeyini kabul etmekle mümkündür. Tüm bu hususlar dikkate alındığında mütevâtir haberin dinin kırmızı çizgilerini (tekfirin sınırını) belirleyen epistemolojik açıdan en temel unsur olduğu söylenebilir.

Her ne kadar Müslüman alimlerin geliştirmiş oldukları tevâtür teorisinin ardında dini sâiklerin olduğu ileri sürülebilse de bu söylem, mütevâtir haber teorisinin mahza dini gayelerle ortaya konduğu ve dini temellendirme dışında bir gayesi bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim Müslümanlar

[8] Ebû Zeyd ʿAbdillâh b. Muḥammed b. ʿÖmer b. İsâ Debûsî, *Taḳvîmuʾl-edille,* ed. Ḫalîl Muḥyiʾd-dîn el-Meys (b.y.: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 2001), 1/207.

aslında sadece kendi dinlerinin rasyonel zeminini oluşturmak için bir haber teorisi inşa etmemişler, aynı zamanda haberi tüm insanlığın dayanabileceği bir epistemolojik kaynak olarak ortaya koymuşlardır. Zira tevâtürün kapsamı sadece elimizde bulunan Kur'an-ı Kerim'in Efendimiz (s.a.v) tarafından getirildiği gibi dini içerikli bilgileri değil, aynı zamanda (dünyanın diğer ucunda Çin diye bir ülkenin var olduğu bilgisi gibi) günümüzde mevcut olup görmediğimiz yahut (geçmiş zamanlarda Osmanlı, Selçuklu, Bizans gibi devletlerin var olduğu bilgisi gibi) geçmişe dair bizzat şahit olmadığımız bilgileri de kapsamaktadır. Nitekim mütevâtir haber teorisinin, insanın tutarlı bir epistemolojik zemin üzerinde ilerlemesi için zarûrî olduğu söylenebilir. Bir diğer deyişle bilgi teorisi bir sacayağı olarak tasavvur edilirse, akıl ve tecrübe iki ayağını oluştururken üçüncü ayağın muhakkak mütevâtir haber teorisi olması gerekir. Aksi takdirde mütevâtir haber teorisinin bulunmadığı bir zeminde, bilginin işlenmesinde tutarsızlık problemi ortaya çıkacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse, mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmediği bir denklemde tecrübeyle ortaya konan bilginin diğer insanlara aktarımı söz konusu değildir. Zira mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmediğinin söylenmesinin akabinde tutarlı bir biçimde hayatına devam etmek isteyen bir kişinin kendisinden önce gelen tüm haberlere şüpheyle yaklaşması, hatta kendisine iletilen her türlü deney ve gözlem bilgisini dahi bizzat tecrübe ederek kabul etmesi gerekmektedir. İmam Mâtürîdî(ö. 333/944), bir insanın hayatını idame ettirmesini mütevâtir habere bağlamaktadır. Onun bakış açısına göre insan; nesebini, mahiyetini, cevherini, bütün varlıkların isimlerini, yaşaması için gereken şeyleri ve gıdalarını kendine zararlı olan şeyleri hep bu tür bir haberle öğrenir.[9] Dolayısıyla mütevâtir haberin bilgi ifade ettiğini inkâr eden bir kişinin hiçbir şekilde kat'î bilgiye dair konuşamaması gerekir. Nitekim öncelikle kendisine ulaşan tüm bilgilerin zannî olduğunu kabul etmelidir. Kat'iyyât, zanniyyât üzerine inşa edilemeyeceğinden mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini inkâr eden bir kişinin, bizzat tecrübe ettiği hususlar haricinde kat'i bilgiye ulaşmasının muhal olduğunu itiraf etmesi gerekmektedir. Netice olarak mütevâtir haberin kesinlik ifade eden bir kaynak olarak bulunmadığı bir bilgi teorisi, edinimi mümkün ancak aktarımı mümkün olmayan nakıs bir bilgi teorisi anlamına gelecektir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde, mütevâtir haber teorisiyle birlikte bilgi teorisine üçüncü sacayağı eklenerek eksik kalan parçanın tamamlandığı söylenebilir. Sonuç olarak Müslümanların kesin bilginin kaynakları arasına mütevâtir haberi üçüncü bir kategori olarak eklemesinin, bilginin aktarımı hususunda daha tutarlı bir zemine sahip olmalarını sağladığı söylenebilir.[10]

Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere dinî bilginin büyük ölçüde habere dayanması sebebiyle haberlerin taksimi, her bir haberin ifade ettiği kesinlik derecesi gibi tartışmalar usûl ve kelâm kitaplarında geniş ve detaylı bir biçimde yer almıştır. Müslümanların üzerinde hemfikir olduğu mütevâtir haber, haber teorisinin zeminini oluştururken taksimin geri kalan kısmında temel olarak iki

[9] Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (Beyan Yayınları, 1997), 79; Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 84.
[10] Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, 8.

farklı yaklaşımın söz konusu olduğu söylenebilir. Ehl-i hadis mütevâtir haber dışında kalan tüm rivayetlerin haber-i vâhid kategorisinde bulunduğunu ileri sürerek hüküm ifade etmesi açısından eşit kabul etmektedir. Diğer tarafta ehl-i re'yi temsil eden Hanefi mezhebi, haberleri taksim ederken fukahanın amel (sünnet) birikimini aktaran haberler için mütevâtir haber ve âhâd haber arasında 'meşhur haber' kategorisini vazetmiştir.

Meşhur haber, Hanefi haber teorisinde ifade ettiği bilgi düzeyi açısından âhâd haberden ayrışmaktadır. Nitekim mütevâtir haberin dinin kırmızı çizgilerini belirlemesine benzer bir şekilde meşhur haberin, kimi yerde "Sünniliğin"[11] kimi yerde de "Hanefi mezhebinin"[12] kırmızı çizgilerini belirlediği söylenebilir. Binaenaleyh meşhur haberle nesih, nassa ziyade ve umumun tahsisinin mümkün olması meşhur haber kategorisinin âhâd haberden ziyade mütevâtir haber kategorisine yakın olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim dinin meşruiyet zemininin inşasında mütevâtir haber nasıl bir role sahipse, meşhur haber de Hanefi mezhebinin meşruiyet zemininin inşasında o denli önemli bir role sahiptir.

Hanefilerin haberlere olan yaklaşımını anlamak için ortaya koymuş oldukları "ravinin fakih olması" gibi ravide aradığı ziyade şartlar üzerinde çalışmalar yapılmaktadır. Oysaki Hanefilerin ravide aradığı ek şartlar, Hanefilerin ancak âhâd haberlere bakış açısını ortaya koymaktadır. Hanefi haber teorisinin tam olarak anlaşılması ancak usul eserlerinde yapmış oldukları haber taksimlerinin incelenmesine ve bu taksimlerde Hanefilere özgü bir kategori olarak yer alan meşhur haberin konumunun anlaşılmasına bağlıdır. Bu tezde öncelikle meşhur haber kavramının teorik boyutu açıklanarak kavramsal çerçevesi çizilecektir. Ehl-i re'y ve ehl-i hadisin haber teorileri mukayese edilerek meşhur haberin iki ekol arasında konumu ortaya konacaktır. Sonrasında ise "meşhur" üzerindeki kavram karmaşası tahlil edilecek ve bu kavram karmaşasının önüne geçecek bir kavramsallaştırma teklif edilecektir. İkinci bölümde ise öncelikle Irak merkezli sonrasında Buhara-Semerkand merkezli Hanefi fıkıh usulü eserlerindeki haber taksimleri şema halinde ortaya konacak ve her bir şemada meşhur haberin konumunun ne anlama geldiği tahlil edilecektir.

## 1. BİRİNCİ BÖLÜM: HANEFİ HABER TEORİSİNDE MEŞHUR HABER

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) vefatının hemen akabinde Müslümanların karşılaştıkları en büyük sorunlardan biri İslam ile olan bağlarının ne şekilde devam edeceği hususuydu. Zira Efendimiz'in (s.a.v) vefatıyla birlikte ümmetin vahiy ile olan irtibatı kesilmiş, ümmet tabiri caizse

[11] Îsâ b. Ebân'ın Şemasındaki "Yedıllu Târikuhû" Kategorisi
[12] Îsâ b. Ebân'ın Şemasındaki "Yuhafü eh Yü'sem" Kategorisi

‘yetim’ kalmıştır. “Alimler, peygamberlerin varisleridir”[13] hadisi şerifi gereğince ümmetin alimleri, ümmete İslam üzere nasıl yaşanılacağına dair çeşitli metotlar geliştirerek yol göstermişlerdir. Bu yol gösterme için gerekli olan fıkıh/tefakkuh, erken dönemde ‘dinde derin kavrayış sahibi olma’ anlamına gelen İslami ilimlerin tümüne şamil bir kavramdı. Ebû Hanife’nin (r.a) fıkıh tanımı معرفة النفس ما لها وما عليها (nefsin lehine ve aleyhine olanları bilmesidir) da tam olarak fıkhın bu geniş anlamını işaret etmektedir. Ancak zaman içerisinde fıkıh ilminin mesailinin tasnif ve tedvin edilmesiyle birlikte fıkıh kavramı anlam daralmasına uğrayarak sadece amelî konulara indirgenmiştir. Ümmetin Efendimiz (s.a.v) ve vahiy ile olan irtibatının nasıl sağlanacağı hususunda zaman içerisinde çeşitli yaklaşım tarzları ortaya çıkmış, bu yaklaşım tarzları ise zamanla mezheplere dönüşmüştür. Dolayısıyla mezheplerin Efendimiz (s.a.v) ve vahiy ile olan irtibatın keyfiyetine dair geliştirilen iç tutarlılığı olan metotlar anlamına geldiği ifade edilebilir.

Hanefi ulema tarih boyunca pek çok kez Efendimiz (s.a.v) ile olan irtibatı kopardıkları ve kıyas yaparak hadislere tabi olmadıkları gerekçesiyle töhmet altında bırakılmıştır. Ehl-i hadis indinde “sahih” kabul edilen hadislere tabi olmayarak mahza akıl ve kıyasa binaen hareket etmekle itham edilmişlerdir. Bu ithamların ardında, Hanefilerin gerek coğrafi konumları sebebiyle vahyin merkezi olan Medine’den uzakta bulunmaları gerekse acem olmaları hasebiyle[14] dini sonradan öğrenmeleri gibi muhtelif sebeplerden dolayı Peygamber Efendimiz’den (s.a.v) gelen rivayetleri yeterince iyi bilmediği algısı yatmaktadır. Efendimiz’den (s.a.v) gelen rivayetlerden Hanefi müctehid imamların haberdar olduğuna dair pek çok çalışma yapılmıştır.[15] Dolayısıyla rivayetlerle olan irtibatın sağlam olduğu bilindiğinde, Hanefilerin “sahih” olduğu ileri sürülen hadisleri bazı durumlarda fıkhî üretimde dikkate almamalarının ardında başka sebeplerin olması gerekmektedir. Bu ithamların ardındaki en temel unsurların başında, Hanefilerin haber teorilerinin yeterince iyi anlaşılmamasının yer aldığı söylenebilir.

Hanefi alimlerin mütevâtir seviyesinde olmamakla birlikte haber-i vâhide takdim etmiş oldukları “meşhur haber” kategorisi Hanefi haber teorisine asıl rengini veren unsur olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Hanefi haber teorisinin anlaşılmasının, meşhur haber kategorisinin anlaşılmasına bağlı olduğu ifade edilebilir. Ancak meşhur haber kategorisinin Hanefi mezhebi içerisindeki konumu tahlil edilmeden önce meşhur haber kavramının tanımlanarak iyi bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.

[13] Süleyman b Eş’as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen = Sünenu Ebû Davud*. (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1996), II/523.
[14] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, ts., 543-544.
[15] Zeylai, *Nasbur’râye* vd.

### 1.1. Meşhur Haber Kavramı

Haber kelimesi "h-b-r" kökünden türemiş olup, sözlükte bir olay, bir olgu üzerine edinilen bilgi anlamına gelmektedir.[16] Istılah manası olarak ise haber, doğru ve yalan olması muhtemel olan kelam anlamına gelmektedir.[17] Haberin doğru ya da yalan olabileceği, üçüncü bir şıkkın olamayacağı konusunda dil ve usûl âlimleri arasında ittifak vardır.[18] Dolayısıyla yapılan bu taksimin akli bir taksim olduğu söylenebilir. Binaenaleyh, haber tanımında geçen doğru ve yalan ifadesindeki 've' ibaresine itiraz edilerek 'veya' olması gerektiği, zira kelamın hem doğru hem de yalan olmasının mümkün olmadığı ileri sürülmüştür. Aynı şekilde, haber olarak nitelendirilebilmesine rağmen Kur'an-ı Kerim'in yalan olmasının ileri sürülemeyeceği ifade edilerek yapılan bu tanıma birtakım itirazlarda bulunulmuştur.[19] Ancak tanımda yapılan doğru yahut yalan olma ihtimalinin olması ifadesiyle kastedilen, yalan yahut doğru ibaresinin kullanılan ifadeye lügat olarak kullanılabildiğini göstermek içindir. Yoksa tanımda geçen 'doğru ve yalan olması muhtemel' ifadesi, vakıaya mutabık olmama ihtimalinin söz konusu olduğu anlamına gelmemektedir. Daha detaylı bir şekilde açıklamak gerekirse mantık ilminde cümleler, cümle-i haberiyye ve cümle-i inşâiyye olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. 'Kerem koşmaktadır' gibi haberi cümleler için doğru ve yanlış demek mümkünken, emir-nehiy gibi talep bildiren cümleler için doğru ve yanlış ifadelerini kullanmak lügat açısından hatalıdır. Bir örnek vermek gerekirse, 'Ali kitabı oku' ifadesinin bir talep içerdiği ve cümle-i inşâî olduğu söylenebilir; dolayısıyla bu ifade lügat açısından doğru ve yanlış olarak nitelendirilemez. Elbette bununla birlikte talep cümlelerinin aktarımı esnasında haber cümlesine dönüşerek doğru ve yalan olması muhtemel hale gelebildiğini ifade etmek gerekir. Örneğin, "Kerem, 'Ali kitabı oku' dedi" ifadesi her ne kadar talep içeriyormuş gibi dursa da talebin aktarımıyla artık haber formuna dönüştürüldüğü için bu aktarımın doğru olup olmadığı üzerine konuşulabilir ve dolayısıyla cümlenin, cümle-i inşâîden cümle-i haberiyyeye dönüştüğü söylenebilir. Haber ifadesinin ıstılâhî tanımının açıklanmaya muhtaç yönlerinden bir diğeri de içerisinde geçen yalan kelimesidir. Zira 'yalan' kelimesi Türkçede 'doğru olmayan, gerçeğe uymayan söz'[20] anlamına gelse de aynı zamanda 'uydurma'[21] yani doğru olanın tahrifi, bir meselenin doğrusunun bilinmesine rağmen aksi yönde haber vermek anlamına da gelmektedir. Oysa Arapçada bir haberin doğru (sıdk) yahut yalan (kizb) olması, haber verenden bağımsız bir biçimde verilen haberin haber verilen olguya uygun olup olmamasına bağlıdır.[22] Dolayısıyla Arapçada vakıaya mutabık olan habere sıdk, vakıaya mutabık olmayan habere ise kizb

[16] Mehmet Ali Ağakay, *Türkçe sözlük* (Ankara : Türk Dil Kurumu, 1969).

[17] Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcani, *et-Ta'rifat.* (Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938), 96.

[18] Hansu, *Mütevâtir Haber*, 52.

[19] Alâu'd-dîn Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed es-Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl fî netâici'l-'ukûl*, ed. Muḥammed Zekî ʿAbdilberr (Ḳaṭar: Maṭâbiʿu'd-Dûha'l-hadîṯe, 1984), 1/I/420.

[20] Ağakay, *Türkçe sözlük*.

[21] Ağakay, *Türkçe sözlük*.

[22] Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, *Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum.* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 736.

ifadesinin kullanıldığı söylenebilir. Türkçede ise bir kimse yanlış bir bilgiyi kasıtsız olarak aktardığında aktarmış olduğu ifade için yalan, aktaran kimse için de yalancı sıfatı kullanılmaz. Dolayısıyla iki dil arasındaki bu farklılık dikkate alınmalıdır. Netice olarak haber tanımındaki yalan ifadesi, kişinin doğru yahut hatalı bilmesinin ötesinde, verilen haberin vakıaya mutabık olmaması şeklinde tanımlanmalıdır. Bu açıdan Türkçe tercüme ederken yalan ifadesinden ziyade yanlış yani vakıa/olguya uyumlu olmayan ifadesinin kullanılması daha isabetli görülmektedir.

Söz ve olayların aktarıldığı rivayetler için haber, hadis gibi pek çok ıstılah kullanılmaktadır. Ehl-i hadisin müstakil hadis usulü eserlerinde tüm bu rivayetlerin kullanımını ifade etmek için daha çok hadis kavramı ön plana çıkmaktayken, fıkıh usulü eserlerinin içindeki rivayetlerin incelendiği kısımlarda haber kavramı ön plana çıkmakta olup hatta ilgili bu kısım çoğu kez haberler bölümü olarak isimlendirilmektedir. Haber kelimesinin mantıktaki kullanımı (doğru yahut yanlış ifadesinin kullanılabildiği tüm sözler) göz önünde bulundurulduğunda çok daha kapsayıcı bir ifade olduğu söylenebilir. Usulcülerin hadis kelimesinden ziyade haber kelimesini tercih etmelerinin arkasında bir gerekçe olduğunu ileri süren Murtaza Bedir, özellikle haber kavramını kullandıklarına şu ifadelerle dikkat çekmiştir: "O halde usulcülerin haber kavramını tercihleri keyfi bir adlandırma olmayıp bilinçli bir seçimdir; onlar haber kavramıyla geçmişten aktarılan senetli/senetsiz rivayetleri kastettikleri kadar fıkıh kanallarındaki Hz. Peygamber ve ashabından aktarılan somut hükümleri de ifade etmek istediler. Hatta haberi hadisin yerine kullanarak hadislerdeki kesinsizliğe rasyonel bir temel oluşturmayı başardılar."[23]

Haber kelimesi ile hadis kelimesi arasındaki ilişki hakkında dil ve usul alimlerinin muhtelif görüşleri söz konusudur. Kimileri hadis ve haber kavramlarının birbirinin mübâyini olduğunu söylerken bazı muhaddisler ise hadis ve haberin eş anlamlı olduğunu ileri sürmektedir.[24] Oysa hadis kelimesi daha çok hadis ilminde kullanılmakta olup Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) sözlerine verilen isimdir.[25] Haber kelimesi ise sadece hadis ilminde değil, başta mantık, fıkıh usulü, kelam gibi pek çok ilimde kullanılmakta olup inşâî nitelikte olmayan kelâm-ı tâm anlamına gelmektedir.[26] Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'in de hadis tanımının dışında kaldığı söylenebilir, zira Kur'an-ı Kerim için hadis kavramı kullanılamaz.[27] Oysa Kur'an-ı Kerim için haber kavramını kullanmakta bir beis görülmemiş ve kullanılmıştır. Netice olarak şu söylenebilir ki, "Haber gerek merfû' gerek mevkûf ve maktû' yani gerek Aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz'den gerek mâadâsından menkul olan rivâyâta ıtlak olunup bu itibarla sahâbe ve tâbiiîne nisbet olunan rivâyâta da şümulü olduğundan hadisten

[23] Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (Dem Yayınları, 2017), 14.
[24] Tehanevi, *Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum.*, 735.
[25] Tehanevi, *Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum.*, 627.
[26] Tehanevi, *Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum.*, 735.
[27] Tehanevi, *Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum.*, 627.

eamdır. Her hadis haberdir; lakin her haber hadis değildir."[28] Dolayısıyla haber ve hadis kavramları arasındaki ilişkiyi mantık terimleriyle ifade etmek gerekirse, aralarında umum husus mutlak olduğu söylenebilir.

Meşhur kelimesi ise 'ş-h-r' kökünden gelmekte olup sözlükte 'ünlü, tanınmış, herkesçe bilinen' anlamına gelmektedir. Meşhur haber kavramının, ilerde açıklanacağı üzere, Debûsî'den sonra müstakil bir haber kategorisine takabül edecek şekilde ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim Debûsî öncesinde meşhur haber kategorisi "Yedıllu Târikuhû" ve "Yuhşâ aleyhi'l-ism" olmak üzere iki farklı kategoriye tekabül etmektedir. Bu iki kategoriyi birleştirerek meşhur haberi ilk defa müstakil bir kategori olarak tanımlayan Debûsî (meşhur haberin mefhumuna karşılık gelen kendi ifadesiyle) "müşteher" haberi, Efendimiz'e (s.a.v) mütevâtir şekilde muttasıl olmayıp şüphe gerektirecek şekilde âhâd haberlerle ulaşan ancak sonrasında selefte meşhur hale gelerek (onlardan gelen habere dair bir red gelmeyerek aslında mütevâtir seviyesine ulaşan) ve nefislerin mutma'in olarak kabul ederek amel ettiği haberler şekilde tanımlamaktadır.[29] Serahsî ise meşhur haberi, "fi hayyizi't-tevâtür" ifadesini kullanarak yalan söylemesi vehmedilecek bir topluluğun aktardığı, ancak ulemanın normatif kaynaklık değeri taşıdığını yaygın şekilde benimseyerek (telakki bi'l-kabul) amel ettiği haberler olduğunu söylemektedir. Serahsî meşhur haberin asıl (ilk tabaka) itibariyle haber-i vâhid, fer' (sonraki tabakalar) itibariyle mütevâtir olduğunu ifade etmektedir.[30] Pezdevî ise meşhur haberi, aslı itibariyle (sahabe arasında) âhâd haber olup ikinci ve sonraki nesillerde mütevâtir haber düzeyine ulaşan haberler olarak tanımlamaktadır. Nitekim Pezdevî'ye göre ikinci ve sonraki nesillerde hiçbir itham altında kalmayacak güvenilir imamların meşhur haberin makbul olduğunu (amelin üzerine olduğunu) ifade ederek bizzat amel etmesi, onun hüccet açısından hükmünü mütevâtir seviyesine çıkarmaktadır.[31] Semerkandî ise meşhur haberin "nakledenler" ve "ilim ehli" arasında meşhur olmasından dolayı bu şekilde isimlendirildiğini belirterek fukaha ve mütekellime göre meşhur haberi, başlangıç itibariyle âhâd haberlerden oluşup ikinci asırdaki alimler arasında meşhur olup yalan söylemesi tasavvur edilemeyecek bir topluluk tarafından nakledilen haber olarak tanımlamaktadır. Kimi ulemanın telakki bi'l-kabulü meşhur haberin şartı olarak kabul ettiğini ifade eden Semerkandî, diğer şartlarının ise "başlangıçta çok ravinin bulunması" hariç mütevâtirin şartlarıyla aynı olduğunu ifade etmektedir.[32]

Hanefilerin nazarında toplumun çoğunluğunu ilgilendiren konuların önemli bir yeri vardır. Nitekim kullanmış oldukları pek çok terimde bunun izlerini görmek mümkündür. Âm lafız, bir haberin umum ifade etmesi, haberu'l-âmme, umum-u belvâ, meşhur haber kavramlarının inşasının ardında

[28] Babanzâde Ahmet Naim, *Sahih-i Buhari muhtasarı Tecrid-i sarih tercemesi* (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980), 1/35.
[29] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/212.
[30] Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-Seraḫsî, *Uṣûlu's-Seraḫsî*, ed. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1973), 2/I/292.
[31] ʿAlâuddîn ʿAbdulazîz b. Aḥmed ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/II/368.
[32] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/I/428.

toplumun çoğunluğuyla ilişkili olma gayesi yer aldığı söylenebilir. Cessâs'ın usul eserine âmm konusuyla başlaması konunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Nitekim Cessâs'ın eserinde ifade ettiği üzere genel hükümler itibariyle eksiksiz bir tebliğ dili oluşturmak için umum ifadelerin kat'ilik ifade etmesi ve bu kat'iliğin de haber-i vâhidlerle tahsis edilememesi gerekir. Aksi halde tebliğ edilebilir olan dinin umuma yönelik bir kısım hükümlerinin eksik kalması ihtimal dahilinde olacaktır. Bu sebeple Hanefiler, ayet ve hadislerin sübut ve delaletleriyle ilgili esasları umum-husus kavramları üzerinden ortaya koymaktadır. Nitekim Hanefiler hâs lafızların yanı sıra umum lafızların delaletini de katî sayarak kritik bir noktaya ulaşmışlardır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de yer alan umum nitelikli bir lafızla sabit olan hüküm ancak onun gibi "kat'i"[33] bir delil tarafından değişikliğe uğratılabilir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de var olan bir hükümde değişiklik ancak mütevâtir ve meşhur haberlerle yapılabilmektedir. Nitekim kat'iyyet ifade etmeyip haber-i vâhid kategorisine giren rivayetler sübut itibarıyla zanni oldukları için onlara dayanarak umum nitelikli âyetlerin hükümlerinde herhangi bir değişikliğe gidilemez.[34] Bu ise bahsi geçtiği üzere Hanefilerin dine olan bakış açısıyla (umuma yönelik olma) ilgili olduğu söylenebilir. Bu tavır aynı zamanda Hanefilerin mezheplerinin temellerini tedvin faaliyetiyle inşa ettikten sonra mezhep birikimini koruyucu bir tavır içinde olmalarını sağlamaktadır. Ancak bu aynı zamanda Hanefilerin pek çok haber-i vâhidle amel etmemelerini kaçınılmaz kılmıştır ki ehl-i hadisin rahatsızlık duyduğu ve sahih kabul ettikleri hadislerin terki olarak gördükleri husus tam olarak da budur. Diğer yandan İmam Şâfiî'nin geliştirmiş olduğu ehl-i hadisin haber teorisinde umum nitelikli lafızlar zayıflayarak zannilik derecesinde kabul edilmektedir. Bunun ise haber-i vâhid olan rivayetlerin Kur'an-ı Kerim'de değişiklik yapabilmesinin önünü açtığı ve dolaylı yoldan haber-i vâhidin hücciyetini takviye ettiği söylenebilir.[35]

Hanefilerin terminolojisindeki "umum-u belvâ" meselesinin zikredilen hususla birebir ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim Hanefiler, bu ilkeye dayanarak pek çok rivayetle amel etmemektedir. Bir örnek vermek gerekirse erkeğin tenasül uzvuna dokunmasının abdestini bozacağına dair rivayet, tıpkı idrarın abdesti bozduğu gibi toplumun çoğunluğunu ilgilendiren umuma yönelik bir rivayettir. Dolayısıyla Hanefilerin bakış açısına göre böyle bir rivayet, haber-i vâhidle gelmesi durumunda kabul edilemez. Zira böyle bir hüküm gerçekten var olsaydı, ulema tarafından bilinmesi ve dolayısıyla meşhur haberle gelmesi gerekirdi. Halbuki böyle bir durumda abdestin bozulmayacağına dair başta Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud olmak üzere sahabenin önde gelenlerinin ve ilk asırdaki alimlerin görüşleri bulunmaktadır.[36] Netice olarak bir haberin umum-u belvâ neden gösterilerek reddedilmesi, aslında o haber hakkındaki meşhur haber eksikliğinin olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim umumu ilgilendiren meseleler ancak ve ancak mütevâtir veya meşhur haber yoluyla gelmesi durumunda

[33] İfade ettiği bilgi değeri/hüküm konusunda ihtilaf olmakla birlikte meşhur haber de bu kategoride değerlendirilmektedir.

[34] Nail Okuyucu, *İmam Şafii* (Anadolu Ay Yayınları, 2020), 90.

[35] Okuyucu, *İmam Şafii*, 91.

[36] Ömer Korkmaz, "Usûlün Fürûya Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği-", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (22 Aralık 2020), 277.

makbuldür. Umumu ilgilendirmeyen müfred meselelere gelince Îsâ b. Ebân'ın ifade ettiği üzere, bu durumlarda meşhur haber olması şartı aranmayarak haber-i vâhidle de amel edilir. Nitekim haccını yapıp veda (sader) tavafını yapmadan adet olan kadın hakkındaki mesele örnek verilerek bunun umumu ilgilendirmeyen bir mesele olduğu, dolayısıyla bu hususta haber-i vâhidle amel edilebileceği ifade edilmektedir.[37]

Meşhur haberin usulde ilişkili olduğu diğer bir husus ise nassa ziyade meselesidir. Nitekim eğer nassa ziyade nesih olarak kabul edilmezse mütevâtir haberlere haber-i vâhid ve kıyasla ziyade mümkün olacaktır.[38] Ancak yukarıda bahsi geçtiği üzere Hanefilerin toplumun çoğunu ilgilendiren meselelere bakış açısının bir neticesi olarak Hanefiler nassa ziyadeyi beyan değil, nesih olarak kabul etmişlerdir.[39] Nitekim bir ayetin hükmüne yeni bir detay eklenmesi, toplumun çoğunu ilgilendiren bir konudur; o halde bunun bilgi düzeyi daha yüksek (meşhur) bir haberle gerçekleşmiş olması gerekir. Bu nedenle Hanefiler nassa ziyadenin ancak ve ancak mütevâtir yahut meşhur haber gibi ifade ettiği bilgi düzeyi haber-i vâhid üzerinde olan delillerle yapılabileceğini ifade etmektedir.

### 1.2. Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Arasında Meşhur Haberin Konumu

"Ehl-i re'y" ve "ehl-i hadis" yahut başka bir ifadeyle "ashâbu'r-rey" ve "ashâbu'l- hadîs", fıkıh tarihi boyunca tartışmaların üzerinde yürütüldüğü iki hayati kavram olarak kabul edilebilir. Öncelikle, bu iki kavramın kullanımında ciddi manada bir göreceliğin söz konusu olduğu ifade edilebilir. Nitekim alimleri ehl-i re'y ya da ehl-i hadis gruplarından birine dâhil etmek, tasnifi yapan kişinin bulunduğu konum ve yaşadığı dönemdeki anlayışa bağlı olarak değişmektedir.[40] Dolayısıyla ehl-i hadis ve ehl-i re'y kavramlarının tasnif yapan kişilerin re'ye olan bakış açıları ve benimsedikleri ilmi pozisyonla birebir ilişkili olduğu ifade edilebilir. Örneğin ehl-i hadisin uçtaki bazı isimleri, kendi bulundukları konuma nazaran "nâsıru'l-hadis" unvanıyla anılan İmam Şâfiî'yi dahi r'ey taraftarı olarak kabul etmişlerdir.[41]

'Ehl-i re'y' ve 'ehl-i hadis' kavramlarının mihne öncesinde kelama yönelik bir kullanımı olsa da mihne hadisesiyle birlikte kelami ve hatta siyasi kullanımının yaygınlaştığı söylenebilir. Nitekim re'y kavramı mihne hadisesi sonrasında her ne kadar başlangıç itibariyle sadece Mutezile mezhebine karşı bir baskı aracı olarak kullanılsa da zamanla itikatta Mutezili olan alimlerin amelde de çoğunlukla Hanefi olması hasebiyle Hanefi mezhebinin tamamına teşmil edilir bir yaftalama aracına dönüştüğü ifade edilebilir.[42] Öyle ki re'y kavramı zaman içerisinde neredeyse unutulmuş, hatta Hanefî literatüründe bile sadece geçmişte re'y taraftarı oldukları için kuşkuyla karşılanan Ebû Hanife ve

[37] Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî er-Râzî Ceṣṣâṣ, *el-Fuṣûl fiʾl-uṣûl*, ed. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratüʾl-Evkāfiʾl-Kuveytiyye, 1994), 4/III/199.

[38] Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* (Ensar Neşriyat, 2009), 260.

[39] Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, 274.

[40] Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları : Şeybani Örneği*. (İstanbul : M.Ü İlahiyat Fakültesi, 2015), 128.

[41] Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları : Şeybani Örneği*., 130.

[42] Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları : Şeybani Örneği*., 135.

arkadaşlarını savunma bağlamında ele alınmış ve re'y kavramının suçlamayı gerektirecek bir içeriğe sahip olmadığı ispat edilmeye gayret edilmiştir.[43]Nitekim Murtaza Bedir, re'y ve hadis taraftarlığı kavramlarının kullanımında 3.-4./9.-10. yüzyıl yazarları ile 6./12. yüzyıl ve sonrasında eser kaleme alanlar arasında bir fark olduğunu, öncekilerin meseleyi tümüyle İslam mezhepleri düzeyinde ele alırken sonrakilerin kavramı daha farklı şekilde kullandığını söylemektedir.[44] Ayrıca Harizmî (ö. 232/847'den sonra), en-Nedîm (ö. 385/995 [?]) ve bir eserinde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) ehl-i hadis ve ehl-i re'y meselesini tamamen fıkıh-hadis düzeyinde vazettiklerini ifade etmiştir.[45] Bilindiği kadarıyla bize ulaşan eserler arasında ehli hadis ve ehli rey konusuna değinen en eski kaynak İbn Kuteybe'nin *el-Ma'arif* isimli eseridir. Bu eserde hadis ve re'y taraftarlığının ne anlama geldiği açıkça belirtilmemiştir. Bununla birlikte İbn Kuteybe'nin coğrafi bir ayrım yerine, alimlerin re'ye olan yaklaşımlarına göre bir ayrımı esas aldığı görülmektedir. Zira İbn Kuteybe, re'y taraftarlarına örnek olarak hepsi 2./8. yüzyılda yaşayan, Kûfe'den İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702), Ebû Hanife (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Ebû Hanife'nin iki öğrencisi Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed Şeybânî'yi (ö. 189/805) örnek verirken Medine'den Rabiatü'r-re'y (ö. 136/753 [?]) ve Mâlik'i (ö. 179/795), Basra'dan Züfer'i (ö. 158/775) ve Suriye'den Evzai'yi (ö. 157/774) ehl-i re'y grubu içerisinde kabul etmektedir.[46] Netice itibariyle ehl-i hadis ve ehl-i re'y kavramları, kelama yönelik manası bu tezin konusu olmaması hasebiyle, ilk dönemde daha sık kullanıldığı şekliyle sadece tarafların haber teorilerine olan bakış açıları merkeze alınarak kullanılacaktır. Nitekim mezheplerin meşhur haberin tekabül ettiği mefhuma olan bakış açıları, ehl-i re'y yahut ehl-i hadis tarafında bulunduklarının tespiti noktasında merkezi bir konumda bulunmaktadır.

Ehl-i re'y ve ehl-i hadisin evvelemirde daha sık kullanıldığı haliyle yani fıkıh ve haber merkezli bir taksim olarak kullanılacağı ifade edildikten sonra, yapılacak olan taksimde mezheplerin hangi tarafa daha yakın olduğun tespit edilmesi karşılaşılan temel sorundur. Kimileri fıkıh usulündeki fukaha ve mütekellimin metotlarını ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımında merkeze almak suretiyle Hanefileri ehl-i re'y, diğer mezhepleri ise ehl-i hadis olarak kabul etme eğilimindedir. Ancak usûl ilmindeki fukaha ve mütekellimin metotları temel bir görüş ayrılığı, bir ekol farklılığından çok fıkıh usulünün kelamla ilişkisi temelinde bir farklılaşmadır.[47] Dolayısıyla fukaha ve mütekellimin metotları merkeze alınarak yapılacak olan ehl-i re'y ve ehl-i hadis taksiminin çok isabetli olmayacağı söylenebilir. İbn-i Kudame'nin ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayrımında örnek verdiği şahıslara bakıldığında hem Hanefilerin mezhep imamları olan Ebû Hanife, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in hem de İmam Malik'in re'y tarafında zikredildiği görülecektir. Hem Hanefi hem de Maliki mezhep imamlarının re'y tarafında yer almasının, içinde bulundukları ilim halkalarından aktarılan amel

[43] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 69.
[44] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 65.
[45] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 65.
[46] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 62.
[47] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 25.

bilgisine olan bakış açılarıyla ilişkili olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Hanefi ve Maliki mezhep imamlarının neden rey taraftarı olarak tanımlandığını anlamak için öncelikle benimsedikleri haber teorilerini ve içinde bulundukları ilim geleneklerini anlamak gerekmektedir.

Usul eserleri içerisinde ilk dönem eserlerinde daha çok "haberler" bahsi olarak, sonraki eserlerde ise çoğunlukla "sünnet" bahsi olarak adlandırılan bölümün fıkıh usulünün en önemli konularının başında geldiği söylenebilir. Zira usulün diğer tüm konuları ancak haber teorisinin inşası sonrasında anlamlı hale gelmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, usulün diğer tüm kısımları var olan haberler üzerinde yorumda bulunmaktadır. Ancak tıpkı malumatın hatalı olduğu yerde yapılan yorumun anlamsız kalması gibi üzerinden hüküm çıkarılacak haberler belirlenmeden yapılacak ilmi faaliyet, bir nevi abesle iştigal anlamına gelecektir. Dolayısıyla fıkıh usulü adına yapılması gereken ilk ve belki de en önemli çalışma, hangi haberlerin hüküm çıkarmak için makbul olduğunu tespit etmek, tespit edilen bu rivayetlerin hangi kategoride değerlendirileceğini ve hangi düzeyde bilgi ifade edeceğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla fıkıh usulünün merkezinde haber/sünnet kısmının yer aldığı söylenebilir. Haber teorisinin mahiyetinin iyi bir şekilde anlaşılması, meşhur haber üzerinde yapılan tartışmaların anlaşılması açısından zarûrîdir. Nitekim haber, bizzat birinci elden şahit olunmayanın bilgisi (haberi alan kimse için tanık olunmayana/gayba dair bilgi) olması hasebiyle bir haber teorisi inşa etmek aslında hangi habere ne ölçüde güvenilmesi gerektiğinin tespit edilmesi anlamına gelmektedir. Efendimiz'in (s.a.v) vefatı sonrası ondan gelen haberler haricinde bir yol göstericiden mahrum olan Müslümanların, Efendimiz'in (s.a.v) geride bıraktığı Kur'an-ı Kerime uyma noktasında (mütevâtir haberle gelmesi yani sübutu noktasında hiçbir şüphe olmamasından dolayı) bir uzlaşıya vardıkları söylenebilse de sünnetin sübutu konusunda aynı derecede bir kesinlikten ve uzlaşıdan söz etmek mümkün değildir. Konunun daha iyi anlaşılması için bir örnek vermek gerekirse, sahabeden birinin Efendimiz'den (s.a.v) bizzat işittiği bilgi duyu bilgisidir ve katilik ifade eder. Dolayısıyla Efendimiz'i (s.a.v) bizzat işitip emrettiği hususlardan birini reddeden kişinin Müslüman olarak kalmasından söz edilemez. Bununla birlikte Efendimiz'den (s.a.v) mütevâtir olarak gelen Kur'an-ı Kerim de bu kapsamdadır, zira her ikisi de Efendimiz'den (s.a.v) gelen kati bilginin reddedilmesi anlamını taşımaktadır. Nitekim mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi değeri duyularla elde edilen bilgiyle aynı düzeydedir.[48] Ancak sahabeden birine Efendimiz'den (s.a.v) bir haber-i vâhid gelip reddetmesi durumunda bu haberin reddi, Efendimiz'i (s.a.v) bizzat yalanlamak anlamına gelmeyecektir. Nitekim haber-i vâhidi reddeden kişinin doğrudan Efendimiz'i (s.a.v) değil, haberi getiren kişi hakkındaki bir şüpheden dolayı getirilen haberi reddetmiş olma ihtimali söz konusudur. Verilen örnekten anlaşılacağı üzere Müslümanların öncelikli meselesi sünnetin hücciyeti (yani bir delil olup olmadığı) değil, sünnetin sübutu (yani kesin bir şekilde gelip gelmediği) meselesidir. Sünnetin tespiti (yani gelen haberlerin hangisine daha çok güvenilmesi gerektiği) hususunda Müslümanlar, muhtelif bakış açıları geliştirmiş ve geliştirilen farklı bakış açılarına binaen muhtelif ilim gelenekleri oluşturmuşlardır.

[48] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/207.

Sünnetin sözlük anlamı yol, çığır ve adet anlamlarına gelir. Sünnetin "gelenek" anlamında kullanılmasının da esas itibariyle sözlük anlamının dışında olmadığı söylenebilir. Sünnet kelimesinin, bir inanış veya davranışın bid'at (dini alanda sonradan ortaya atılan şey) olmadığını ifade etmek için kullanılması da onun bu gelenek anlamıyla bağlantılıdır. Terim olarak ise sünnet kelimesinin temelde iki farklı kullanımı vardır. İlk kullanımı sünnetin fıkhın kaynaklarından birini ifade ederken diğer kullanımı teklifi hüküm kategorisi olarak yani mükellefin fiilinin bir vasfı olarak kullanılmasıdır. Her ne kadar aynı kelimeyle ifade edilse de bu iki kullanımın içerikleri birbirinden tamamen farklıdır. Teklifi hüküm kategorisi olarak sünnet, yapılması evlâ görülüp tavsiye edilen fakat farz ve vâcip derecesinde olmayan fiil anlamına gelmektedir. Örneğin sabah namazının farzından önce iki rekât namaz kılmanın yahut dişleri misvakla temizlemenin sünnet olması bu anlamdadır. Bu kullanımında sünnet, farz ve vacibin altında bir teklifi hüküm kategorisi olarak vazedilmektedir.[49] Bir usul terimi olarak sünnet kavramı ise ilerde açıklanacağı üzere ehl-i hadis tarafından kullanımı farklılaşmakla birlikte İmam Şâfiî öncesi ilk iki asırdaki sünnet tanımı, Efendimiz (s.a.v) döneminden itibaren "şer'î bir esasa dayalı" bir biçimde toplumdaki "yaşayan dînî gelenek" şeklinde yapılabilir. Sünnet bu anlamıyla, rivayetlerden çıkarılan şer'î hükümleri de kapsamaktadır.[50] Nitekim haberle sünnet arasındaki ilişkiden bahsedildiğinde bu son manasıyla olan irtibatı kastedilmektedir. Bu iki kavramın hicri ikinci yüzyılda eş anlamlı kullanılmadıklarını ifade edilmekle birlikte sünnet aktarılan bir sözden çok yaşanan anlamına gelirken haberin ise nakledilen bir şey olduğu dile getirilmektedir. Bir başka deyişle sünnet kavramı, dinî bilginin insanların hayatına yansıyan formuna verilen isim olarak tanımlanabilirken haber ve hadis kavramlarının ise sünnetlerin belirli bir tarihten sonra Peygamber Efendimiz (s.a.v) ile ilişkilendirilmesi ihtiyacından doğduğu söylenebilir.[51] Nitekim sünnetin nasıl doğru bir şekilde tespit edileceğine dair iki farklı yaklaşım söz konusudur.

Ehl-i re'y ve ehl-i hadisin sünnetin tespitinde birtakım farklı bakış açılarına sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu hususa değinmeden önce aralarındaki farkların nasıl bir sosyal olgunun içerisinde ortaya çıktığının iyi bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Aksi takdirde sosyal olguyu dikkate almadan yapılacak olan değerlendirmeler, oldukça şekilci ve meselenin özünü aktarmayan yorumlar olarak kalacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse ehl-i re'y ve ehl-i hadisin haberleri değerlendirme ölçütleri, ilmin hangi şekilde yapıldığında daha muteber olacağı sorusuyla birebir ilişkili olduğu söylenebilir. Ehl-i hadis, muhaddislerin "kısa süreli de olsa olabildiğince fazla hocayla" yapılan (nicelik açısından oldukça fazla ancak fıkhî istidlâl açısından görece daha az nitelikli) hadis rivayeti toparlama faaliyetini merkeze alarak olabildiğince fazla rivayete ulaşıp, ulaşılan rivayetlerin mümkün olduğunca fazlasıyla amel etme gayretini taşımaktadır. Diğer tarafta ehl-i re'y, "uzun sürecek şekilde, sünnet/amel ve bağlam bilgisine dair bilgisi oldukça yüksek birkaç alimle" sünnetin

[49] Hacı Yunus Apaydın, *Fıkhın Kaynakları - Nass ve İçtihat* (Ay Yayınları, 2017), 34.
[50] Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları : Şeybani Örneği.*, 50.
[51] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 77-79.

aktarımını merkeze alarak (nicelik açısından daha az olmakla birlikte fıkhî istidlâl açısından nitelik olarak daha yüksek) bir eğitim faaliyetinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bir tarafta olabildiğince haber-i vâhid toparlama gayreti içinde olan muhaddislerin kaydını tuttuğu hadis rivayetleri, diğer tarafta sünneti tespit gayesinde olan fakihlerin amel bilgisini kaydettikleri tedvin faaliyeti bulunmaktaydı. Ehl-i hadisin güvendiği esas unsurun muhaddislerin topladığı rivayetler olduğu söylenebilirken, ehl-i re'yin güvendiği en temel unsurun fukahanın "amel bilgisi" olduğu söylenebilir. Elbette tüm muhaddislerin ehl-i hadis, tüm fakihlerin de ehl-i re'y olarak kabul edilmesi doğru olmamakla birlikte ilk dönemde çoğunluk dikkate alınarak bazı alimlerce böyle bir taksimin yapıldığı görülmektedir. Nitekim Cesssas, "fukahadan haberlerin kabulü ve reddi noktasında ehl-i hadisin yöntemine müracaat etmiş ve onların kurallarına itibar etmiş birisini bilmiyoruz"[52] diyerek fukaha ve ehl-i hadis şeklinde bir ayrımda bulunmaktadır. Bahsedilen iki grubun güven unsurunu temellendirdiği yerlerin farklı olması, iki tarafın haberleri aktarırken dikkat ettiği hususları da şekillendirmektedir. Bir örnek vermek gerekirse ehl-i hadis, rivayetleri merkeze alması hasebiyle rivayeti aktaran kişilerin zikredilmemesini önemli bir kusur sebebi olarak görmektedir. Diğer tarafta ehl-i re'y alimlerinin bir haberi aktarırken haberin sünneti yansıttığına dair olan kanaati yüksek olduğunda haberi aldığı kimseleri zikretmemesi, ancak haberle ilgili bir şüphesinin bulunması durumunda haberi aldığı kimseleri zikretmesi sıkça görülen bir durumdur.[53] Nitekim Îsâ b. Ebân, mürsel haberin müsned haberden dahi daha kuvvetli olduğunu ileri sürmektedir.[54] Saymerî dinine (adalet ve zabt sahibi) ve ilmine (amel bilgisi) güvenilen kimsenin bir haberi ravilerini zikretmeden aktarmasını, zımnen haberi aktaran kimselerin güvenilir olduğunu söyleme (ta'dil) anlamını taşıyacağını söylemektedir. Nitekim dinine ve ilmine güvenilen bir kimsenin doğrudan doğruya Efendimiz'den (s.a.v) bir haber aktarmasının o haberin doğruluğu hususunda kesin bir kanaate sahip olduğu anlamına geleceğini, bu açıdan mürsel haberin müsned olandan daha kuvvetli olmasının doğru olduğunu ifade etmektedir.[55] Pezdevî, "ashâb-ı zahiri'l-hadîs" olarak isimlendirdiği (ehl-i hadis) kimselerin aslında oldukça kuvvetli olan bu haberleri reddetmekle pek çok sünneti iptal ettiklerini ifade etmektedir.[56] Hülasa etmek gerekirse, Peygamber Efendimiz'den (s.a.v) itibaren ilk Müslüman toplum olan sahabe ve devamında tâbiînin dini bilgi ve yorumları, daha sonraları mezhep kurucusu olarak kabul edilecek olan şahısların tedvin faaliyeti ile kayda geçirilmiştir. Hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkan ilim halkalarının ortaya koyduğu eserler incelendiğinde bunların söz konusu "kurucu" şahısların görüşleri olmaktan çok nesilden nesile aktarılan bir bilgi birikiminin olgunlaşmış ürünleri olduğu İmam Mâlik'in *Muvatta*'ına ve Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Asl*'ına bakıldığında açık bir şekilde görülecektir.[57] Bu eserlerin yazarlarının, kendilerinin ve hocalarının görüşlerini kaydetmekle birlikte esas olarak kendilerine gelen sabit ve maruf sünneti toplamayı hedeflemekte

[52] Korkmaz, "Usûlün Fürûya Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği-", 274.
[53] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/III/4.
[54] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III-82.
[55] Ebu Abdullahel-Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Mesailü'l-Hilaf fi Usuli'l-Fıkh* (Unıversıte De Provence, 1991), 155.
[56] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/III/4.
[57] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 81.

olduğu söylenebilir. Nitekim bu eserlerde yer alan farklı bakış açısına sahip alimlerin bir konuda Hanefi doktrininin ne olduğu sorusunda ihtilaf etmedikleri müşahede edilmektedir. Bu mezhebi taklitle açıklanacak bir şey değildir; aksine "fıkhî hükmün akış mecrasıyla" "hükme tanıklık eden rivayetin akış mecrasının" farklı olmasından kaynaklanan doğal bir tavır olduğu söylenebilir.[58] Sonuç olarak ilk Müslüman toplumun sünneti, yorum ve katkılarla birlikte fıkıh eserlerinde derlenmiş olduğu, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) sözlerinin ise isnâd temelli bir sıhhat testinden geçirilerek hadis mecmualarında toplandığını söylemek mümkündür.[59] Ehl-i re'y sünnet/amel bilgisini ifade eden bu haberleri âhâd haberlerin üzerinde bir yerde konumlandırmaktayken ehl-i hadis, hadisin dışında bir sünnet bilgisini kabul etmeyerek fıkıh faaliyetini hadis rivayetleri üzerine inşa etmektedir.

Hanefi ve Maliki mezhepleri, mensup oldukları ilim halkalarından aktarılan sünneti/ameli muhafaza eden haberleri âhâd haberlerle bir tutmayarak onları âhâd haberlere takdim etmektedir. Nitekim İmam Şâfiî'nin ifade ettiği üzere Hanefi ve Malikilerin ahkama dair bakış açıları birbirine oldukça benzemekte olup her iki mezhebin de sünneti muhafaza eden amelî rivayetleri âhâd haberlere takdim ettiği bilinmektedir.[60] Hanefilerin âhâd haberlerle amel etmemesinin temelinde de çoğunlukla kıyası haber-i vâhide takdim etmek değil, sünnete kıyas yapmak yatmaktadır.[61] Hanefilere benzer şekilde İmam Malik'in de marûf ve meşhur sünnete önem verdiği, bir diğer deyişle kendisinden önceki ulemanın amel bilgisini dikkate aldığı ifade edilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse İmam Malik, hocası Zührî'den birçok hadis duyduğu halde onların hepsini nakletmemiş, nedeni sorulduğunda ise "amel onlar üzerinde değil" diyerek cevap vermiştir.[62] Nitekim bu üçüncü (amelin üzerinde olduğu) delil kategorisi Hanefi ve Malikilerde aynı boşluğu doldurmakla birlikte farklı isimlerle anılmaktadır. Malikilerin âhâd haberlere takdim ettiği bu delil "amel-i ehl-i Medine" olarak isimlendirilirken Hanefiler, sünneti/ameli muhafaza eden haberler için mütevâtir ve haber-i vâhid kategorileri arasına 'meşhur haber' adında üçüncü bir müstakil haber kategorisi vazetmektedir.[63]

Gerek fıkhın fürû meselelerinde gerekse hadislerin sıhhat tespitinde Medine ehlinin ameline büyük önem verdiği bilinen İmam Mâlik'in, hoca tabakasını teşkil eden tâbiûn alimlerinin görüşlerine de bu çerçevede değer verdiği ve onları müsned rivayetlerle beraber derlemekte bir sakınca görmediği rahatlıkla söylenebilir. Buna göre İmam Mâlik, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) ilminin önce sahâbeye, sahâbeden de sıkı bir hoca-talebe münasebeti ve kesintisiz bir amelle tâbiînden kendi hocalarına intikal ettiğini düşünmüş olmalıdır. Amelle teyit edilmiş böylesine sahih bir ilmî geleneğe

---

58 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 16.

59 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 81.

60 Şükrü Özen, *İslâm hukuk düşüncesinin aklileşme süreci: Başlangıçtan hicri IV. asrın ortalarına kadar* (Marmara Üniversitesi, Thesis, 1995), XIII, 512 y./227.

61 Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları : Şeybani Örneği.*, 134.

62 Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları : Şeybani Örneği.*, 138.; Detaylı bilgi için bk.Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri.*, ; (İstanbul : Marmara Üniversitesi, Thesis, 2006).

63 Muhammed Enes Sermini, *Kat'i ve'z-zanni beyne elehli'r-re'y ve ehli'l-hadis dirase te'siliyye mefhumü'l-kat' fi usuli'l-hadis ve usuli'l-fıkh* (Lübnan: Merkezü Nema Li'l-Buhus Ve'd-Dirasat, 2021), 28-41.

sahip tâbiûn görüşlerinin, Efendimiz'in (s.a.v) düşünce ve uygulamalarını yansıtma ihtimali İmam Malik'in nazarında hiç de düşük değildir.[64] Ancak burada ''amel-i ehl-i Medine" ile kastedilen bir icmâdan çok, "bazan (belki de çoğu zaman) İmam Mâlik'in görüşlerini benimsediği hocalarının veya kendisinin ve ashabının amelleridir. Kısacası burada önemli olan her amelin icmâ gibi algılanamayacağı gerçeğinin Malik tarafından ima edilmiş olmasıdır."[65] Nitekim İbn Kayyim, Medine amelinin her zaman aynı bilgi değerini ifade etmeyeceğini belirterek üçlü bir taksimde bulunmuştur. Amel-i ehl-i Medine'nin ilk kısmını Medine ehline muhalif görüşün bilinmediği durumlar oluştururken ikinci kısmını ise Medine ehlinin uzlaşı içerisinde bulunup başkalarınca muhalefet edildiği durumları kapsamaktadır. İbn Kayyim'in zikrettiği üçüncü kısım ise Medine ehlinin dahi kendi aralarında farklı görüşlerin bulunduğu durumlardan oluşmaktadır.[66] İbn Kayyim'in zikretmiş olduğu taksimin bir benzerinin Hanefi usul alimlerinden Îsâ b. Ebân'ın yapmış olduğu taksimde de mevcut olduğu söylenebilir. Zira Îsâ b. Ebân ikinci bölümde açıklanacağı üzere haberleri "Yuhîtül-ilmü" ve "Yecûzu fîhi's-sıdku ve'l-kizbü" olmak üzere ikiye ayırmakta, "Yecûzu fîhi's-sıdku ve'l-kizbü" kategorisini ise "Yedıllu Târikuhû" ve "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorilerine ilave olarak "İctihad'ür-Re'y" olmak üzere üç kısımda incelemektedir.[67] Her ne kadar Hanefilerin meşhur haber kategorisinin ilk iki kategoriye karşılık geldiği söylenebilse de İbn Kayyim'in taksiminin Îsâ b. Ebân'ın "Yecûzu fîhi's-sıdku ve'l-kizbü" kategorisindeki üçlü taksime oldukça benzediği ifade edilebilir. Nitekim Îsâ b. Ebân'ın amel etmeyenin dalâlete düşeceğini ifade ettiği "Yedıllu Târikuhû" kategorisi de bir nevi üzerinde icmâ oluşan haber anlamına gelmekteyken "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorisi ise tıpkı İbn Kayyim'in taksimindeki ikinci kategoride olduğu üzere bir icmâdan ziyade Hanefi alimlerin üzerinde uzlaştığı haber anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla ikinci kategori bir icmâdan çok mezhebin kırmızı sınırlarını çizen haber olarak değerlendirilebilir. Îsâ b. Ebân'ın zikrettiği üçüncü kategori ise ictihad ürünü olan haber olup "âhâd haber" kategorisine karşılık gelmektedir ve sadece zannı galip ifade eder. Dolayısıyla bu üçüncü kategorideki habere muhalefet eden kimsenin isabet etme ihtimali düşük görülse de kesin şekilde hata ettiği yahut günaha düşeceğinden korkulacağı söylenmez.

Maliki mezhebinin "amel-i ehl-i Medîne" delilinin Hanefi mezhebinin "meşhur haber" kategorisinden ayrıştığı temel noktanın mezhep içerisindeki konumu olduğu söylenebilir. Zira amel-i ehl-i Medine, Malikiler tarafından Hanefilerin aksine haber teorilerinin merkezine yerleştirilmemiştir. Oysa meşhur haber, Hanefi usul alimlerince Hanefi haber teorisinin adeta merkezine yerleştirilerek sünnet (amel) bilgisinin mezhep içerisindeki taşıyıcı unsuru olmuştur. Amel-i ehli Medine'nin özgün bir haber teorisine dönüşmemesi tahminimce, Malikilerin teşekkül dönemi sonrasında giderek ehl-i

[64] Karagözoğlu, ''Maktu Hadis ve Delil Değeri'', s. 33.
[65] Halit Özkan, "Amele Delalet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 18.
[66] İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medîne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).
[67] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/35.

hadisten etkilenmesinin önünü açmış, pek çok meselede teşekkül döneminde esas kabul edilen rivayetin ve hükmün terk edilmesine neden olmuştur.[68] Eyyüp Said Kaya'nın "Ehl-i Hadîs Mâlikîliği" olarak kavramsallaştırdığı ve İmam Malik'in öğrencileri olan İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827) ve Ka'nebî (ö. 221/836) tarafından savunulan anlayışa göre, mezhebe mensup alimler hocalarının görüşlerini itibara almakla beraber isnad sistemini kullanarak âhâd haberlerden hüküm elde etmeye devam etmelidir. Mâlikî tarihinin ana gövdesini temsil eden anlayış, hem Mâlik'in amel kökenli sünnete dayalı fıkhını kendi fıkhî faaliyetleri için temel referans noktası kabul etmiş, hem de merfu hadisleri kaynak olarak benimsemişken ehl-i hadîs Mâlikîliği fıkıh çalışmalarının isnadlı âhâd haberlerle geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu akıma göre bir fakih, Mâlik'in fıkhî görüşlerini benimsemiş olsa bile bu görüşleri yeni fıkıh bilgileri üretmek için temel kaynak olarak kullanmamalı ve hadisleri esas almalıdır.[69] Diğer taraftan Hanefilerin, meşhur haberi haber teorilerinin adeta kalbine yerleştirerek kendilerine yöneltilen "sahih hadisle amel etmeme" eleştirilerine karşı çoğunlukla sabit kadem kalabildikleri söylenebilir. Sonuç olarak ilk dönemdeki ehl-i re'y ve ehl-i hadis taksiminde Ebû Hanife ve diğerleri şeklinde Hanefileri tek başına bırakan bir ayrımın geçerli olmadığı[70] söylenebilir. Dolayısıyla haberleri değerlendirmede ulemanın amel bilgisini dikkate alma hususunda birbirine oldukça benzeyen Hanefi ve Maliki mezheplerinin ehl-i re'y içinde kabul edilmesinin daha doğru olduğu ileri sürülebilir.

Ehl-i hadis ise diğer yandan tüm rivayetleri adeta bir "muhaddis" gibi ele alarak ravilerin güvenilirliğinin ötesinde "amel bilgisi" gibi rivayetin ötesinde ek bir kriter koymadan tüm rivayetleri istinbat-ı ahkam için eşit derecede değerlendirmektedir. Bedir, hadis alanının müstakil bir çerçeve olarak kurgulanmasının ve böylelikle şer'i ilimlerin bütüncül yapısının parçalanmasının hadis ilmine olan bakış açısını (dolayısıyla hadis ilmine yüklenen misyonu) etkilediğini ileri sürmektedir.[71] Bu nedenle ehl-i hadis alimlerinin kendilerine ulaşan rivayetleri normatif hüküm koyma açısından İmam Muhammed'in *el-Asl* ve İmam Malik'in *el-Muvatta* gibi sünneti muhafaza etmeyi merkeze alan fıkıh eserlerine alternatif olarak görmekte olduğu söylenebilir. Ancak rivayet malzemelerini toparlayan kişiler olmaları hasebiyle ehl-i hadise mensup muhaddisler, fıkhî ahkamın da kendileri tarafından ortaya konmasının gerektiğine inanmalarına rağmen rivayetleri değerlendirmede tefakkuh denecek bir kavramsal çerçeve oluşturmaktan veya rivayetleri değerlendirmede kullanılacak bir usul ortaya koymaktan oldukça uzaktaydı. Nail Okuyucu'nun ifade ettiği üzere tam bu noktada İmam Şâfiî (ö. 204/820), her ne kadar ehl-i hadis çevresindeki önemli şahsiyetlerden biri olsa da dönemindeki ehl-i hadis alimlerinden ayrışarak ehl-i re'yin tedvin faaliyeti olarak fıkıh ilminin meşru, yani İslam'ın asli kaynaklarıyla sahih irtibata sahip bir disiplin olduğu kanaatine varmıştı. İmam Şâfiî'nin bu kanaate

[68] Kutub Reysuni, *et-Te'aruz beyne'r-racih ve'l-meşhur fi'l-mezhebi'l-Maliki : dirase ta'siliyye tatbikiyye.* (Beyrut : Daru İbn Hazm, 2009).

[69] Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

[70] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 65.

[71] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 16.

ulaşmasında çeşitli vesilelerle dönemin önemli ilim merkezlerinde bulunmasının ve ehl-i re'yin önde gelen isimlerine öğrencilik yapmasının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim ilim yolculuğunun ilk dönemlerinde İmam Malik'in öğrenciliğini yapma fırsatı bulan İmam Şâfiî, ilerleyen yıllarda İmam Muhammed'in bizzat öğrencisi olarak ehl-i re'yin her iki mezhebinin de önde gelen isimlerinden Hanefi ve Maliki mezheplerinin görüşlerini öğrenme imkânı bulmuştur.

İmam Şâfiî, Irak'a getirildiği sırada benimsediği fıkhî görüşler bakımından İmam Malik'in takipçisi olmakla birlikte geniş manada mensubiyeti ehl-i hadiseydi.[72] İmam Şâfiî'nin iki mezhep imamının öğrenciliğini yaptığı göz önünde bulundurulduğunda, usule dair fikirlerini inşa ederken Hanefi ve Maliki mezheplerinin kavramsal çerçeve ve derinliğinden etkilenmediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Hanefi ve Maliki mezheplerini detaylıca öğrenme imkânına sahip olan İmam Şâfiî, önceleri mensubu olduğu Maliki mezhebi başta olmak üzere ehl-i re'yi eleştirmiş ve zamanla yapmış olduğu bu eleştirileri geliştirerek yeni bir fıkıh anlayışını ortaya koyma gayreti içerisine girmiştir. Hanefi ve Maliki mezheplerinin sünneti (ameli) merkeze alarak haber-i vâhidi ikinci plana atan fıkıh anlayışı karşısında İmam Şâfiî, senede dayalı bir fıkıh anlayışının teorik zeminini inşa etmiştir. M. Emin Özafşar, İmam Şâfiî'nin hadis anlayışı ile ilgili olarak şu tespiti yapar: "Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî hadis ve fıkıh tarihinde bir dönüm noktasıdır. Zira o, hadis ve sünnet özelinde, kendisinden önceki iki asırda egemen olan; teorinin pratiğe, pratiğin de teoriye uygun olması anlayışına karşılık, mutlak mânâda teorinin hakimiyetini savunmuştur. Bu sistemi çerçevesinde hadisi, Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarına; sünneti de Peygamber'in sünneti ile kayıtlayarak hadise indirgemiştir. Bu arada, hadisin sahih ya da muteber oluşundaki kriterleri de, onun içeriğine yönelik olmaktan çok, dışsal bir takım etkenlere bağlamıştır..."[73] Özafşar'ın ifadelerinden de anlaşıldığı üzere her ne kadar İmam Şâfiî'nin Malikilik ve Hanefiliğin zengin kavramsal çerçeve ve derinliğinden istifade etmiş olduğu söylenebilse de, Hanefi ve Maliki mezheplerini cem ederek iki ehl-i re'y mezhebinin ortasında bir yol inşa ettiğini söylemek doğru olmaz. Onun yaptığı faaliyet, ehl-i re'yin kavramsal çerçevesinden istifade ederek ehl-i hadisi ehl-i re'ye yaklaştırmak olarak kabul edilebilir. Nitekim ehl-i hadisin teorik kriz içerisinde olduğu bir zaman diliminde ilmi faaliyetlerini sürdüren İmam Şâfiî'nin, ehl-i hadisin kavramsal çerçevesini çizerek teorik zeminini ve usulünü inşa ettiği söylenebilir. İmam Şâfiî'nin *er-Risale* adlı usul eserinin görece çok erken bir dönemde ortaya çıkmasında ehl-i hadisin içerisinde bulunduğu bu "usul krizi"nin etkili olduğu söylenebilir. Zira İmam Şâfiî'nin çalışmalarının ehl-i hadisin bakış açısını sistemleştirerek teorik zeminini inşa etmekten ibaret olduğu günümüz araştırmacıları tarafından ifade edilmektedir.[74] Hem Mâlikî hem de "Hanefî usul

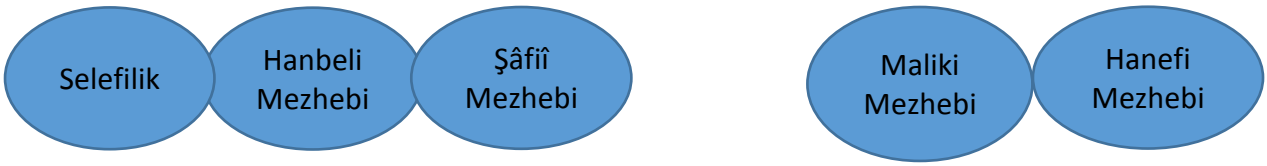
[72] Okuyucu, *İmam Şafii*, 28.
[73] Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Otto, 2017), 84.
[74] Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 81.

edebiyatında" Şâfiî'nin her zaman bir muhalif olarak varsayılmasının arkasında işte bu tarihsel arka plan yatmaktadır.[75]

Ehl-i hadisin İmam Şâfiî öncesinde yalnızca rivayetleri derlediği ancak üzerinde tefakkuh denilebilecek herhangi bir çalışmada bulunamadığı ifade edilirken İmam Şâfiî'nin ehl-i hadisin zihnini harekete geçiren ve onlara o güne dek kapalı olan "fıkhetme melekesini" açan kişi olduğu söylenebilir.[76] Okuyucu'nun ileri sürdüğü üzere İmam Şâfiî'nin ehl-i hadise fıkhın kapısını açması, ehl-i hadisin marjinalleşmesinin önüne geçmiş ve ehl-i hadise mensup muhaddislerle ehl-i re'y'e mensup fukaha arasında müstakbelde yaşanması muhtemel çatışmaların önünü büyük ölçüde aldığı söylenebilir. Ehl-i hadisin teorik zeminini inşa etmesinden dolayı "nâsırul-hadîs" ve "nâsıru's-sünne" olarak isimlendirilen İmam Şâfiî, haber-i vâhidin hücciyetini merkeze alarak "kavl-i cedîd" olarak tanımlanan fıkhî görüşlerini oluşturmuştur. Nitekim kavl-i cedîd olarak anılan bu fıkhî görüşlerin oluşmasında Mısır örfünün neredeyse hiçbir tesiri olmadığı, ancak İmam Şâfiî'nin kuşatıcı birtakım ilkeler ve umumi kaideler geliştirerek haber-i vâhidin hücciyetini merkeze alan bakış açısının ürünleri olduğu ileri sürülmektedir.[77] İmam Şâfiî'nin ehl-i hadisin teorik zeminini inşa ettiği bu yeni bakış açısına göre, amel edilmesi gereken ahkamın tespiti tümüyle muhaddislerin derlediği malzemeyi esas alarak yapılmalıdır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin her ne kadar kendisinden önceki Hanefi ve Maliki mezheplerinin kavramsal çerçevesinden istifade ettiği söylenebilse de iki mezhebin sünnet/amel birikimini ifade eden "amel-i ehl-i Medine" ve "meşhur haber" kapsamına giren haberleri dışlayarak aslında yeni bir mezhep inşa ettiği söylenebilir. Zira "hadis sahih oldukta, benim mezhebimdir" diyerek kendisine ulaşan tüm rivayetleri haber-i vâhid kategorisinde değerlendirdiğini ifade eden İmam Şâfiî, aslında bu sözüyle kendisinden önceki iki mezhebin amel bilgisini büyük ölçüde dikkate almadığını ifade etmektedir. Nitekim tüm rivayetleri normatif hüküm ortaya koymak için eşit konuma getirdikten sonra rivayetleri kabul kriterini, bir başka deyişle rivayetin "sahih" olarak kabulünü rivayet zincirinin muttasıl ve merfû olması, ravinin adalet ve zabt şartlarına sahip olması gibi rivayetin dışsal kriterlerine bağlamıştır. Netice olarak ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasında sünnet bilgisinin hangi şekilde daha doğru tespit edileceği hususunda farklı bakış açılarının bulunduğu söylenebilir. Sünnet (amel) bilgisini dikkate alarak haber-i vâhide takdim eden Hanefi ve Maliki mezhepleri ehl-i re'y içinde kabul edilirken tüm rivayetleri hüküm ifade etmesi açısından eşit kabul ederek "sünnet/amel bilgisini" dışlayan İmam Şâfiî'nin ehl-i hadis içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.




[75] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 83.
[76] Okuyucu, *İmam Şafii*, 32-33.
[77] Okuyucu, *İmam Şafii*, 40.




***Haber teorileri esas alınarak yapılan ehl-i hadis ehl-i re'y ayrışmasında mezheplerin konumu**

### 1.3. Meşhur Hadis ve Müstefîz Kavramları

Meşhur kavramı Hanefi fıkıh usulü eserlerinde kullanıldığı gibi hadis usulü eserlerinde de kullanılmaktadır. Ancak Hanefilerin meşhur haber kavramı kendine has hükümleri olan müstakil bir haber kategorisine karşılık gelirken muhaddislerin kullanmış olduğu meşhur böyle bir kategoriye karşılık gelmemektedir. Hanefi alimlerin yaptığı "meşhur haber" tanımlarının müstakil bir haber kategorisine dair olması hasebiyle belli oranda birbirine benzediği söylenebilir. Diğer yandan hadis usulü eserlerinde meşhura dair tanımlamaların kimi zaman birbirinden bağımsız olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple Hanefi usul alimlerinin müstakil bir haber kategorisine karşılık gelecek şekilde kullandıkları meşhur ifadesi için "meşhur haber" kavramının kullanılması teklif edilmektedir. Diğer yandan ulûmü'l-hadis olarak da bilinen hadis usul eserlerinde kullanılan meşhur için "meşhur hadis" kavramının kullanılması bu tezde teklif edilmektedir.

Meşhur hadisten bir ıstılah olarak ilk defa bahseden hadis usulü müellifinin Ebu Davud Süleyman ibn Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888) olduğu bilinmektedir.[78] Sicistânî'nin meşhur hadis kavramını, şaz ve garîb olmanın karşısına konumlandırdığı ve muhaddislerin yaygın şekilde bildiği anlamında kullandığı söylenebilir. Ancak her ne kadar meşhur hadis Ebu Davud tarafından kullanılmış olsa da kendisinden sonraki muhaddisler uzunca bir süre boyunca bu kavrama temas etmemişlerdir.[79] Nitekim yüz yıldan fazla bir zaman geçtikten sonra meşhur hadisten bahseden ilk müellif Hâkim en-Nisabûrî (ö. 405/1015)'dir. Hâkim'in meşhur tanımının Ebu Davud'a benzer şekilde olduğu söylenebilir. Nitekim toplamda 52 kısma ayırdığı hadislerin yirmi üçüncü kısmı olan meşhur hadislerden hemen sonra yirmi dördüncü kısım olarak garîb rivayetleri zikretmekte ve bir öncekilerin aksine meşhur olmadıklarını beyan etmektedir. Hâkim, meşhur rivayetleri hadis ehlinin neredeyse tamamı tarafından bilinenler (sahihlerde geçmeyenler ve sahihlerde geçenler olmak üzere) ve hadis ilminde mütehassıs (*ehl-i san'at*) kimselerce bilinen meşhurlar olarak ikiye ayırmaktadır. Hâkim'in zekat, hac, kabir azabına dair örneklerin yanında özellikle ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasında tartışmalı olan elleri namaz esnasında kaldırma, velisiz nikahın olmayacağı, erkeğin tenasül uzvuna dokunmasının abdesti bozacağı rivayetlerini "sahihlerde tahrîc edilmeyen meşhur hadisler" kategorisinde zikretmesinin dikkat çekici olduğu söylenebilir.[80] Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071)

[78] Elnur Azimli, *Hadis Literatüründe Meşhur Hadis* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Thesis, 2018), XII, 107 y./7.
[79] Azimli, *Hadis Literatüründe Meşhur Hadis*, 7.
[80] Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hakim Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis* (Medine : el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977), 92.

meşhur hadisi benzer bir şekilde garîb hadisin karşısında konumlandırırken Ebu Abdullah ibn Mende (ö. 470/1078) onun bir topluluk tarafından rivayet olunan haber olduğunu ifade etmektedir.

İbn Salah (ö. 643/1245) meşhuru hadis ehli arasında meşhur olan ve fıkıh usulünde meşhur olan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hadisçilere göre meşhuru sahih olan ve sahih olmayan olarak ayıran İbn Salah, meşhur hadisi başka bir açıdan hadis ehli ve diğerleri arasında meşhur olan ve sadece hadis ehli arasında meşhur olan hadisler olarak ikiye ayırmaktadır.[81] İbn Salah'ın sahih olmayan meşhurlara "aslı olmayan" ve sadece insanlar arasında şöhret bulmuş (*mevzu*) hadisleri eklediği görülmektedir.[82] İbn Salah meşhurun fıkıh ve usul ehlince mütevâtir demek olduğunu, ancak meşhur kavramının usulde geçtiği bu özel manasına delalet edecek şekilde hadis ehlince kullanılmadığını ifade etmektedir.[83] Ayrıca İbn Salah, rivayet zincirinde tek kişinin bulunması durumunda rivayeti garîb olarak, iki yahut üç kişinin rivayet etmesi durumunda azîz olarak, bir topluluğun rivayet etmesi durumunda ise meşhur olarak isimlendirildiğini zikretmektedir.[84] İbn Salah yapmış olduğu tanımla, meşhur habere dair muayyen bir sayıdan bahsetmemekle birlikte sayı şartından dolaylı olarak da olsa bahseden ilk isim olarak öne çıkmaktadır. Nevevî (ö. 676/1277), İbn Salah'ın iki farklı açıdan meşhur taksimini benimseyerek meşhuru hadis ehli indinde meşhurlar, diğer insanlar indinde meşhurlar, sahih ve gayri sahih meşhurlar olmakla dört kısımda incelemektedir.[85] Ayrıca Nevevî fıkıh usulünde meşhurun mütevâtir anlamında kullanıldığını ifade ederek hadisçilerin rivayetlerinde bu anlamıyla meşhurun neredeyse olmaması sebebiyle bu anlamıyla meşhuru zikretmediklerini öne sürmektedir. Bununla birlikte Nevevî'nin garîb, azîz ve meşhur tanımlarının İbn Salah'ın tanımlarıyla birebir örtüştüğü görülmektedir.[86]

İbn Hacer el-Askalâni (ö.852/1448) meşhur hadisi "ikiden fazla sınırlı sayıdaki tarikleri olan" olarak tanımlayarak kendinden önceki alimlerin meşhur tanımından ayrıştığı söylenebilir. Nitekim İbn Hacer, azîz hadisi iki ve üç ravisi olan değil, sadece iki ravisi olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte meşhuru ise üç ve daha fazla kimsenin rivayet ettiği hadis olarak tanımlayan İbn Hacer, meşhur hadisin haber-i vâhid kapsamına girdiğini ifade etmektedir.[87] el-Cezâirî (ö.1338/1920) ise meşhur hadisin her tabakasında üç râvi şartının bulunduğunu ancak kimileri tarafından meşhurda sahabe tabakası için bu şartın koşulamayacağının ileri sürüldüğünü ifade etmektedir.[88] Cezâirî'nin meşhur

[81] İbnü's-Salâh el-İmâm Ebû Amr Osmân b Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulumü'l-hadis = Mukaddimetu İbni's-Salâh* (Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1984), 266.

[82] eş-Şehrezûrî, *Ulumü'l-hadis = Mukaddimetu İbni's-Salâh*, 265.;İbrahim Sağlam, "Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* VI/1 (2020), 463.

[83] eş-Şehrezûrî, *Ulumü'l-hadis = Mukaddimetu İbni's-Salâh*, 267.

[84] eş-Şehrezûrî, *Ulumü'l-hadis = Mukaddimetu İbni's-Salâh*, 270.

[85] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b Şeref b Mürî Nevevî, *et-Takrib ve't-teysir li-ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezir fî usuli'l-hadis.* (Beyrut : Dârü'l-Cinan, 1986), 85.

[86] Nevevî, *et-Takrib ve't-teysir li-ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezir fî usuli'l-hadis.*, 85.

[87] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker.*, 2020, 51.

[88] Tahir b. Muhammed Salih b. Ahmed Cezâirî, *Tevcîhü'n-Nazar Ilâ Usûli'l-Eser* (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2009), I/112.; Azimli, *Hadis Literatüründe Meşhur Hadis*, 11.

haberin tanımına dair bahsettiği değişikliğin önemli olduğu söylenebilir. Zira bu haliyle meşhur hadisin tanımının, Hanefi usul alimlerinin meşhur haber tanımına benzediği zannedilebilir. Ancak meşhur hadisin "ilk tabakada üç râvi şartı aranmayan, sonrasındaki her tabakada en az üç râvi bulunan rivayet" tanımı, Hanefi usul alimlerinin "ilk tabakada haber-i vâhid olup sonrasında tevâtür derecesine ulaşan" tanımından farklıdır. İki tanım arasındaki bir haberin ilk tabakada "haber-i vâhid olması" ile bir rivayetin ilk tabakada "üç râvi şartının aranmaması" arasındaki farka dikkat edilmesi gerekmektedir.

Meşhur haber ve meşhur hadisi tanımladıktan sonra değinilmesi gereken kavramlardan birisi de müstefîzdir. Hadis usulcülerinin müstefîz kullanımıyla fıkıh usulcülerinin müstefîz kullanımı arasında bir farkın söz konusu olduğu söylenebilir. Hadisçilerden İbn Hacer el-Askalânî haberleri mütevâtir, meşhur (re'y ehlinin bunu müstefîz olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir), aziz ve garîb olarak dört kısımda incelemektedir. Ancak İbn Hacer, mütevâtir haricinde kalan (müstefîzi de kapsayacak şekilde) üç kısmın âhâd haberler olduğunu ifade etmektedir.[89] Sehâvi, Zeynuddin Muhammed Abdurrauf el-Kâhiri, Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdi başta olmak üzere çoğu hadisçi meşhur ve müstefîzi aynı anlama gelecek şekilde kullanmışlardır.[90] Hadisçilerin ıstılahına göre müstefîz, senedinin başından sonuna kadar hiçbir tabakada râvi sayısı üçten aşağı düşmeyip mütevâtir derecesine ulaşmayan (haber-i vâhid içerisinde kabul edilen) hadis diye tarif edilmektedir.[91] Babanzâde, "hadîs-i meşhûru hadîs-i müstefizden e'am tutanlar da vardır. Bunlar şöhretin sübûtu için matlûb olan aded-i ruvât, iptidâdan nihayete kadar bulunursa hadîs-i müstefîz" olduğunu söyleyerek "bu itibara göre her hadîs-i müstefîz, meşhurdur. Lâkin her hadîs-i meşhûr, müstefîz sayılmaz." değerlendirmesini yapmaktadır.[92] Nitekim günümüzdeki hadis ıstılahları eserlerinde müstefîz, "senedinin başından sonuna kadar her tabakadaki râvi sayısı üçten aşağı düşmemekle birlikte mütevâtir hadis derecesine ulaşmayan"[93] hadis olarak tanımlanmaktadır. Netice olarak hadis ilminde hadislerin mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan (haber-i vâhid) şeklinde taksim edildiği, müstefîz hadisin ise haber-i vâhid içerisinde değerlendirildiği söylenebilir.

Hadisçilerin müstefîz kullanımı dışında bazı Şâfiî fıkıh usulcüleri müstefîzi daha farklı şekilde kullanmaktadır. İmam Şâfiî mütevâtir haberi bir kavram olarak kullanmamaktadır. Ancak onun haber-i âmme olarak zikrettiği haber türünün mütevâtir haberle, haber-i hâssa olarak isimlendirdiği haber türünün ise haber-i vâhidle eş değer olduğu söylenebilir.[94] Ehl-i hadise mensup alimlerin kahir ekseriyetinin bu ikili taksimi benimsediği söylenebilse de aralarından bazı alimlerin müstefîzi kullanarak Hanefi haber teorisine yakın bir tavrı benimsediği ifade edilebilir. Daha açık bir şekilde

[89] Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker*., 51.
[90] Azimli, *Hadis Literatüründe Meşhur Hadis*, 30.
[91] Abdullah Aydınlı, *Hadis ıstılahları sözlüğü* (İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009), 224.
[92] Ahmet Naim, *Sahih-i Buhari muhtasarı Tecrid-i sarih tercemesi*, 116.
[93] Aydınlı, *Hadis ıstılahları sözlüğü*, 224-225.
[94] Davut Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIX/2 (2018), 66.

ifade etmek gerekirse, Zerkeşî'nin aktardığına göre hicri dördüncü yüzyılda yaşayan Iraklı Şâfiîlerden Ebû Bekir eş-Şayrafî (ö.330/942) ve Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâşî el-Kebîr (ö.365/976) müstefîz haberin mütevâtir haberle aynı düzeyde bilgi ifade ettiğini ileri sürmektedir.[95] Her ne kadar Sayrafî ve Kaffâl İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu ikili taksimi bozmamış olsa da kendisinden sonra gelen alimlerin farklı bir haber teorisi oluşturmalarının önünü açtığı söylenebilir. Nitekim Horasanlı Şâfiî fıkıh usulcüsü Ebu İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), müstefîz haberin mütevâtir ve âhâd haberin dışında bir tür olduğunu savunan ilk Şâfiî fıkıh usulü alimi olarak kabul edilmektedir.[96] O, her ne kadar müstefîz haberin de mütevâtir haber gibi kesin bilgi ifade ettiğini söylese de iki kavram arasında bir ayrımda bulunmaktadır. Nitekim Ebu İshak'a göre müstefîz haber mütevâtir haberin aksine zarûrî bilgi değil, nazari bir kesinlik ifade etmektedir.[97] Ebu İshak'ın bu tanımı Cessâs'ın "Yedıllu Târikuhû" kategorisine dair yaptığı yorumlarla birebir uyuşmaktadır. Zira Cessâs, "Yedıllu Târikuhû" kategorisinin tıpkı mütevâtir haber gibi kat'ilik ifade ettiğini ancak bu kat'iliğin zarûrî değil istidlâlî bir kat'ilik olduğunu ifade etmektedir. Ebu İshak'ın müstefîz hakkındaki görüşlerini benimseyen başka Şâfiî fıkıh usul alimlerinin bulunduğu da söylenebilir. Nitekim öğrencisi Abdulkâhir el-Bağdâdi (ö.429/1037-38) *el-Farḳ beyne'l-Firaḳ* adlı eserinde müstefîz haberi, mütevâtir haber ile haber-i vâhid arasında konumlandırmaktadır. Müstefîzin hükmü konusunda hocasıyla benzer bir tavrı benimseyen Bağdâdi, müstefîz haberleri itikadî ve fıkhî olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Şefaat, hisâb, mizan, kabir azabı, sorgu melekleri gibi hususları itikadi müstefîze örnek veren Bağdâdi, zekâtın nisabı, mestler üzerine mesh, recm cezası ve içki içmenin cezası gibi hususları fıkhî müstefîze örnek vermektedir. Bağdâdi bu haberleri kabul etmeyenin dalâlette olacağını ifade etmektedir.[98] Bağdâdi'nin bu değerlendirmesinin Hanefi haber teorisindeki "Yedıllu Târikuhû" kategorisiyle (inkâr edenin dalâlete düşeceği) birebir örtüştüğü söylenebilir. Ebu İshak'la aynı dönemde yaşamış olan İbn Fûrak (ö.406/1015), müstefîz haberi "ilim ehlinin [yaygın olarak] kabul ettiği ve onlardan hiçbirinin inkâr etmediği haber" olarak tanımlamaktadır. Ebu İshak, hadis âlimlerinin kabul edip içlerinden kimsenin inkâr etmemesini vurgularken İbn Fûrak ilim ehlinin yaygın olarak kabul edip hiçbirinin inkâr etmemesini vurgulamaktadır. Nitekim İbn Fûrak'ın "ilim ehli" ifadesi yerini zamanla "ümmet" kavramına bırakmıştır.[99] İbn Fûrak'ı takip eden Şâfiî fıkıh usulcülerinden Ebû İshak eş-Şîrâzî, Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) ve es-Semʿânî (ö.489/1096) başta gelen önemli isimlerdendir. Şîrâzî müstefîz haberi, "ister ümmetin tamamı isterse de bazısı amel etmiş olsun, ümmet tarafından [yaygın olarak] kabul edilen" haber olarak tanımlamaktadır.[100] Şîrâzî'nin tanımındaki "ister bazısı" kaydının ardında diğer mezheplerin kabul etmediği meclis muhayyerliği, namaz esnasında elleri kaldırma gibi haberleri de müstefîz haber içerisine dahil etme gayretinin

[95] Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", 69.
[96] Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", 69.
[97] Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", 69-70.
[98] Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", 70.
[99] Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", 71.
[100] Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", 71.

bulunduğu söylenebilir. Bu açıdan Şîrâzî'nin müstefîz haberin içerisine Hanefi haber teorisindeki "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorisini ekleme gayretinde olduğu söylenebilir. Tüm bu tanımlardan bağımsız bir şekilde Iraklı Şâfiîlerden Mâverdî (ö.450/1058) ve Rûyânî (ö.502/1108) gibi kendine has müstefîz tanımı olan alimler de vardır. Bu iki alime göre müstefîz tanımı Hanefi haber teorisindeki mütevâtire denk gelirken, bu iki alimin kullandığı mütevâtir kavramı ise Hanefilerdeki meşhur habere yakın bir anlam içermektedir.[101] Davut Eşit, bazı Şâfiî alimlerin mütevâtir ve âhâd arasına neden üçüncü bir kategori formülüne ihtiyaç duyduğunu itikadî ve fıkhî olmak üzere iki temelde açıklamaktadır. Eşit'e göre müstefîzin üçüncü bir haber kategorisi olarak kabul edilmesinin ardındaki itikadî gerekçe, kabir azabı gibi hususlarda âhâd haberin yeterince güçlü olmadığı gerekçesiyle, mütevâtire daha yakın bir kategori oluşturularak Sünniliğin temel kabullerinin daha sağlam bir zemin üzerine inşa edilme ihtiyacıdır. Nitekim bu sayede bu haberleri kabul etmeyen kişinin dalâlete düşeceği söylenebilmektedir. Eşit'e göre müstefîzi üçüncü müstakil bir kategori olarak kabul etmenin ardındaki fıkhî gerekçe ise recm cezası, mestler üzerine mesh gibi ümmetin kabul ettiği hususları âhâd haber kategorisinin üzerinde değerlendirerek inkâr edilmesinin önüne geçmeye çalışmaktır.[102] Ebu İshak el-İsferâyînî'den başlayarak müstefîz haberi üçüncü müstakil bir kategori olarak kabul eden Şâfiî alimler, alimlerin "telakki bi'l-kabul" ve amele dair bilgisine âhâd haberin üzerinde bir önem atfederek nazarî bir kat'ilik ifade ettiğini ileri sürmektedir. Bu ekole mensup alimlerin müstefîz habere, Cessâs'ın "Yedıllu Târikuhû" kategorisine verdiği bilgi düzeyiyle (istidlâli zaruret) benzer bir bilgi düzeyini (*nazarî kat'iyyet*) verdiği söylenebilir. Buna ilave olarak her iki haber türünü reddedenin de dalâlete düşeceği ifade edilmektedir. Sonuç olarak, müstefîz ifadesi ehl-i hadise mensup bazı Şâfiî fıkıh usulü alimlerince Hanefi usul alimlerinin "Yedıllu Târikuhû" olarak isimlendirdiği bir nevi "icmâ haberi" olarak kabul edilebilecek şekilde kullanılmaktadır. Bu nedenle fıkıh usul eserlerinde mütevâtir ve haber-i vâhid arasında müstakil bir haber kategorisi olarak kullanılan müstefîz için "müstefîz haber" isimlendirilmesini teklif etmekteyiz.

[101] Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", 77.; ʿAlî b. Muḥammed Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-Kebîr fî fikhi meẕhebi'l İmām'ş-Şâfiʿî ve huve Şerḥi Muḫtaṣar el-Muzenî*, ed. Şeyḫ ʿAlî Muḥammed Muʿavviḍ ve Dğr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1999), 19/16/85.

[102] Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", 77-79.

### 1.3.1. Bir Kavramsallaştırma Teklifi: Müşteher, Meşhur ve Müstefîz

Kavramsallaştırma, işaret edilerek tanımlanan kavramın inceltilmesi ve benzerlerinden ayrışmasında hayati bir önemi haizdir. Pek çok ilimde başlarda muğlak olarak kullanılan pek çok ifadenin zamanla rafine hale getirilerek kavramsallaştırıldığı görülmektedir. Bu kavramsallaştırmalar her ne kadar geçmişin rafine bir şekilde anlaşılmasına imkân tanımasa da kavramsallaştırma sonrası tartışmalardaki muğlaklıkları ortadan kaldırması ve ortak bir tartışma zemini oluşturması hasebiyle oldukça değerlidir. Bu hususa bir örnek vermek gerekirse Debûsî, meşhur haber kategorisini "müşteher" olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla her ne kadar Debûsî'nin eserinde meşhur ve müşteher kelimeleri farklı anlamlar için vazedilmiş olsa da meşhur kavramının rafine hale getirilmesi karşılık geleceği mefhumun anlaşılması ve sonraki tartışmaların daha net bir şekilde yapılması açısından hayati öneme sahiptir. Nitekim meşhur ifadesi müşterek bir lafız olup pek çok manada kullanılması hasebiyle kavram kargaşasına neden olan bir kelimedir. Meşhurun pek çok manada kullanılması kelimenin ilimler içerisinde konumlandırılmasını zorlaştırmakta, ortak bir anlam zeminin oluşmasının önüne geçmektedir. Dolayısıyla meşhurun kullanıldığı manaların rafine hale getirilmesine olan ihtiyacın aşikâr olduğu söylenebilir. Bu kısımda meşhur ifadesinin kullanıldığı her bir anlam için bir kavram va'z edilmesi teklif edilmektedir.

Öncelikle meşhur kelimesinin gündelik manasıyla "şöhret bulmuş", "oldukça yaygın" anlamına gelen bir kullanımının olduğu ifade edilebilir. Babanzâde'nin ifadesiyle "Haber-i meşhûrun bir mânası da elsine-i nâsta dâir ve müştehir olan haberdir ki karn-ı evvelde bir veya ziyade râvisi olan habere de, hiç râvisi olmayan isnadsız habere de şâmildir. Aslı olmaksızın şayi olan haber-i meşhûra misal olarak علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل ile ولدت في زمن الملك العادل كسرى hadislerini irat ederler"[103] Babanzâde'nin ifade ettiği üzere bu anlamıyla meşhur bir rivayetin aslı olabileceği gibi hiçbir aslının olmama ihtimali de söz konusudur. Meşhurun bu anlamı için "insanlar katında meşhur" yahut Babanzâde'den mülhem daha veciz bir ifadeyle "müşteher" kavramının[104] Türkçe ve Arapçada[105], "celebrated in public report, renowned, well-known"[106] anlamına gelen "famous" kavramının ise İngilizcede kullanılması isabetli gözükmektedir. Her ne kadar bazı eserlerde meşhur haber için "famous" ifadesini kullanılsa da[107] ulema topluluğunun makbul olduğunu söyleyerek amel etmesi

[103] Ahmet Naim, *Sahih-i Buhari muhtasarı Tecrid-i sarih tercemesi*, 1/116.

[104] İbrahim Sağlam müşteher ifadesi yerine müştehir ifadesini kullanmayı teklif etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Sağlam, "Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis".

[105] Muhammed b. Ahmed b. Cârullah el-Yemeni, *en-Nevafihü'l-atire fi'l-ehâdîsi'l-müştehere* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1992).

[106] "Famous | Etymology of Famous by Etymonline" (Erişim 24 Haziran 2024).

[107] Amir Ahmed Câsim en-Nedâvî, *el-Hadîsü'l-meşhûr inde'l-Hanefiyye ve eseruhû fi ihtilâfihim maa'l-fukahâ* (Bağdat: Divanü'l-Vakfi's-Sünni Merkezü'd-Dirasat ve'l-Buhusi'l-İslamiyye, 2010).

nedeniyle “common” ifadesinin Hanefi usul alimlerinin meşhur tanımını daha iyi ifade ettiği söylenebilir. Zira Hanefi haber teorisindeki “meşhur” ifadesinin insanlar arasındaki çok bilinmesinden ziyade ilim halkalarından süzülerek, bir ilim halkası/topluluğundan diğer bir ilim halkasına aktarılan rivayetler için kullanıldığı bahsi geçtiği üzere söylenebilir. Bir önceki bölümde ifade edildiği üzere fıkıh usul alimlerinin kullandığı meşhur için haber lafzı, hadis usul müelliflerinin kullandığı meşhur için hadis ifadesinin kullanılması uygun görülmektedir. Dolayısıyla Hanefi fıkıh usul eserlerinde geçen meşhur kategorisi için “meşhur haber”, hadis usulünde geçen meşhurlar için “meşhur hadis” kavramlarının kullanılması daha isabetli gözükmektedir. Ayrışmanın haber ve hadis kavramlarının kullanılarak yapılması hem Türkçe hem de Arapça olarak uygun gözükmektedir. Muhaddislerden üç veya daha fazla bir topluluğun rivayet ettiği “meşhur hadis” kavramının, “common hadith” olarak tanımlanması teklif edilmektedir.

| **Türkçe** | **Arapça** | **İngilizce** | **Manası** |
|---|---|---|---|
| Müşteher Hadis | الحديث المشتهر | Famous Ḥadīth | Bir asla dayanıp dayanmamasından bağımsız bir şekilde, insanlar arasında yaygın olan hadis |
| Meşhur Hadis | الحديث المشهور | Common Ḥadīth | Rivayet zincirinde her tabakada (sahabe hariç) en az üç ravinin bulunduğu hadis |
| Müstefîz Hadis | الحديث المستفيض | Mustafīḍ Ḥadīth | Rivayet zincirinde her tabakada (sahabe dahil) en az üç ravinin bulunduğu hadis |
| Meşhur Haber | الخبر المشهور | Common Khabar | Mütevâtir ve âhâd haber arasında yer alan Hanefilere has müstakil haber kategorisi |
| Müstefîz Haber | الخبر المستفيض | Mustafīḍ Khabar | Ehl-i hadise mensup bazı fıkıh usulü alimlerinin mütevâtir ve âhâd haber arasında konumlandırdığı müstakil haber kategorisi |

# 2. İKİNCİ BÖLÜM: HANEFİ FIKIH USULÜ ESERLERİNDE MEŞHUR HABER

Meşhur haber kategorisinin anlaşılmasının, ilk bölümde açıklandığı üzere, Hanefi mezhebinin haber teorisinin anlaşılmasındaki en temel unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Hanefilerin meşhur haber üzerinde yapmış oldukları tartışmaların, bu husus dikkate alındığında daha da önem kazandığı ifade edilebilir. Tartışmaların teorik boyutuyla aktarıldığı Hanefi usul eserleri çalışmanın kaynaklarını teşkil etmektedir. Nitekim bu bölümde Hanefi usul eserleri haber teorileri özelinde incelenecek ve usul alimlerinin teklif ettiği bir haber taksimi söz konusu olduğunda bu taksim şema haline getirilerek izah edilecektir. Haber teorileri incelenirken alimlerin meşhur habere dair bakış açıları incelenerek diğer alimlerle farklılaştığı noktalar ortaya konacaktır. İncelenecek eserlerin tespit ve tercihinde Orhan Ençakar'ın usul eserleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak üzere oluşturduğu şemadan istifade edilmiş olup esas olarak "bölgesinde etkili olanlar" olarak işaretlediği şahıs ve eserler dikkate alınmıştır.[108] Bununla birlikte Îsâ b. Ebân ve İmam Kerhî ilk Hanefi usul eserlerini vermelerine binaen, Saymerî ise eserinin içerik olarak diğer usul eserlerinden farklılaşması hasebiyle "bölgesinde etkili olanlar" kategorisinde değerlendirilmemesine rağmen incelenen eserler arasına dahil edilmiştir.

Kûfe'de Abdullah b. Mesud'un oluşturduğu ilim halkasının, Alkame b. Kays, İbrâhim b. Yezîd b. Esved en-Nehaî ve Hammâd b. Ebî Süleymân ile devam ederek semeresini Ebû Hanife'nin oluşturmuş olduğu ders halkasındaki tutulan ders kayıtlarıyla verdiği söylenebilir. Nitekim İmam Muhammed, Ebû Hanife'nin halkasında tutulan kayıtları derleyerek tedvin faaliyetinde bulunmuş, fıkhı müdevven bir ilim haline getirmiştir. Hanefi mezhebinin tedvin faaliyeti sonrasında farklı bölgelere yayılması, mezhep içerisinde farklı ekollerin oluşmasına neden olmuştur. Her bölgede içinde bulunduğu şartlar neticesinde bir meşâyih tabakası oluşmuş, bunun neticesinde asli unsurları kaim olmakla birlikte ictihâdî meselelerde farklılıklar ortaya çıkmıştır.[109] Sonuç olarak, her bir bölgedeki alimler grubu Irak, Buhara, Semerkant başta olmak üzere ait oldukları bölgelere göre isimlendirilmişlerdir. Bu adlandırma, önceki nesillerden tevarüs edilen ilmi mirası göstermesi açısından önemli olduğu gibi bu bölgelerdeki ilmi faaliyetlerin hoca-talebe ilişkisi içerisinde bir sonraki nesile aktarıldığını ve ekollerin oluşmaya başladığını göstermesi açısından önemlidir.[110]

Meşayih dönemi olarak adlandırılan ve kapsamı hakkında tartışmalar bulunan hicri ilk beş yüzyılda temelde iki farklı Hanefi ekolünden bahsetmek mümkündür; Irak Merkezli Hanefi Usulü ve Semerkand-Buhara Merkezli Hanefi Usulü.[111]

[108] https://youtu.be/mqidcrJydtE?t=28
[109] Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).
[110] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi".
[111] https://islamdusunceatlasi.org/klasik-donemde-fikih-uslu

## 2.1. Irak Merkezli Hanefî Usûl Eserlerinde Meşhur Haber

Irak merkezli Hanefi usulünden bahsedildiğinde hangi alimlerin bu grubun içinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mîzânu'l-Usûl* adlı eserinde bu probleme kısmi bir yanıt vermektedir. Semerkandî eserinde Irak meşayihinden bahsederken en çok kullandığı iki isim İmam Kerhî ve Cessâs'tır. Ancak bu iki ismin dışında kimselerin de olduğu Semerkandî'nin "Cessâs'a ve Kerhî'ye ve bu ikisi dışındaki Irak meşayihine göre" gibi cümlelerinden anlaşılmaktadır.[112] Elbette Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde, görüşlerine sıkça başvurmuş olduğu Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) da bu gruba dâhil olarak kabul edilmelidir. Cessâs, eserinde bu iki âlim dışında Muhammed b. Şuca' es-Selel (6. 266/880), Ebû Hâzim (ö. 292/905), Ebû Said el-Berdaî (ö. 317/930), Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî (ö. 221/836), Ebû Amr et-Taberî (ö. 340/952) gibi Irak meşayıhına mensup alimlerin isimlerini de zikretmektedir. Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Ahbâru Ebî Hanife* adlı eserinde, Derbü Abde mescidinde ders veren Ebû Said el-Berdaî, Kerhî, Ebû Amr et-Taberî, Ebû Muhammed Sehl b. İbrahim el-Kadî, Ebû Ali eş-Şâşî, Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Hârizmî isimlerini saydıktan sonra "Bu şimdi bizim içinde ders verdiğimiz mescidimizdir. Bize ve etrafımızdakilere, bizden önce burada oturan imamların bereketinin ulaşmasını temenni ederiz." [113] diyerek aslında Irak merkezli Hanefi usulünün en önemli temsilcilerini zikrettiği söylenebilir. Ebû Hanife'nin merkezinde bulunduğu ve öğrencileri vasıtasıyla aktarılan fıkıh usulü anlayışının Irak merkezindeki ilk ismi İmam Muhammed'in öğrencisi olduğu bilinen Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) olarak kabul edilmektedir.[114]

### 2.1.1. Îsâ b. Ebân (ö. 221/836)

Hanefi haber teorisini bir bütün olarak aktaran ilk isim, her ne kadar metinleri günümüze ulaşmasa da kendisinden sonraki alimlerin yaptığı nakillerden anlaşılacağı üzere Îsâ b. Ebân'dır. Bazı tabakât müellifleri tarafından "el-imâmu'l-kebîr" diye tavsif edilen Îsâ b. Ebân'ın tam adı kaynaklarda şu şekilde tespit edilmektedir: Îsâ b. Ebân b. Sadaka b. Adiyy b. Merdânşâh el-Kâdî Ebû Mûsâ el-Bağdâdî el-Hanefi.[115] "Fakîhu'l-Irâk" ve Bağdat civarında doğup yetişmesinden dolayı "Bağdâdî" gibi nisbelerle anılan[116] Îsâ b. Ebân, Hanefi mezhebine mensup muhaddis ve usulcü fakihlerdendir.

Îsâ b. Ebân, yaşadığı dönem ve ilmi hayatı itibariyle usul tarihindeki en önemli şahıslardan birisi olarak kabul edilmektedir. Usul tarihinde önemli bir konumda bulunmasının ardında muhtelif pek çok sebebin bulunduğu söylenebilir. Öncelikle yaşamış olduğu bölge olan başta Bağdat, Kûfe ve Şam bölgesi hem devletin başkenti olması hem de bulunduğu coğrafi konum itibariyle diğer din ve

[112] Salih Güner, *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örnekliğinde)* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Thesis, 2022), 243 y./12.

[113] Güner, *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örnekliğinde)*, 12.

[114] https://islamdusunceatlasi.org/klasik-donemde-fikih-uslu

[115] Ramazan Özmen, "Îsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları* 12 (2008), 132.

[116] Özmen, "Îsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", 132.

kültürlerle etkileşime ev sahipliği yapmaktadır. Dolayısıyla ilmi tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı bir merkezde bulunduğu söylenebilir. Ayrıca Îsâ b. Ebân'ın yaşamış olduğu dönem, başta Ebû Hanife olmak üzere Hanefi mezhep imamlarının görüşlerinin İmam Muhammed tarafından derlenerek Hanefi mezhebinin fürû meselelerde tedvin dönemini tamamladığı ancak usul eserlerinin henüz telif edilmediği kritik bir zaman dilimine denk gelmekteydi. Bu kritik dönemde, ehl-i hadis ve ehl-i re'y arasında yoğun tartışmalar yaşanmakta olup tartışmaların teorik zemininin inşası oldukça önemli bir hale gelmişti. Bunlara ilave olarak Îsâ b. Ebân'ın Hanefi usul geleneğinde kurucu bir rol alabilmesini sağlayan temel unsurlardan birinin ehl-i hadis kanadında yer alırken sonrasında ehl-i re'y'in en önemli isimlerinden biri olan İmam Muhammed'in öğrenciliğini yaparak ehl-i re'y'in görüşlerini benimsemiş olması olduğu söylenebilir. Nitekim kaynaklarda Îsâ b. Ebân'nın ehl-i hadisten olduğu, hadisleri çok güzel ezberlediği vurgulanırken daha sonraları ehl-i re'yin bakış açısını benimsediği ifade edilmektedir.[117] İlk dönemde ehl-i hadis olmasının aynı zamanda onun ehl-i re'ye karşı yapılan itirazları daha iyi kavrayıp bilmesini, dolayısıyla bu itirazlara kendi içerisinde daha kapsayıcı ve tutarlı cevap vermesini sağladığı söylenebilir.

Îsâ b. Ebân'ın ilim tahsiline ne şekilde başladığı ve ilk olarak ilmi kimlerden tahsil ettiğine dair detaylı malumat günümüze ulaşan kaynaklarda sunulmamakla birlikte, Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi olduğunda ittifak söz konusudur. Îsâ b. Ebân'ın ehl-i hadisin tutumunu bırakıp ehl-i re'y'in metodunu benimsemesinde İmam Muhammed ile tanışmasının ve ondan ehl-i re'y'in haberlere dair yaklaşımını öğrenmiş olmasının etkili olduğu söylenebilir.[118] Bazı kaynaklar Îsâ b. Ebân'ın Muhammed b. el-Hasan'dan az ilim aldığını, hatta İmam Muhammed'le ancak altı ay kadar beraber olduğunu söylemekle birlikte İbn Nedim (ö. 385/995[?]) ve el-Kureşî(ö. 775/1373) başta olmak üzere çoğu müellif Îsâ b. Ebân'ın İmam Yusuf ile görüşmediğini ancak Muhammed b. Hasan ile uzun süre ilmî beraberliğinin olduğunu ve fıkhı İmam Muhammed'den aldığını ifade ederek aksi rivayetleri zayıf bir görüş olarak nakletmektedirler.[119]

Îsâ b. Ebân'ın yaşamış olduğu dönemde Hanefiler, İmam Muhammed'in gayretleriyle füru meselelerin tedvinini tamamlamış ancak hadis-fıkhî hüküm ilişkisi yani temel usul konularına dair henüz herhangi bir telif faaliyetinde bulunmamışlardı. İmam Muhammed'in iki öğrencisi olan Îsâ b. Ebân ve İmam Şâfiî, var olan teorik tartışmalara dair telif faaliyetinde bulunan ilk isimler olarak kabul edilebilir. Schacht her ne kadar nebevi gelenekleri ve kişisel muhakemeyi tek bir kalıba dökerek yeni bir sentez ortaya koyan ve böylece İslam hukuk tarihinde yeni bir dönem başlatan kişinin İmam Şâfiî olduğunu ileri sürse de başta W. Hallaq olmak üzere son dönem Batılı araştırmacılar, İmam Şâfiî'nin daha sonra fıkıh usulü olarak bilinen İslam hukuk teorisinin gelişiminde abartıldığı kadar büyük bir

[117] Özmen, "Îsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", 132-133.
[118] Tanışmalarını aktaran rivayet için bakınız: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 158.
[119] Özmen, "Îsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", 133.

role sahip olmadığını ifade etmiştir.[120] Nitekim Bedir, Îsâ b. Ebân'ın çalışmalarının da tıpkı İmam Şâfiî gibi uzlaştırıcı karakterde olduğunu ifade etmiştir.[121] Her iki müellifin de eserlerinde benzer gayeler taşımasından hareketle Bedir, İslam hukuk düşüncesinde erken dönemlerden itibaren ehl-i hadis ve ehl-i re'yin zaten yaygın bir uzlaşma ihtiyacı hissettiğini ifade ederek İmam Şâfiî ve Îsâ b. Ebân isimlerinin hissedilen bu toplumsal uzlaşı ihtiyacını sağlayan müellifler olduğunu söylemektedir.[122] Mamafih Hallaq'ın İmam Şâfiî'nin usul alanında herhangi bir eleştiriye tabi olmadığı iddiasını eleştiren Bedir, her ne kadar Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'dan yaptığı alıntılarda İmam Şâfiî'ye doğrudan bir atıfta bulunmasa da Îsâ b. Ebân'ın söylemlerinin içeriğinden ve Hanefî ulemanın İmam Şâfiî'yi öteki olarak kabul etmesinden hareketle aslında Îsâ b. Ebân'ın telifâtının İmam Şâfiî'ye itiraz sadedinde kabul edilebileceğini ifade etmiştir.[123] Netice olarak ehl-i hadisin uzlaşı anlayışını oluşturarak telif faaliyetinde bulunan ilk ismin İmam Şâfiî olduğu ileri sürülebilirken Hanefilerin haber teorisini ortaya koyan ilk ismin Îsâ b. Ebân olduğu söylenebilir.

Hanefî haber teorisi açısından Cessâs'ın aktarmış olduğu kadarıyla Îsâ b. Ebân'ın görüşlerinin etkisi o kadar belirgindir ki, Îsâ b. Ebân baskın Hanefî geleneğinde benimsenen haber kuramının aslında kurucusu sayılmalıdır.[124] Îsâ b. Ebân'ın görüşlerine atfedilen bu yüksek statü, hiç şüphesiz onun Hanefi ekolünün üç ana figüründen biri olan ve fürû fıkha dair yazdıkları ekol içinde otoriter bir statü kazanmış olan İmam Muhammed'in öğrencisi olmasıyla ilgilidir. Her ne kadar ilk defa yazmış olması hasebiyle bu görüşler Îsâ b. Ebân'a nispet edilse de onun İmam Muhammed'le uzun süre devam eden hoca talebe ilişkisi dikkate alındığında aslında bu görüşlerin Hanefî mezhebinin imamlarının görüşleri olduğu; Îsâ b. Ebân'ın ise görüşleri nakleden, belki de sistemli bir hale getiren ve kavramsallaştırarak aktaran kişi olarak kabul edilmesi daha isabetli gözükmektedir. Zira Îsâ b. Ebân'ın İmam Muhammed ile tanışmadan önce sadece hadis ilmiyle ve hadis rivayetleriyle iştigal ettiğini, fıkhı ise İmam Muhammed'le tanıştıktan sonra İmam Muhammed'den öğrendiğini kaynaklar ittifakla aktarmaktadır. Bu sebeple Mehmet Ali Aytekin'in ileri sürdüğü üzere, Hanefî mezhebi usulünün en azından haber teorisi bağlamında, imamlardan nakledilen füru meseleler üzerine bina edildiği (tahrîcü'l-usûl ale'l-fürûʿ) görüşünün ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.[125] Bu açıdan Îsâ b. Ebân'ın Hanefi alimlerin haberlere yaklaşımını tutarlı bir metot olarak aktarmasının sonradan geliştirilen yapay bir inşa olarak değil, var olan yaklaşım tarzının tedvin edilmesi olarak kabul edilmesi daha doğru gözükmektedir. Zira müctehid imamlar tarafından haber teorisine dair görüşler arz edilmemiş olması muhtemel gözükmemektedir. Hanefilerin, fıkıh usulünün kurucusu olarak İmam

[120] Murteza Bedir, "An Early Response To Shāfı'ī: Īsā B. Abān On The Prophetıc Report (Khabar)", *Islamic Law and Society* 9/3 (2002), 286.
[121] Bedir, "An Early Response To Shāfı'ī: Īsā B. Abān On The Prophetıc Report (Khabar)", 310.
[122] Bedir, "An Early Response To Shāfı'ī: Īsā B. Abān On The Prophetıc Report (Khabar)", 310.
[123] Bedir, "An Early Response To Shāfı'ī: Īsā B. Abān On The Prophetıc Report (Khabar)", 310-311.
[124] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 51.
[125] Mehmet Ali Aytekin, "Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda Îsâ b. Ebân'ın Etkisi", *Eskiyeni* 48 (28 Mart 2023), 350.

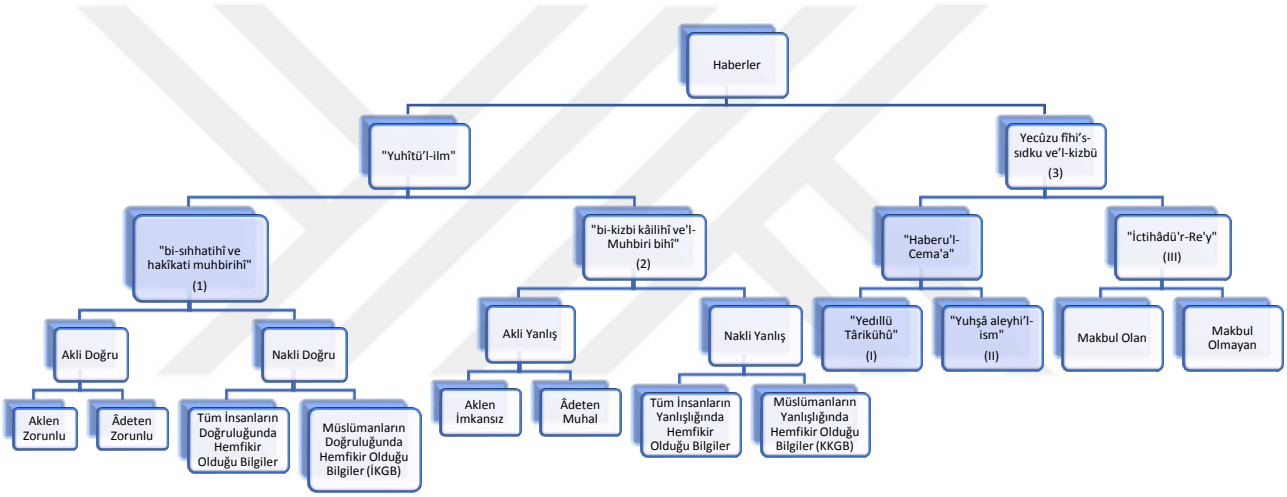
Şâfiî'yi değil de Hanefi mezhep imamlarını kabul etmelerinin ardında Îsâ b. Ebân ile İmam Muhammed arasında var olan organik bağ sebebiyle Îsâ b. Ebân'ın kendi görüşlerini ortaya koymaktan ziyade kurucu imamların görüşlerini aktardığına olan inancın yer aldığı söylenebilir.[126] Îsâ b. Ebân'ın *el-Hüccetu's-sağir*'i telif etmesinin, yaşadığı dönemde ehl-i re'yin haber teorisinin halife huzurunda savunulamaması neticesindeki bir ihtiyaca binaen olduğu aktarılmaktadır.[127] Saymerî'nin belirttiğine göre bu eserin telifi sonrasında dönemin halifesi Me'mun'un iltifatına mazhar olan Îsâ b. Ebân, 23 Rebîülevvel 211'de (3 Temmuz 826) Basra kadılığına atanarak bu görevi ölümüne kadar on yıl boyunca sürdürmüştür.[128]

Îsâ b. Ebân'ın başta haber konusunda olmak üzere pek çok eser telif ettiği bilinmekle birlikte telif etmiş olduğu eserlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.[129] Bu nedenle Îsâ b. Ebân'ın görüşlerine kendi eserlerinden değil ancak onun eserlerine muttali olan Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'dan seçerek aktardığı rivayetlerden ulaşmak mümkündür. İki alim arasında Mihne, Mutezile karşıtı kelam hareketlerinin ortaya çıkması, mezheplerin teşekkülü gibi önemli hadiselerin yer aldığı 150 yıl kadar bir sürenin bulunduğu, dolayısıyla bu süre içerisinde İslam düşüncesinde son derece önemli değişimlerin ve dönüşümlerin yaşandığı göz önünde bulundurulursa, Cessâs'ın sunduğu Îsâ b. Ebân resminin tam olarak Îsâ b. Ebân'ı ve onun dönemini yansıttığını söylemek zorlaşacaktır. Ancak diğer yandan, Cessâs'ın onun kitaplarından yaptığı alıntıların konu açıldıkça ve yeri geldikçe olmayıp aksine sistematik bir özetleme niteliği taşıması Îsâ b. Ebân'ın görüşlerini bir bütünlük içerisinde anlaşılmasına imkân sağlamaktadır.[130] Zira Cessâs'ın amacı, kendi ortaya koyduğu Hanefi haber teorisini Îsâ b. Ebân aracılığıyla "kurucu imamlara" bağlayarak bu yolla bir sahihlik ve otorite elde etmek olsa bile, kendi görüşleriyle Îsâ b. Ebân'ın görüşlerini dikkatle ayrıştırmış olması ve ondan uzun alıntılar yapması bize İsa'nın fikirlerini bu alıntılardan hareketle inşa etme imkânı vermektedir.[131] Her ne kadar Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın görüşlerini kendi görüşlerinden ayırarak aktarmaya gayret etse de Îsâ b. Ebân'ın eserlerine işaret ederek uzatmak istemediğini belirtmekte ve Îsâ b. Ebân'ın görüşlerini muhtasar bir biçimde aktardığını ifade etmektedir.[132] Zira Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın haberler konusunda Bişr b. el-Merîsî'ye reddiye olarak yazmış olduğu eserinde haberlerin taksim ve tertibiyle birlikte her bir haber kategorisinin hükmünün genişçe yer aldığını ifade ederek kendi eserinde uzatmak istemediğini ifade etmiş ve sadece kifayet miktarı aktardığını belirtmiştir.[133]

Dolayısıyla Îsâ b. Ebân'ın görüşleri Cessâs'ın eserleri üzerinden incelenirken Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'ın görüşlerine dair her detayı ortaya koyma gayretinde olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

[126] Bedir, "An Early Response To Shāfıʾī: Īsā B. Abān On The Prophetıc Report (Khabar)", 293.
[127] İlgili rivayet için bakınız: Hüseyn b. Alî Saymerî, *Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih*, ts., 141-143.
[128] Şükrü Özen, "Îsâ b. Ebân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
[129] Özen, "Îsâ b. Ebân".
[130] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 87-88.
[131] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 87-88.
[132] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/35.
[133] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/35.

Bahsedilen bu hususlar dikkate alınarak bu tezde, Îsâ b. Ebân'ın haber teorisini ortaya koymak için sadece Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'ın teorisi olarak sunduğu kısa pasajların yeterli olmadığına kanaat getirilmiş olup eserlerinde Îsâ b. Ebân'a dair yapmış olduğu tüm alıntılar satır araları okunarak incelenmiş, Îsâ b. Ebân'ın haber teorisi bu satır arası okumalar neticesinde ortaya konmaya gayret edilmiştir. Îsâ b. Ebân'a dair yapılan taramada Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinin diğer eserlerinden çok daha ön plana çıktığı görülmektedir. Cessâs'ın diğer eserlerinde Îsâ b. Ebân, tikel fürû meselelere dair görüşleriyle yahut bir meseleye dair rivayet içerisinde yalnızca bir râvi olarak zikredilmektedir. Oysa Cessâs'ın, *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde Hanefî haber teorisinin kurucusu olarak kabul edebileceğimiz Îsâ b. Ebân'ın haberlere dair görüşlerini aktarmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar Cessâs'ın tüm eserlerinde tarama yapılmış olsa da Îsâ b. Ebân'ın habere dair görüşlerinin tespitinde çoğunlukla *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinden istifade edilmiştir.




**İKGB: İnkarı Küfrü Gerektiren Bilgiler KKGB: Kabulü Küfrü Gerektiren Bilgiler**
***Mavi ile işaretli kategoriler birbirini nesh (dolayısıyla tahsis ve ziyade) edebilir.**

Îsâ b. Ebân'ın yaşadığı dönemde meselelerin soyut kavramlar üzerinden incelenmesinin var olan bir meyil olduğu söylenebilse de o dönemki mevcut soyut kavramsal düzeyin henüz ilkel bir düzeyde kaldığı dikkate alınarak tablo oluşturulmuştur. Kavramsal soyutlaşmanın görece ilkel düzeyde kaldığı bir dönemde yaşayan Îsâ b. Ebân'ın haber teorisini inşa etmek için mevcut kavramlar yeterli gelmediği, dolayısıyla verdiği örnekleri soyut terimlerle değil, somut örneklerle aktardığı gözlerden kaçmamalıdır. Başka bir deyişle Îsâ b. Ebân, fıkıh usulünün karakteristiği olan soyutlama ilgisi ve teknik kelime dağarcığını kendi zamanında bulamamış görülmektedir. Ancak soyutlamaya duyulan ilgi kendi içinde bir amaç değildir; nihai amaç dinî kategorilere giden rasyonel bir yol bulmaktır.[134] Dolayısıyla Îsâ b. Ebân'ın haberleri taksimine dair şema oluşturulurken, verdiği somut örneklerden hareketle işaret ettiği kategoriler soyut kavramlar kullanılarak yeniden inşa edilmiştir.

[134] Bedir, "An Early Response To Shāfi'ī: Īsā B. Abān On The Prophetıc Report (Khabar)", 297.

Îsâ b. Ebân iki farklı üçlü taksimde bulunmaktadır. İlk taksimi "haberler"[135] ifadesini kullanarak yaparken ikinci taksimi "hadisler"[136] ifadesini kullanarak yapmaktadır. Îsâ b. Ebân haberleri "Yuhîtül-ilmü bi-sıhhatihî ve hakîkati muhbirihî", "Yuhîtül-ilmü bi-kizbi kâilihî" ve "Yecûzu fîhi's-sıdku ve'l-kizbü" olmak üzere üç kategoriye ayırmaktadır.[137] Ancak Îsâ b. Ebân'ın ilk iki kategori için ortak şekilde "Yuhîtü'l-ilm" ifadesini kullanmasından hareketle bu iki kategori şemada ortak başlık altında gösterilmiştir.

1. **"Yuhîtül-ilmü bi-sıhhatihî ve hakîkati muhbirihî":** Haberin doğruluğunu bilmenin haber veren kişinin güvenilirliğiyle değil tevâtür yoluyla gerçekleştiği[138], dolayısıyla haber verenlerin ittifak edip yalan üzerine uzlaşmalarının (*tevâtu'*) mümteni' olduğu ifade edilmektedir. Îsâ b. Ebân, bu tür doğrulara dünyada Mekke, Medine ve Horasan gibi şehirlerin bulunması, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) insanları Allah'a çağırması, Kur'an-ı Kerim diye bir kitap getirmesi, Allah'ın Kitab'ı kendisine indirdiğini söylemesi, bizlere namazı, zekâtı, Ramazan orucunu, haccetmeyi emretmesi vb. örnekler vermektedir. Vermiş olduğu bu somut örnekler aslında sadece Müslümanların değil, tüm insanların üzerinde uzlaştığı bilgiler olması hasebiyle Îsâ b. Ebân'ın aslında sadece dinin rasyonel zeminini oluşturmakla kalmayıp, tüm insanlığın üzerinde uzlaşabileceği bir epistemolojik zemin oluşturmuş olduğu söylenebilir. Îsâ b. Ebân, bu tür bilginin "ızdırâr ve ilzam" gerektirdiğini ifade ederek bu rivayetleri reddetmenin tıpkı Efendimiz'den (s.a.v) bir hususu bizzat işitip reddetmek gibi olduğunu ileri sürerek bu tür rivayetlerin zarûrî ilim oluşturması sebebiyle reddeden kişilerin İslam dininden çıkacaklarını ve kafir olacaklarını söylemektedir. Nitekim bu tür bilgilerin tıpkı duyu bilgisi (*mahsûsât ve müşâhedât*) gibi kesinlik ifade etmekte olduğunu söylemektedir. Îsâ b. Ebân, sadece Müslümanların doğruluğuna inandıkları geleceğe (Rum suresi, Mescidi harama girileceğine dair ayetler) ve gayba dair (Cennet ve Cehennemin varlığı) bilgileri de bu kategori altında değerlendirmektedir. Aynı şekilde Îsâ b. Ebân, mevcut insanların önceki insanların çocukları olması gibi âdeten zorunlu olayları ve biz doğmadan önce de göğün var olması (nedensellik ilkesi) gibi aklen zorunlu olan olayların da aynı şekilde kesin bilgi ifade ettiğini söylemektedir.[139] Îsâ b. Ebân, on yahut yirmi kişiyle tevâtürün oluşmayacağını ifade etmektedir.[140] Hiçbir şüphe gerektirmeden zarûrî bilgi ifade edenlere ayrıca örnek olarak Kur'an-ı Kerim'de geleceğe dair gaybî bilgileri içeren ayetleri zikretmektedir. Rûm sûresinin ilk ayetlerini, Fetih sûresinde Mescid-i Haram'a girileceği vb. ayetleri örnek vermektedir.

[135] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/37.
[136] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/48.
[137] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/35.
[138] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/35. "فَمَا وَقَعَ الْعِلْمُ بِمُخْبِرِهِ لِوُرُودِهِ مِنْ جِهَةِ التَّوَاتُرِ"
[139] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III-35.
[140] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III-35.

Benzer şekilde insanların Cuma vaktinde Cuma namazının kılındığı yönden gelerek hepsinin namaz kıldıklarını ifade etmesinin de zarureten ilim ifade ettiğini söylemektedir. Nitekim her ne kadar içlerinden bir kısmının kendileri hakkında yalan söyleme ihtimali varsa da haberleri doğruluk üzerine toplandığını söylemektedir.[141]

2. **"Yuhîtül-ilmü bi-kizbi kâilihî":** Haberin yanlışlığının kesin bir şekilde bilindiği haber türüdür. Îsâ b. Ebân nakli yanlış olan habere ilk olarak Müseyleme b. Kezzab ve benzeri peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin geleceğe dair vermiş olduğu yalan (*kizb ve zûr*) haberleri bu kategoriye örnek olarak vermektedir. Nitekim bu haberlerin gerçekleşmeyerek peygamberlik iddiasındaki kişilerin iddialarının yalan ve davasının batıl olduğunun ortaya çıktığını söylemektedir.[142] Bu kategori, Müseyleme'yi peygamber olarak kabul etmeyen Müslümanların reddedeceği haber türüdür. Îsâ b. Ebân, normal üreme olmadan bir doğumun gerçekleştiği bilgisi gibi âdeten imkânsız olayları ve yapıcısı olmayan bir binanın var olduğunun bilgisi (nedensellik) gibi aklen imkânsız haberlerin bu kabilden olduğunu ifade etmektedir.[143] Hac esnasında arife günü Arafat'ta büyük bir katliamın gerçekleştiğini ve geriye kimsenin kalmadığını söyleyen bir kişiye karşın Mekke'den gelen hiç kimsenin benzeri bir haberi vermemesi de yine bu kategoriye örnek olarak verilmektedir. Îsâ b. Ebân, bu tip haberlerin hiçbir şüphe olmaksızın (*lâ raybe fih*) yalan olduğunu ifade etmektedir.[144]

3. **"Yecûzu fîhi's-sıdku ve'l-kizbü":** Îsâ b. Ebân bu kategorideki haberlerde doğru ve yanlış olmanın caiz olduğunu söyleyerek "haber-i vâhid" ve "kendisiyle tevâtürün gerçekleşmediği topluluk/cemaat haberi"[145] olarak iki kısımdan bahsetmektedir. Bu kısım kesinlik ifade etmediği için reddedenin küfre düşmeyeceği ifade edilmiştir. Nitekim bu kısımdaki haberler Îsâ b. Ebân'a göre kat'ilik ifade etmemektedir. Dolayısıyla kimin zâhirî adalet üzere ve töhmetten berî ise "söyleyeceğimiz şartlar çerçevesinde" ahkama dair haberinin (kesin bir şekilde doğru olduğunu söylemeksizin[146]) makbul olduğunu söylemektedir.

[141] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/36.
[142] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/36.
[143] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III-36.
[144] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/37.
[145] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/37. "فَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَالْجَمَاعَةِ الَّتِي لَا يَتَوَاتَرُ بِهَا الْخَبَرُ"
[146] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/37. "مِنْ غَيْرِ شَهَادَةٍ مِنَّا بِصِدْقِهِ، وَلَا الْقَطْعُ عَلَى عَيْنِهِ"

Bedir, Îsâ b. Ebân'ın haber teorisini "Haberin Rasyonel Tasnifi" ve "Haberin Dînî Tasnifi" şeklinde ikili bir haber taksimi olarak sunmaktadır.[147] Haber ifadesi kullanılarak yapılan üçlü taksimi "Haberin Rasyonel Tasnifi" olarak, hadis ifadesi kullanılarak yapılan ikinci üçlü taksimi ise "Haberin Dînî Tasnifi" olarak değerlendirmektedir. Bu iki tasnif birbirinden tümüyle bağımsız iki farklı tasnif olarak düşünüleceği gibi Bedir'in "Haberin Dînî Tasnifi" olarak isimlendirdiği taksimin "Haberin Rasyonel Tasnifi" olarak isimlendirdiği taksimin üçüncü kısmının altında değerlendirilmesi de mümkün gözükmektedir. Nitekim Cessâs, Îsâ b. Ebân'a göre mütevâtir haberin zarûrî ilim ifade ettiğini ve konumu bu seviyede olmayan (diğer haberleri) mütevâtir içerisinde kabul etmediğini ifade etmektedir.[148] Ayrıca Cessâs, mütevâtire dair görüşünün Îsâ b. Ebân'ın görüşüne muhalif olmadığını ifade ederken "Îsâ b. Ebân'a göre mütevâtir haber tek bir kısımdan oluşmakta olup recm cezasına dair haber tevâtür yoluyla değil, ümmetin halefiyle ve selefiyle amel etmesiyle -ki Haricîler hilâf olarak kabul edilemez- ilim gerektir. Nitekim bu tür haberler selefin o haber üzerinde icmâ etmesinin yardımıyla ilim ifade etmektedir. Mestler üzerine mesh ve sarf akdine dair haberler ise bunun altında konumlanmaktadır. Zira itirazı muteber kabul edilen birtakım kimseler bu haberlerin aksine bir tavır benimsemişlerdir. Ancak bu kişilerin "cemaatin rivayet ettiği" şekilde amel etmeleri gerekmektedir. Nitekim bu rivayetleri terk ederek her ne kadar dalâlet konumunda olmasalar da hata etmektedirler."[149] şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Bu ifadelerden Îsâ b. Ebân'a göre bahsi geçen iki haber türünün kendi başlarına zaruret ifade etmediği, dolayısıyla "Yuhîtül-ilmü bi-sıhhatihî ve hakîkati muhbirihî" altında değerlendirilmediği anlaşılmaktadır. Burada yapılan açıklamada kullanılan "cemaat/topluluk haberi" ifadesiyle "Yecûzu fîhi's-sıdku ve'l-kizbü" kategorisini açıklarken kullandığı ifade (cemaat/topluluğun rivayet ettiği) lafızları eşleşmektedir. Dolayısıyla "icmâ ve bir alt düzeyinde" gerçekleşen iki topluluk haberinin Îsâ b. Ebân'ın hadis ifadesiyle yaptığı taksimin ilk ikisine, haber-i vâhid ifadesinin ise üçüncü kategoriye tekabül etmesi imkân dahilinde gözükmektedir. Bunlara ilave olarak Cessâs dahi kendisinin mütevâtir altında değerlendirmiş olduğu haberlerin bir kısmının aslının haber-i vâhid olduğunu, insanların "telakki'l-kabul" etmesi sayesinde mütevâtir konumuna yükseldiğini ikrar etmektedir.[150] Netice olarak, Îsâ b. Ebân'ın haber ve hadis ifadelerini kullanarak yapmış olduğu iki taksim söz konusudur. Bu iki taksim tümüyle birbirinden bağımsız olarak

---

147 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 88-89.

148 Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/48. " وَقَدْ حَكَيْنَا عَنْ عِيسَى بْنِ أَبَانَ رحمه الله فِي صَدْرِ هَذَا الْبَابِ: أَنَّ الْخَبَرَ الْمُتَوَاتِرَ عِنْدَهُ هُوَ الَّذِي يُوجِبُ عِلْمَ الضَّرُورَةِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ مَا لَيْسَتْ هَذِهِ مَنْزِلَتُهُ مِنْ خَبَرِ التَّوَاتُرِ"

149 Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/49. " وَالَّذِي ذَكَرَهُ عِيسَى فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مِنْ تَقْسِيمِ مَنَازِلِ مُوجِبِ الْأَخْبَارِ غَيْرُ مُخَالِفٍ لِمَا حَكَيْنَا عَنْهُ فِي خَبَرِ التَّوَاتُرِ، أَنَّهُ قِسْمٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الَّذِي يُوجِبُ عِلْمَ الِاضْطِرَارِ، لِأَنَّ خَبَرَ الرَّجْمِ إِنَّمَا أَوْجَبَ الْعِلْمَ عِنْدَهُ لَا مِنْ طَرِيقِ التَّوَاتُرِ، لَكِنْ لِأَنَّ الْأُمَّةَ عَمِلَتْ بِهِ سَلَفُهَا وَخَلَفُهَا، وَلَا يُعَدُّ الْخَوَارِجُ خِلَافًا، فَإِنَّمَا يُوجَبُ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ لِمُسَاعَدَةِ إِجْمَاعِ السَّلَفِ إِيَّاهُ، وَجَعْلُ خَبَرِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَخَبَرِ الصَّرْفِ دُونَ ذَلِكَ، لِأَنَّ قَوْمًا مِمَّنْ يُعْتَدُّ بِخِلَافِهِمْ عَلَى السَّلَفِ قَدْ ذَهَبُوا إِلَيْهِمَا، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ عَلَيْهِمْ الْمَصِيرُ إِلَى مَا رَوَتْهُ الْجَمَاعَةُ، وَأَخْطَئُوا بِتَرْكِهِمْ ذَلِكَ، وَلَمْ يَبْلُغُوا مَنْزِلَةَ الضَّلَالِ"

150 Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I/183. " خَبَرَ الْوَاحِدِ إِذَا تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ صَارَ بِمَنْزِلَةِ التَّوَاتُرِ فَيَجُوزُ تَخْصِيصُ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ بِهِ، وَهَذَا صِفَةُ هَذَا الْخَبَرِ، لِأَنَّ الصَّحَابَةَ قَدْ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ وَاسْتَعْمَلَتْهُ"

değerlendirilebileceği gibi ikinci taksimin ilk taksimin üçüncü kısmının altında değerlendirilmesi de imkân dahilinde gözükmektedir. Zikredilen hususlardan hareketle Îsâ b. Ebân'ın haberlere dair şeması, ikinci ihtimal esas alınarak oluşturulmuş olup tezde bu şema esas alınarak yorumlarda bulunulacaktır. Bu ihtimal dikkate alındığında Îsâ b. Ebân'ın "Haberin Rasyonel Tasnifi" ve "Haberin Dînî Tasnifi"ni tek bir şema üzerinden aktaran yekpare bir haber teorisine sahip olduğu söylenebilir.

Îsâ b. Ebân'ın hadis ifadesini kullanarak yaptığı ikinci taksim de üç kısma ayrılmaktadır:

I. **"Yedıllu Târikuhû":** Bu haberleri terk eden kişi dalâlete düşer, günaha girer, bid'at ve hata konusunda aleyhinde şahitlik yapılır. Bu habere örnek olarak Nûr suresinin ikinci ayetinde geçen yüz sopa vurulma emrini dikkate alarak recm cezasına dair haberi reddeden kişiler verilmektedir. Bu kişilerin reddetmiş olduğu haber namaz ve oruç emri gibi tevâtür seviyesinde değildir. Dolayısıyla bu reddetmeleri sebebiyle kafir olmazlar. Nitekim onlar, Allah'ı ve Rasulü'nü değil, nakleden kimseleri reddetmekte, meseleyi kitabın zahirine arz ederek tevilde hata etmektedirler.[151] Bu kısımda olan rivayetleri inkâr edenlerin İslam dairesi içerisinde kalmakla birlikte dalâlete düştüğünün ifade edilmesi, Sünniliğin temel kabullerinin dışına çıkıldığı anlamına gelebilir.

II. **"Yuhşâ aleyhi'l-ism":** Bu haberleri terk eden kişinin hata ettiği söylenir, günaha girmesinden korkulur. Ancak ilk kategorinin aksine bu haberi reddeden kişilerin dalâlete düştüğü söylenmez.[152] Bu habere örnek olarak mestler üzerine mesh ve sarf haberleri verilmektedir. Bu habere örnek vermek gerekirse İbn Abbas, Üsâme b. Zeyd'den gelen "Sadece nesîe'de ribâ vardır" rivayetine binaen sarf hadisine muaraza etmiştir. Benzer şekilde mestler üzerine mesh rivayetine İbn Abbas, Hz. Aişe ve Ebu Hureyre "mestler üzerine mesh Mâide sûresi'nin nüzulü öncesiydi" diyerek muhalefet etmişlerdir. Dolayısıyla her ne kadar hata ettikleri ve haklarında günaha düşmelerinden korkulacağı söylense de dalâlete düştükleri söylenemez.

III. **"İctihâdü'r-re'y":** Bu haberler ihtilaf edilen haberler olup hangisinin nesh eden rivayet olduğu bilinmeyen, farklı yorum (*te'vil*) ihtimallerine binaen ümmetin amel konusunda ihtilaf ettiği haberdir. Bu kategoriye fakihlerin âdet döngüsünün asgari ve azami süresi konusundaki ihtilafları örnek olarak verilebilir. Bir başka örnek ise Nisâ sûresinin on birinci ayetinde geçen "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ" ifadesine binaen kimilerinin ayette geçen kardeşler ile kastedilenin en az üç, kiminin ise iki olduğunu ifade etmesidir. Başka bir örnek olarak seferilik için gerekli miktarın ne kadar olduğu verilerek buna benzer hususların ictihadü'r-reyle tespit edildiği, dolayısıyla hata

[151] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/48.
[152] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/49.

edenin günaha girmeyeceği ve dalâlete düştüğü söylenemeyeceği ifade edilmektedir.[153]

Îsâ b. Ebân'ın yapmış olduğu ilk taksimin üçüncü maddesinin altında "cemaat haberi" olarak yer alan ve yapmış olduğu ikinci taksimin ilk iki maddesine (Yedıllu Târikuhû ve Yuhşâ aleyhi'l-ism) tekabül etmesi muhtemel olan örneklerin meşhur haber kategorisine dair verilen örneklerle benzer örnekler olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Îsâ b. Ebân'ın müstakil bir meşhur haber kategorisinden bahsettiği söylenemese de benzer örnekleri kullanarak iki farklı haber kategorisinden bahsettiği öne sürülebilir. Buna ilave olarak Cessâs'ın eserindeki Îsâ b. Ebân'a nisbet edilen rivayetler incelendiğinde meşhur haberin ifade ettiği bilgi düzeyini ifade eden bir mefhuma dair birtakım açıklamalarda bulunduğu söylenebilir. Nitekim Îsâ b. Ebân, Kur'an-ı Kerim'de manası açık (*zahir*) bir biçimde gelen haberin ancak ve ancak "varise vasiyet yoktur" yahut "kadın, halası üzerine nikahlandırılamaz" gibi insanların (alimlerin) bilmiş olduğu (meşhur) rivayetler olması durumunda nesh edilebileceğini ifade etmektedir. Îsâ b. Ebân haberlerin bu şekilde gelmesi durumunda makbul olduğunu zira vehm içermediğini ileri sürmektedir.[154] Îsâ b. Ebân, ilmi gerekli kılan yolla gelerek sabit olanın vazetmiş olduğu hükmü ilmi gerekli kılmayan haber-i vâhidle bırakmanın caiz olmadığını ifade etmektedir. Bu kaidenin dayanağının ise tüm Müslümanların Kur'an-ı Kerim'in neshinin haber-i vâhidle mümkün olmayacağı konusundaki ittifakı olduğunu söylemektedir.[155] Kuba'da namaz kılanların Beyt-i Makdise doğru namaz kılarken (zira kendilerine bu konu hakkında sabit olarak gelen yön bu şekildeyken ve onlar namaz esnasındayken) birinin gelip kıblenin yönünün değiştiğini kendilerine haber vermesi bir itiraz olarak ortaya konmaktadır. Nitekim onlar haber-i vâhidle amel ederek öncesinde sahip oldukları kesin (*yakîn*) bilgiyi terk etmişlerdir. Benzer bir şekilde Ensar içki (*hamr*) içmenin mübah olduğunu kesin (*yakîn*) bir şekilde bildiği halde, sahabeden birinin gelip içki (*hamr*) içmenin haram kılındığını söylemesi üzere Ensarın haber-i vâhidle amel edip içki kaplarını kırmış oldukları örnek verilerek muhtemel bir itiraz ortaya konmaktadır. Cessâs bu sorunun aynı şekilde Îsâ b. Ebân'a sorulduğunu ve Îsâ b. Ebân'ın şöyle cevap verdiğini söyler: Efendimiz'in (s.a.v) yanından ayrılan kimse o ayrıldıktan sonra (vahyin hala devam etmesi hasebiyle) önceki hükmü nesheden bir hükmün gelmesi caiz olduğundan hükmün bâkî kalacağına dair bir kesin bir bilgi (*yakîn*) üzere değildi. Ancak bizim bahsetmekte olduğumuz durum bu şekilde değildir. Zira Efendimiz'in (s.a.v) vefatından sonra (vahiy devam etmediği için) artık var olan hükümlerin ötesinde bir nesih caiz değildir. Dolayısıyla ilmi gerekli kılacak şekilde sabit olmuş hüküm, ilmi gerekli kılmayacak şekilde sabit olan hüküm sebebiyle terk edilemez.[156]

[153] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/49.
[154] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/I/156.
[155] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/I/168.
[156] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/I/169.

Îsâ b. Ebân, âmm ve hâs iki lafız geldiğinde hangisinin önce olduğu bilinmediği durumları 4'e ayırmaktadır. 1-İnsanların tamamı ikisiyle birlikte amel eder, selem ve ma'dumun satışının caiz olmaması gibi. 2-Birini bırakıp diğeriyle amel etmişlerdir, bu durumda ikincisi nesh edilmiş olduğu sonucuna varılır. 3- İnsanların bir kısmı biriyle amel etmesiyle birlikte "âmme"nin muhalefet edip onları görüşlerinden dolayı ayıpladığı durumdur. Bu durumda itibara alınacak "âmme"nin üzerinde olduğu ameldir.[157] Cessâs, insanlar ve "âmme" gibi ifadelerle (halkın nasıl amel ettiği değil) selef alimlerinin bu konuda kanaatleri ve amellerinin kastedildiğini ifade etmektedir.[158] 4- Âmm ve hâs konusunda insanların ihtilaf ettiğinde kiminin âm kiminin hâs olduğunu söylediği ve ilk dönem alimlerinin birbirini görüş farklılığı sebebiyle ayıplamadığı konularda ictihad edenin ictihad ettiği şekilde bırakılacağı ifade edilmektedir. Nitekim ikisinden biri nâsih olmakla birlikte hangisinin olduğu kesin olarak belli değildir. Dolayısıyla konu içtihada açık bir konudur, herkes içtihadında serbesttir.[159] Bununla birlikte iki haberin birbirini nakzetmeyerek iki haberle birlikte amel etmenin (sabah ve ikindi namazından sonra namaz kılma yasağında olduğu gibi) mümkün olduğu durumlarda, tıpkı selemde olduğu gibi iki haberle de amel edilmesi gerektiğini söyleyen Îsâ b. Ebân, bu durumda ihtilafın caiz olmadığını ifade etmektedir. Görüldüğü üzere Îsâ b. Ebân, rivayetleri değerlendirirken dışsal birtakım kriterler koymanın ötesinde ulemanın konu hakkındaki amel bilgisini bir değerlendirme ölçütü olarak dikkate alarak ulemanın ameliyle desteklenen rivayeti tercih etme metoduna sahiptir. Îsâ b. Ebân tüm bunların ötesinde, her hususta birbirine denk iki haberin olması durumunda iki rivayet de sanki hiç yokmuş gibi ictihad edileceğini ileri sürer.[160] Zira bu durumda ictihad, rivayetlerden bağımsız bir biçimde gerçekleşmelidir. Netice olarak ise aslında varılan sonuca rivayetlerden hangisi uyuyorsa onunla amel edilmiş olmaktadır. Bunlara ilave olarak Îsâ b. Ebân'ın, muhaddislerin rivayetleri kabul hususunda ileri sürdükleri şartlar hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Nitekim Îsâ b. Ebân, muhaddisler tarafından zayıflık sebebi olarak kabul edilen rivayetin mürsel olmasının, aksine rivayetin müsned olmasından daha kuvvetli olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Zira Îsâ b. Ebân'ın haber anlayışına göre mürsel bir rivayetin ilmi gerektiren konularda amele konu olması, aslında tek bir kişiyle değil, tüm ümmetin o rivayeti kullanmasıyla müsned hale gelmektedir. Nitekim, rivayette asıl olan rivayetin bizzat kendisinin değil, hükmünün nakledilmesidir.[161]

### 2.1.2. Kerhî (ö. 340/952)

Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî, Ebû Saîd el-Berdaî'nin derslerine devam etmiş, onun ilmi Ebû Ali ed-Dekkâk'tan ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencilerinden Mûsâ b. Nasr'dan aldığı ve bu çizgiden oldukça etkilendiği söylenebilir.[162]

---

[157] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I/408.

[158] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I/408. "وَنَعْنِي بِالْعَامَّةِ عَامَّةَ فُقَهَاءِ السَّلَفِ"

[159] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I/409.

[160] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/164.

[161] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/82.

[162] H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

İmam Kerhî'nin *er-Risâle* adlı eseri günümüze ulaşmıştır. *er-Risâle*, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî başta olmak üzere mezhep imamlarının görüşlerinin dayandığı genel ilke ve kuralları tespite yönelik hacmi küçük olmakla birlikte usul tarihi açısından oldukça kıymetli bir risaledir. Fuat Sezgin'in *el-Uṣûl* adıyla kaydettiği bu eser, müstakil olarak *Teʾsîsü'n-naẓar* adlı eserin sonunda Ebû Hafs en-Nesefî'nin her bir kural için zikrettiği örneklerle birlikte ve Cübûrî'nin Kerhî'nin usul görüşlerini incelediği *el-Aḳvâlü'l-uṣûliyye li'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Kerḫî* adlı eserinin sonunda yayımlanmıştır.[163]

İmam Kerhî Bağdat'ta, Ebû Hâzim ve Berdaî'den sonra üstlenmiş olduğu öğretim görevini ölümüne yakın bir zamana kadar sürdürmüştür. Bu açıdan aslında kendisine teklif edilen resmi vazifeleri almayarak zâhidane bir yaşamı ve sadece ilim halkasının başında kalmayı tercih etmesinin, ilim halkası içerisinde önemli şahıslardan biri haline gelmesine katkı sağladığı ileri sürülebilir. Bununla birlikte her ne kadar telif etmiş olduğu eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmış olsa dahi haber teorisine olan yaklaşımını ihata etmemizi sağlayacak bir nakil günümüze ulaşmamıştır. Telif etmiş olduğu *er-Risale* adlı eserinde her ne kadar Hanefi teorisini yansıtacak esaslar aktarılsa da aktarılan bu ilkelerin çok az bir kısmının haber teorisine dairdir. *er-Risale* adlı eserinde haber teorisine dair verilen çok az meseleden birine örnek vermek gerekirse İmam Kerhî, haber-i vâhidin asıl olarak kabul edilen süt kardeşliği gibi ebedi haramlığı gerektirecek hususlarda ancak ikrar sahibini bağlayacağını ve taraflar için bir delil olarak kabul edilemeyeceğini ancak fer' olarak kabul edilen hususlarda yani talak ve muhâle'a gibi ebedi olmayan haramlığı gerektirecek olan hususlarda hakimin yeterli görmesi durumunda geçerli olacağını ifade etmiştir.[164] Bununla birlikte İmam Kerhî'nin usule ve haber teorisine dair görüşlerinin çoğuna, tıpkı Îsâ b. Ebân'ın görüşlerinde olduğu gibi, öğrencisi Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinden ulaşılabilmektedir. Ancak Îsâ b. Ebân'ın görüşlerini aktarırken benimsediği tavrın aksine Cessâs, hocası İmam Kerhî'nin görüşlerinden uzun alıntılar yaparak tüm görüşlerini aktarma gayretiyle hareket etmemektedir. Cessâs'ın eseri incelendiğinde İmam Kerhî'nin lafızlara ve lafızların hükümlerine dair (umum, husus, hakikat, mecaz, muhkem, müşabih, emir, nehiy, tahsis, kıyasın ve illetin tespit yolları vb.) görüşlerinin aktarıldığı görülmektedir. Ancak Cessâs'ın, hocası İmam Kerhî'nin görüşlerini ancak mezhep içerisindeki yaygın kabulün dışında bir görüşe sahip olduğu zaman yahut mezhep imamlarından yaptığı alıntıları aktarırken ortaya koyduğu görülmektedir. Örneğin Cessâs, emirlerin fevre delalet edip etmediği konusunda hocası İmam Kerhî'nin mezhebin genel kabulünden ayrıştığını ifade ederek İmam Kerhî'nin üzerine hac ibadeti farz olacak kadar mal sahibi olan kişinin hac vazifesini hemen yapması gerektiği görüşünü benimsediğini aktarmaktadır.[165] Netice itibariyle Cessâs, tikel örnekler vererek İmam Kerhî'nin haberlere dair görüşlerini aktarsa da

[163] Apaydın, "Kerhî".
[164] Ebû Zeyd Abdullāh Debûsi, *Teʾsîsü'n-naẓar fi'ḫtilâfi'l-eʾimme* (Kahire, 1972), 166.
[165] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/II-105.

aktardığı bilgiler üzerinden tümüyle bir haber teorisi ve taksimi ortaya koymak mümkün gözükmemektedir.

Her ne kadar İmam Kerhî'nin görüşlerini ihata edecek bir haber teorisinin inşası mümkün olmasa da Cessâs'ın yapmış olduğu alıntılardan İmam Kerhî'nin tikel bazı meselelere dair görüşlerinin ortaya konması mümkündür. Bir örnek vermek gerekirse İmam Kerhî, umum ifade eden lafzın tahsise uğradıktan sonra tahsis olmayan kısma dair hükmü de düşeceğinden haber-i vâhid ile tekrardan tahsis edilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.[166] Zira İmam Kerhî'ye göre âm bir lafzın tahsise uğraması onun hakikat anlamından mecaz anlamına dönüşmesini sağlamaktadır. Umum ifade eden bir lafız tahsis sonrasında mecaza döndüğünden dolayı, umum lafzın tahsise uğramamış olan kısmı için de hüküm mevkuf kalmaktadır dolayısıyla icaba dair bir hüküm ortada kalmamaktadır. Bu meseleyle ilişkili olarak İmam Kerhî, muttasıl istisna ile tahsisi birbirinden ayırarak istisnanın tahsisin aksine umum lafzı mecaz haline getirmeyeceğini ifade ederek istisnaya uğramış ifadenin umum lafzın hükmünü değiştirmeyeceğini ifade etmektedir.[167] İmam Kerhî'ye göre muttasıl istisna, tahsiste olduğu şekliyle umumun kapsamının daraltılması ya da bazı fertlere hasredilmesi anlamı taşımaz. Zira İmam Kerhî'ye göre muttasıl istisna tek bir anlamı ifade etmek için vazedilmiş iki farklı lafızdan biridir. Örneğin, dokuz sayısının iki farklı ifade ediliş biçimi vardır. İlk ifade etme seçeneği dokuzu tıpkı olduğu gibi doğrudan dokuz lafzıyla ifade etmektir. İkinci seçenek ise "10'dan bir eksik olan" şeklinde ifade etmektir.[168] Dolayısıyla her iki lafız da her ne kadar görünüşte farklı gözükse de aynı anlam için vazedilmiştir ve umumun kat'iliğine zeval getirmemektedir.

İmam Kerhî'nin haberlere olan yaklaşımının hususi birtakım meseleler haricinde mezhepteki diğer alimlere benzediği gözükmektedir. İmam Kerhî, birden fazla anlama gelmesi muhtemel olan lafızlarda, alimlerin icmâsının ve sünnetin (yani fukahanın konu hakkındaki görüşlerinin ve amel bilgisinin) lafzın yorumlanmasında öncelikli bir konumda olduğunu ifade etmektedir. Bir örnek vermek gerekirse İmam Kerhî, Maide suresi altıncı ayette geçen "kadınlarınıza dokunduğunuzda" ifadesindeki dokunmak tabirinin hem cinsi münasebet hem de fiziki dokunma anlamına gelmesinin muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Ancak fukahanın sünneti ifade eden (meşhur) bir rivayetiyle kastedilenin cinsi münasebet olduğunu ortaya konmaktadır.[169] Bir başka örnek vermek gerekirse İmam Kerhî, Ebû Hanife'nin âm ve hâs konusundaki görüşünün şu şekilde olduğunu ifade ederek fukahanın iki rivayetin biriyle çelişmesi durumunda bir rivayetle amel etmek üzerinde ittifak etmesi ancak ikinci rivayet üzerinde ihtilaf etmesi durumunda ittifak edilen rivayetin diğeri üzerine öncelikli (*kâdî*) olduğunu ifade ederek amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İmam Kerhî, "Yağmur suyuyla büyüyen mahsul için zekat miktarı onda birdir." rivayeti üzerinde fukahanın ittifak ettiğini

[166] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I-167.
[167] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I-246.
[168] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I-251.
[169] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I-283.

ancak "Beş veskten daha az olan mahsulde zekât yoktur." rivayetinin fukahanın ittifak etmediği bir rivayet olduğunu ifade ederek ilk rivayetin ikinci rivayete kuvvet açısından mukaddem olduğunu ileri sürmüş ve ikinci rivayetin ilk rivayet tarafından nesh edildiği şeklinde yorumlanacağını ifade etmiştir.[170] Yine aynı şekilde İmam Kerhî, ikindi ve sabah namazlarının farzından sonra iki rekat namaz kılmanın yasaklandığı rivayetini fukaha tarafından ittifakla amel edilen bir rivayet olarak kabul ederken Efendimiz'in (s.a.v) Aişe (r.a) annemiz ve Ümmü Seleme'nin yanında ikindi namazının farzından sonra iki rekat namaz kıldığına dair rivayetin amel edilmesi konusunda ihtilaf edilen rivayetlerden olduğunu ifade ederek ilk rivayetteki yasaklamanın diğer rivayetlere takdim edileceğini söylemektedir.[171] Görüldüğü üzere İmam Kerhî de tıpkı diğer Hanefi fukaha gibi ulemanın rivayetle amel edip etmemesini, rivayet üzerinde ittifak edip etmemesini rivayetlerin geçerliliğini tespit hususunda bir kriter olarak kabul etmektedir. Buna ilaveten İmam Kerhî *er-Risale* adlı eserinde, ashabın görüşlerine muhalif olan bir haber geldiğinde gelen haberin mensuh olduğunu veya başka benzeri bir habere muarız olduğunu dolayısıyla bir üçüncü delile müracaat edildiğini veya ashabın tercih sebeplerinden biri sebebiyle başka bir rivayet tercih edildiğini veya rivayetler arası bulunarak (tevfîk) tevilde bulunulacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte, herhangi bir ayetin ashabın kavli ile çelişiyor gibi görünmesi durumunda, iki görüşün arasını bularak (tevfik) tevil etmenin evla olduğunu ifade etmektedir.[172] Tüm bunlara ilave olarak dikkat çeken diğer bir husus, Cessâs'ın aktardığı kadarıyla İmam Kerhî bazı hususları "ashabımızın görüşü" olarak aktarırken bazı hususlarda görüşlerini ashabına nisbet etmeden kendi görüşü olarak aktarmaktadır. Her ne kadar Cessâs'ın aktarımında İmam Kerhî'nin bir kısım hususları kendi görüşü olarak belirtip bir kısmını "ashabımızın görüşü" olarak aktarması sonrasında Cessâs'ın zaman zaman itirazlarda bulunduğu göz önünde bulundurulursa İmam Kerhî'nin görüşlerini nisbet ederken bu kadar net bir ayrıma gidip gitmediği konusuna temkinli yaklaşılmalıdır. Sonuç olarak İmam Kerhî'nin haber teorisine dair taksimini mevcut veriler ışığında oluşturmak her ne kadar mümkün gözükmese de haberlere dair yaklaşımı konusunda diğer Hanefi usul alimlerine benzer bir tavır içerisinde olduğu söylenebilir.

İmam Kerhî'nin her ne kadar çoğu meselede diğer Hanefi usul alimlere benzer bir haber yaklaşımına sahip olsa da tıpkı haccın fevriliğine dair tikel meselelerde ayrıştığı gibi haber teorisindeki bazı konularda kendine has bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Örnek vermek gerekirse İmam Kerhî, iki haberin birbiriyle çelişmesi durumunda (harici tercih sebeplerinin bulunmadığı durumda) Îsâ b. Ebân'dan farklı düşünmektedir. Îsâ b. Ebân böyle bir durumda sanki hiçbir rivayet gelmemiş gibi kabul edilmesi gerektiğini ifade ederken İmam Kerhî, usulünde geçen ihtiyat ilkesine[173] paralel bir tavrı benimseyerek emir yahut yasak hakkında ahirette mesul olmamak

[170] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I-416.
[171] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I-417.
[172] Debûsi, *Te'sîsü'n-naẓar fi'ḫtilâfi'l-e'imme*, 169.
[173] Debûsi, *Te'sîsü'n-naẓar fi'ḫtilâfi'l-e'imme*, 166.

adına ihtiyaten dikkate alınarak amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[174] Daha açık bir ifadeyle İmam Kerhî'ye göre her ne kadar eşyada aslolan mübahlık olsa da bir konu hakkında mübahlığı ve yasaklamayı getiren iki farklı rivayet bulunup rivayetlerin tarihleri (ve tercih edecek harici bir unsur) bilinmediği durumda yasaklayan rivayetle amel edilmesi gerekir. Zira yasaklamaya dair rivayet geldikten sonra artık o konuda mübahlığın asıl olduğuna dair kanaat ortadan kalkmıştır. Erkeklerin dizlerinin avret bölgesinden sayılması gibi konularda İmam Kerhî'nin ihtiyat ilkesinden hareketle haberlerin çelişmesi yahut tarihlerinin bilinmemesi durumlarında yasaklanan rivayeti tercih eden bir tavır içerisinde bulunduğu söylenebilir. Rivayetlere olan bu yaklaşım tarzının aslında bahsi geçtiği üzere gündelik hayatta sahip olduğu takva üzere zahidane şekilde yaşama gayretinin bir yansıması olduğu ifade edilebilir. İmam Kerhî'nin Îsâ b. Ebân'dan ayrıştığı diğer bir nokta da mürsellerin hükmü hakkındadır. Îsâ b. Ebân ilim ehlinden gelen mürsellerin müsned rivayetlerden daha kuvvetli olduğunu dile getirirken İmam Kerhî, müsned rivayetlerle mürsel rivayetler arasında herhangi bir ayrımda bulunmamaktadır. İmam Kerhî'ye göre ilim ehlinin kendinden mürsel rivayet aldığı kimsenin rivayeti makbüldür.[175] Netice olarak İmam Kerhî'nin haber teorisine dair genel bakış açısı itibariyle Hanefi bakış açısını benimsediği ancak detay olarak kabul edilebilecek bazı meselelerde kendine has kanaatlere sahip olduğu söylenebilir.

### 2.1.3. Cessâs (ö. 370/981)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, kireç mesleğini yapmasından dolayı daha çok Cessâs (*kireççi*) lakabıyla anılır.[176] Döneminin en büyük Hanefî fakihlerinden olan Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin derslerine devam Cessâs'ın Hanefi usul tarihinde müstesna bir konumda olduğu ifade edilebilir. Irak merkezli Hanefi ekolün en önemli isimlerinden biri olan Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, kendi döneminde en önemli Hanefi otoritelerden biri olarak kabul edilmesinin yanı sıra eserlerinde görüşlerine genişçe yer verdiği Îsâ b. Ebân ve hocası İmam Kerhî'nin görüşlerini aktararak aslında dolaylı olarak Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve onların öğrencilerinin yazılı olmayan fıkıh usulü anlayışlarının sonraki dönemlere aktarılmasını sağlamıştır. Cessâs, Ebû Hanife'den 4/10. yüzyılın ortalarına kadar yaklaşık iki yüz yıl boyunca sürmekte olan Hanefi usûl geleneğinin ürettiği teorik birikimi ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı fıkıh usulü eserini telif etmiştir. Cessâs'ın telif etmiş olduğu bu eser, Hanefi mezhebinin usule dair görüşlerini detaylı bir şekilde ihtiva edip aktaran elimizdeki yazılı ilk usûl eseri olarak kabul edilmektedir.

Îsâ b. Ebân ile Cessâs arasında geçen yaklaşık 150 yıllık sürece nasıl bir anlam verileceği, üzerine tartışmaların süregeldiği bir problemdir. Bir bakış açısına göre İmam Şâfiî'nin usul eseri olan *er-Risale*'den Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* eserine kadarki olan dönem fıkıh usulü hakkında kayda değer bir tartışma ya da yazının bulunmadığı bir dönem olduğu ifade edilerek "The Gap Period" yani

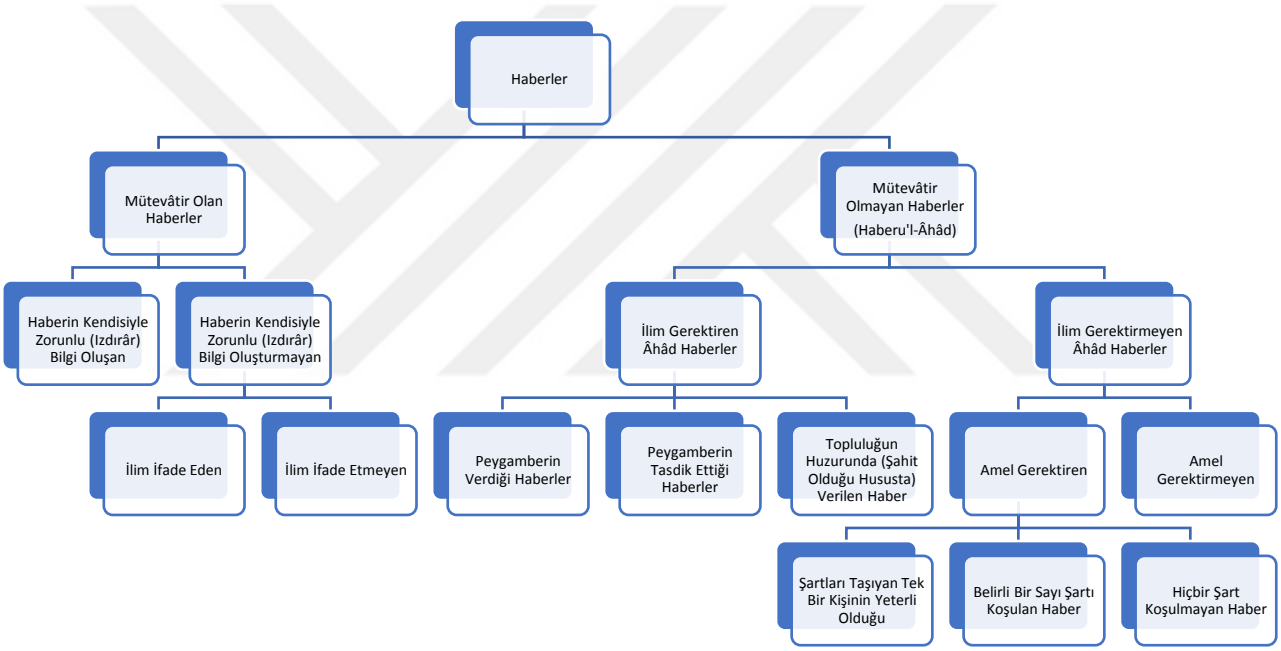
[174] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/II-302.
[175] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III-146.
[176] Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

bir boşluk dönemi olarak isimlendirilmektedir. Ahmet Temel'in yapmış olduğu ve "The Missing Link" yani kayıp halka olarak isimlendirdiği çalışmasıyla öncülük ettiği diğer bakış açısı ise fıkıh usulünü sadece sonraki literatürdeki olgun usul eser örnekleri üzerinden tanımlamanın, Şâfiî'nin *er-Risale*'sini ve hatta Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünü dahi belirli tartışmaları veya belirli bir organizasyonu içermedikleri ya da fıkıh usulü ifadesini disiplinin başlığı olarak kullanmadıkları için bu türün dışında bırakmaya yol açabileceğini söylemektedir. Temel yapmış olduğu çalışmada fıkıh usulü ilminin, normatif sonuçlar çıkarmak ve mevcut sonuçların normatifliğini kontrol etmek amacıyla bir dizi kaynak ve yorum tekniğini inceleyen bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla fıkıh usulünün oluşumu ve erken dönem gelişiminin daha doğru bir şekilde incelenebilmesi için fıkıh usulünün tanımlanmasında ve tartışmalarıyla gelişmesine katkıda bulunanların tespitinde konu temelli bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim bazı yazarların yazılarını fıkıh usulü kavramıyla özdeşleştirmemiş olmaları, bu tür yazıları fıkıh usülü türünün dışında bırakmaması gerektiğini ifade etmektedir. Tıpkı Şeybânî'nin *es-Siyerü's-sağir* eserin isminde hiçbir şekilde fıkıh ilmine atıfta bulunmamasına rağmen telif etmiş olduğu eserin bir fıkıh eseri olarak kabul edilmesi gibi, fıkıh usulünün münferit konularını ele alan bazı yazıların da fıkıh usulü türünün dışında tutulmaması gerektiğini söylemektedir. Netice olarak Temel, müstakil fıkıh usulü çalışmaları yapılmamasına rağmen bu dönemin, bağımsız katkıların yapıldığı bir dönem olarak oldukça önemli olduğunu ve fıkıh usulü tarihinde sonraki yüzyılların entelektüel üretimini beslediğini söylemektedir. Temel, yapılan bağımsız çalışmaların sözlü tartışmalarla başlamış olup reddiyeler, en-Nâsih ve'l-mensûh (nesh eden ve nesh edilen), İthbâtü'l-kıyas (kıyasın otoritesi) veya Reddü'l-kıyas (kıyasın inkârı) gibi belirli teorik konulara dair müstakil risalelerle yahut fıkıh, tefsir veya kelam kitaplarının girişleri başta olmak üzere belirli bölümlerinde devam etmiş olduğunu ifade etmektedir. Temel'e göre, Îsâ b. Ebân ve İmam Şâfiî'nin telif etmiş olduğu eserlerin de her ne kadar klasik usul eserlerine nazaran eksik hatta usul eserlerinin sadece bir kısmını ihtiva ettiği söylenebilse de yazmış oldukları eserleri bahsi geçtiği üzere usul eserleri içerisinde kabul etmek daha uygun gözükmektedir. Bununla birlikte, İmam Şâfiî'nin eserleri günümüze gelmiş ancak Îsâ b. Ebân'ın eserlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla Îsâ b. Ebân üzerinden Hanefilerin haberlere bakış açısını aktaran ilk müellif olması hasebiyle Cessâs'ın eserleri usul tarihinde oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır.

Cessâs haber teorisine dair teorik tartışmalara *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserine mukaddime olarak yazmış olduğu *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde yer verilmektedir. Bu nedenle Cessâs'ın haber teorisine dair yaklaşımları büyük oranda *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı usul eserinden istifade edilerek ortaya konacaktır. Zira Cessâs, usul eserinde haberler (*ahbâr*) adını verdiği bölümde haber teorisine dair görüşlerini ortaya koymuş ve görüşlerini büyük ölçüde Îsâ b. Ebân'ın *er-Redd 'alâ-Bişr el-Merîsî ve's-*

*Şafil fil-Ahbâr* adlı çalışmasına dayandırmış, bununla birlikte onun başka eserlerine de atıflarda bulunmuştur.[177]

Cessâs *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı usul eserinde haber konusuna öncelikle diğer grupların bu konudaki kanaatlerini kısaca aktararak başlamaktadır. Kimi gruplar haberlerin tamamının hiçbir şekilde ilim ifade etmediğini söylerken kimi gruplar ancak hiçbir ihtilafın olmadığı haberlerin ilim ifade ettiğini söylemektedir. Kimi grubun ise haberin sıhhat şartını haber verene bağlayarak haber verenin ancak masum olması durumunda haberin sıhhatinin bilinebileceğini ifade etmektedir. Bir başka grup olarak ise haberin ilim ifade etmesini haber veren kişilerin sayısına bağlayanları zikreden Cessâs, kiminin dört kişiyi, kiminin on iki kişiyi, kiminin yirmi kişiyi, kimininse yetmiş kişiyi şart koştuğunu söylemektedir. Son olarak Nazzâm'ın haber-i vâhidlerin ilim ifade edeceği görüşünü aktaran Cessâs, kendi görüşlerini aktarmaya başlamaktadır.[178]




Cessâs haberleri Îsâ b. Ebân'dan farklı şekilde "mütevâtir olan" ve "mütevâtir olmayan" olarak ikiye ayırmaktadır. Cessâs mütevâtir haberleri, haberi veren kişilerin sayılarının fazlalığı dolayısıyla âdeten aslı olmayan haber uydurmak üzerinde ittifak edip birleşmeleri (*tevâtu'*) düşünülemeyen bir topluluğun aktardığı haberler olarak tanımlamaktadır.[179] Mütevâtir olmayan haberi ise bir yahut yalan üzerine anlaşıp (*ittifâk*) birleşmeleri (*tevâtu'*) mümkün (*câiz*) olan bir topluluğun aktardığı haber olarak tanımlamaktadır. Cessâs, mütevâtir haberleri de iki kısma ayırmaktadır. Mütevâtirin ilk kısmını, haberin kendisiyle zorunlu (*ızdırâr*)[180] bilgi ifade ettiği haber olarak

[177] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 63.
[178] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/3/31-32.
[179] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/37.
[180] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/37. "ضَرْبٌ يُعْلَمُ بِخَبَرِهِ بِاضْطِرَارٍ"

tanımlamaktadır. Nitekim bu haberlerin kendine bitişen ve doğruluğunu destekleyecek delillerin varlığı sebebiyle hiçbir araştırma ve istidlâle ihtiyaç duymadan (*min gayri nazarin ve lâ istidlâlin*) zorunlu ilim (*ızdırâr*) ifade ettiğini söylemektedir.

Cessâs mütevâtirin ikinci kısmının, ilim ifade etmediğini söyleyerek bu kısmı da "ilim gerektiren" ve "ilim gerektirmeyen" olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.[181] Bedir, mütevâtir haberlerin ikinci kısmının Îsâ b. Ebân'ın dini haberler tasnifini kapsadığını söyleyerek ilk iki kategorisinin (Yedıllu Târikuhû ve Yuhşâ aleyhi'l-ism) örneklerinin sıralandığını ifade etmektedir.[182] Üçüncü "İctihâdü'r-re'y" kategorisine dair hiçbir örneğin zikredilmemesi bu kategorinin Cessâs'ın taksiminde mütevâtir olmayan haberlerin altında değerlendirilmesi ihtimalini göstermektedir.

Cessâs'ın yapmış olduğu taksim olduğu gibi ele alındığında (mütevâtirin ikinci kısmının ilim ifade etmediğinin zikredilmesine rağmen altında "ilim gerektiren" kategorisinin yer almasından dolayı) ilk bakışta kendi içerisinde çelişkili gibi durmaktadır. Bu durumda metinde bir eksiklik yahut hata[183] bulunma ihtimalinin söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim Bedir'in eserinde, Cessâs'ın haber teorisi aktarılmasına rağmen mütevâtirin ikinci kısmının altındaki iki başlık hakkında bir açıklama bulunmamaktadır.[184] Dolayısıyla bu iki kısmın mütevatirin ikinci kısmının altında bulunmamasının ihtimal dahilinde olduğu söylenebilir. Mevcut halinin doğru olduğu düşünüldüğünde ise mütevâtirin ikinci kısmında geçen "ilim gerektirmeyen" ifadesiyle, araştırma ve istidlâl olmaksızın haberin kendisine nisbetle yapılan bir tanım olma ihtimalinin söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim mütevâtirin ilk kısmının tanımında, araştırma ve istidlâl olmaksızın (*min gayri nazarin ve lâ istidlâlin*) kaydı konulmasının da buna işaret etme ihtimali söz konusudur. Dolayısıyla mütevâtirin ikinci kategorisinin her ne kadar araştırma ve istidlâl olmaksızın (*min gayri nazarin ve lâ istidlâlin*) kesin bilgi ifade ettiği söylenemese de "yu'lemü sıhhatuhû bi'l-İstidlal"[185] yani "istidlâlî/iktisâbî (belirli bir düşünme ve tefekkür süreci gerektiren bir yolla) olarak kesin bilgi ürettiği"[186] ifade edilebilir. Nitekim Cessâs, "her ne kadar âhâd yollardan gelse de insanların telakki bi'l-kabul edip kullandıkları haber bize göre tevâtür yerine geçerek hem ilim hem de amel ifade eder"[187] ve "insanlar tarafından telakki

---

[181] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/37. "وَمَا لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ مِنْهُ عَلَى ضَرْبَيْنِ أَحَدُهُمَا: يُوجِبُ الْعِلْمَ وَالْآخَرُ: وَضَرْبٌ مِنْهُ لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ لَا يُوجِبُهُ"

[182] Mehmet Boynukalın, "Neş'etu Usûli'l-Fıkhi'l-Hanefî ve Tatavvuruhû: Ârâu Îsâ b. Ebân el-Usûliyye ve Medâ Te'sîrihâ ale'l-Fikri'l-Usûliyyi'l-Hanefî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)<br /> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 37. "Boynukalın, mütevâtirin ikinci kısmının tam olarak meşhur kategorisine tekabül ettiğini söylemektedir"

[183] Dâru'l-İrşad ve Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye Baskılarında da ifadelerin birebir aynı şekilde olduğu tespit edilmiş olup eserin eski yazma nüshalarına erişilememiştir.

[184] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 116.

[185] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/48. "فَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي مِنْ قِسْمَيْ التَّوَاتُرِ وَهُوَ: مَا يُعْلَمُ صِحَّتُهُ بِالِاسْتِدْلَالِ"

[186] Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 115.

[187] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/I/418. " أَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ وَاسْتَعْمَلُوهُ يَجْرِي مَجْرَى التَّوَاتُرِ عِنْدَنَا وَيُوجِبُ الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ، وَإِنْ كَانَ وُرُودُهُ مِنْ طَرِيقِ الْآحَادِ"

bi'l-kabul edilen haber-i vâhid tevâtür konumundadır"[188] demektedir. Dolayısıyla Cessâs'ın mütevâtir kavramının ikinci kısmının asılları itibariyle haber-i vâhid olup ilim ifade etmediği ancak insanların telakki bi'l-kabul ederek kullanmasıyla tevâtür konumuna yükselen haberlerden oluştuğunu söylemek muhtemel gözükmektedir. Ancak açıklama bu haliyle dahi eksik kalmaktadır. Nitekim Cessâs'ın mütevâtirin ikinci kısmını "ilim gerektiren" ve "ilim gerektirmeyen" olarak ikiye ayırmasının da açıklanması gerekmektedir. Cesssas telakki bi'l-kabulü açıklarken "insanların bir haberi telakki bi'l-kabul etmesinin anlamı o habere kimsenin muhalefet etmemesi anlamına gelmemektedir. Telakki bi'l-kabul, selefin büyüklerinin -diğer sahabilerden haberi veren kişiye itiraz eden kimse (*nekîr*) olmadan- bilip kullandığı haberdir. Kabul oluştuktan sonra birinin çıkıp muhalif olması durumunda o kişinin görüşü şâz kabul edilerek dikkate alınmaz."[189] demektedir. Bu iki kategori arasındaki fark ise Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'a dair "bu tür haberler selefin o haber üzerinde icmâ etmesinin yardımıyla ilim (ızdırâr) ifade etmektedir. Mestler üzerine mesh ve sarf akdine dair haberler ise bunun altında konumlanmaktadır."[190] ifadesinden anlaşılacağı üzere iki kategoriden ilki ızdırâr ifade ederken ikincisinin bu kategorinin altında bir bilgi ifade etmesidir. Dolayısıyla Cessâs'ın mütevâtir haberin ikinci kısmı altındaki "ilim ifade eden" ilk başlığın "Yedıllu Târikuhû", "ilim ifade etmeyen" ikinci başlığın ise "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorisine tekabül etme ihtimalinin söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim Cessâs, "mestler üzerine mesh etme haberinin sübutu ve sıhhati noktasında kimsenin bu haberin zorunlu (*ızdırâr*) ilim ifade etiğini söylemesinin mümkün olmadığını"[191] ifade etmektedir. Bu iki kategori zarûrî ilim ifade etmesi açısından birbirinden ayrışsa da Cessâs "Nitekim bize göre mütekaddim asırdaki kişiler arasında ihtilaf sonrasında gerçekleşen icmâyla hiçbir hilaf olmayan icmâ arasında haberin hüccetlerinin sübutu ve götürdükleri yer açısından bir fark bulunmamaktadır"[192] diyerek nassa ziyade ve umumun tahsisi gibi hususlarda bu iki kategori arasında bir farkın bulunmadığını ifade etmektedir. Cessâs'ın yapmış olduğu taksime son bir itiraz noktası olarak mütevâtir haberin ikinci kısmının altındaki "ilim ifade etmeyen" başlığı, Cessâs'a göre ne kendisiyle ne de istidlâlle zarûrî ilim ifade etmemesi zikredilebilir. Ancak bu konuda dikkatten kaçmaması gereken husus, Cessâs'ın mütevâtir haberler kavramının sonraki dönemlerde kullanıldığı şeklinden daha kapsamlı olduğudur. Nitekim Cessâs, "(mütevâtirin ikinci kısmına dahil olan) haberlerin de hataya düşerek ve unutarak (yanlış) üzerine birleşmeleri mümteni' olan bir topluluk tarafından nakledildiğini"[193] ifade etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar "ilim ifade etmeyenler"

---

[188] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/I/183. "أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ إِذَا تَلَقَّاهُ النَّاسُ بِالْقَبُولِ صَارَ بِمَنْزِلَةِ التَّوَاتُرِ"

[189] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/I/184. " وَلَيْسَ مَعْنَى تَلَقِّي النَّاسِ إِيَّاهُ بِالْقَبُولِ أَنْ لَا يُوجَدَ (لَهُ) مُخَالِفٌ، وَإِنَّمَا صِفَتُهُ أَنْ يَعْرِفَهُ عُظْمُ السَّلَفِ وَيَسْتَعْمِلُونَهُ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ مِنْ الْبَاقِينَ عَلَى قَائِلِهِ، ثُمَّ إنْ خَالَفَ بَعْدَهُمْ فِيهِ مُخَالِفٌ كَانَ شَاذًّا لَا يُلْتَفَتُ إلَيْهِ"

[190] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/49.

[191] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/48. "لِأَنَّ هَذِهِ صِفَةُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ، إذْ لَا يُمْكِنُ أَحَدٌ أَنْ يَدَّعِيَ فِي ثُبُوتِهِ وَصِحَّتِهِ عِلْمَ اضْطِرَارٍ"

[192] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/I/184. " لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ عِنْدَنَا بَيْنَ إجْمَاعٍ يَقَعُ بَعْدَ خِلَافٍ كَانَ مِنْ أَهْلِ عَصْرٍ مُتَقَدِّمٍ وَبَيْنَ إجْمَاعٍ يَحْصُلُ عَنْ غَيْرِ خِلَافٍ فِي ثُبُوتِ حُجَّتِهِمَا وَلُزُومِ الْمَصِيرِ إلَيْهِمَا"

[193] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/48. " وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ مِنْ الْأَخْبَارِ الَّتِي نَقَلَهَا عَنْ النَّبِيِّ عليه السلام جَمَاعَةٌ يَمْتَنِعُ فِي مِثْلِهِمْ وُقُوعُ التَّوَاطُؤِ عَلَيْهِ، أَوْ وُقُوعُ السَّهْوِ وَالْغَلَطِ فِيهِ"

başlığındaki haberler, zarûrî bilgi ifade etmese de Cessâs'ın mütevâtir haber tanımının kapsamının dışına çıktığı söylenemez.

Cessâs, "Haberu'l-Cemâ'a" kapsamına giren "Yedıllu Târikuhû" ve "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorilerindeki örnekleri "Haberin Kendisiyle Zorunlu (Izdırâr) Bilgi Oluşturmayan" adıyla mütevâtirin ikinci kısmı olarak konumlandırmasının arkasındaki gerekçeyi İmam Ebû Yûsuf'un bir kavline dayandırmaktadır. Nitekim Cessâs, hocası İmam Kerhî'den rivayetle Ebû Yûsuf'un "Kur'an-ı Kerim'in sünnetle nesh edilmesi ancak ve ancak mütevâtir haberle câiz olur." [194] sözünü aktarmaktadır. Ebû Yûsuf'tan yaptığı nakle binaen Cessâs, Kur'an-ı Kerim'i neshedecek tüm haberlerin mütevatir altında konumlandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Cessâs'ın, Îsâ b. Ebân'ın kabul etmediği (Îsâ b. Ebân'a göre mütevâtir haber tek bir kısımdır[195]) mütevâtir haberin ikinci kısmını yapmış olduğu nakille temellendirdiği söylenebilir.

Cessâs'ın mütevâtir olmayan haberi de "ilim ifade eden" ve "ilim ifade etmeyen" olarak ikiye ayırdığı görülmektedir. Cessâs, ilim ifade eden kısmına Efendimiz'in (s.a.v) nübüvvetinin doğru olduğuna, Allah'ın kendisine vahyettiğine dair haberini örnek vermektedir. Nitekim gelen bu haber, sâdık şâhitlerle ve beşerin kudretinin üstündeki mucize alametleriyle şahit olunmuştur. Dolayısıyla gösterdiği mucizeler doğru söylediğine delalet ederek bizim için ilim ifade etmektedir.[196] Ancak bunun zarûrî bilgi ifade etmediğini söyleyen Cessâs, bunun nazar ve istidlâl sonucunda oluşan iktisabi bir ilim olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bakıp istidlâli dinlemeyen kişinin haberi doğruluğunu bilme imkânı yoktur. Nitekim eğer bu zarûrî ilim ifade etseydi dinleyenlerin tamamının habere dair tutumu aynı olurdu. Ancak ne Efendimiz (s.a.v) zamanında yaşayan kafirler duymalarına, peygamberlik alamet ve mucizelerini müşahede etmelerine rağmen ne de sonrasında bu hususlarda tevâtürün kendisine ulaşmasına rağmen onun (peygamberliğinin gerçek olduğunu) bilmediler.[197] Bu kategorinin ikinci kısmı olarak, Efendimiz'in (s.a.v) kendisine iletilen bir haberi tasdik etmesi zikredilmektedir. Nitekim Efendimiz'in (s.a.v) "tasdiki ihbârı gibi" olup o haberin ilim ifade etmesi anlamına gelmektedir.[198] Buna örnek olarak S'ad b. Ebî Vakkas'ın Efendimiz (s.a.v) hutbe verirken konuşan bir adama Cuma namazı sonrasında "Namazın makbul değildir" sözü zikredilmektedir. Nitekim sonrasında hutbe sırasında konuşan adam Efendimiz'e (s.a.v) gidip şikayet etmiş, Efendimiz (s.a.v) de durumu S'ad b. Ebî Vakkas'tan dinlemiş ve söylediği sözü onaylamıştır.[199] Cessâs ilim gerektiren kategorisinin üçüncü kısmını, bir kimsenin çok sayıda kişinin şahit olduğu bir olaya dair, olaya şahit olmuş kişiler önünde haber verip kimsenin inkâr etmediği haber olarak tanımlamaktadır.

---

[194] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/48. " فَإِنَّ أَبَا الْحَسَنِ رحمه الله، كَانَ يَحْكِي عَنْ أَبِي يُوسُفَ: أَنَّ نَسْخَ الْقُرْآنِ بِالسُّنَّةِ إِنَّمَا يَجُوزُ بِالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ"

[195] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/49.;Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 116-117.

[196] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/64.

[197] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/64.

[198] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/64.

[199] Râzî Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 4/III/66.

Nitekim topluluktan kimsenin rivayeti inkâr etmemesi, haber verilen hususun doğruluğuna delalet etmektedir. Ancak verdiği örnekler incelendiğinde Cessâs'ın bu kategoriyi genellikle bir vakıanın gerçekleştiğini değil, gerçekleşmediğini ispatlamak için kullandığı görülmektedir. Nitekim Cessâs, Efendimiz'in (s.a.v) kendisinden sonra imamet için özellikle bir kimseyi görevlendirdiği (*nasb*) bilgisinin bu tür bilgi olduğunu, dolayısıyla gizlenmesi hususunda ittifak edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Cessâs'ın "ilim gerektirmeyen âhâd haberler" kategorisine dair yaptığı taksim de mütevâtirin ikinci kısmına dair yaptığı taksim gibi problemli gözükmektedir. Nitekim "ilim gerektirmeyen âhâd haberler" kısmının altında "ilim gerektiren" ve "ilim gerektirmeyen" kısımları da kendi içinde çelişik gözükmektedir. Ancak diğer taksimin aksine Cessâs'ın burada yaptığı taksimin hatalı şekilde aktarıldığı, geçmekte olan ifadenin "ilim" değil "amel" olduğu metnin ilerleyen kısımlarında[200] görülmektedir. Nitekim Cessâs, amel gerektiren haberlerin birinci kısmına şartları sağlayan tek kişinin yeterli olduğu şahitlikleri, ikinci kısmına özel sayı şartının bulunduğu hususi bazı durumları, üçüncü kısmına ise muamelat alanındaki şart koşulmayan şahitlikleri örnek vermektedir.

### 2.1.4. Saymerî (ö. 436/1045)

Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, Hanefî fıkıh eğitimini Cessâs'ın talebesi olan Ebû Bekir el-Hârezmî tarafından burada almıştır.[201] Ebu'l-Hüseyin el-Kudûrî (ö. 428/1037), Ebu Zeyd ed-Debüsi (ö. 430/1038) ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (v. 436/1044) çağdaşı olan Saymerî, bir müddet hocası Hârezmî ve hocasının hocası olan Cessâs'ın zamanında ders verdiği Derbi Abde mescidinde ders vermiş ve tedris faaliyetinde bulunmuştur. Daha sonraları ise Bağdat'ın batı yakasındaki Derbû'z-zerrâdin'de bir camide bulunarak fıkıh dersleri verdiği bilinmektedir.[202] Hanefi usulünün Cessâs sonrasındaki serencamına bakıldığında Ebû Abdillah Hüseyn b. Ali es-Saymerî'nin mezhebin usul anlayışını aktaran ilk müelliflerden olduğu söylenebilir.

Saymerî'nin içinde bulunmuş olduğu dönem, Hanefi mezhebinin ağırlık merkezinin artık Irak bölgesinden Mâverâünnehir bölgesine kaymaya başladığı bir dönem olarak kabul edilebilir. Nitekim dönemin Mâverâünnehir fakihleri olan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi alimlerin sonraki dönemlerde gelen Hanefiler üzerinde büyük etkisi olduğu söylenebilir. Başoğlu, ilim dünyasındaki bu ağırlık

---

[200] Râzî Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 4/III/69. " أَحَدُهُمَا: يُوجِبُ الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ. وَالْآخَرُ: يُوجِبُ الْعَمَلَ دُونَ الْعِلْمِ. وَقَدْ بَيَّنَّا مَا يُوجِبُ الْعِلْمَ مِنْهَا. "فَأَمَّا الَّذِي يُوجِبُ الْعَمَلَ دُونَ الْعِلْمِ فَعَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ"

[201] Merter Rahmi Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Alî es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* XIII/9 (2018), 243.

[202] Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 273.

merkezinin değişiminin Hanefilere has olmadığını ifade etmekle birlikte bu merkez değişiminin ardındaki sebeplerin araştırılması gerektiğini kaydetmektedir.[203]

Haber teorisi ve genel olarak usule dair görüşlerinin yer aldığı *Mesâ'ilü'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinin ise erken dönem Irak merkezli Hanefi ekolünün fıkıh usulü ve mezhep yaklaşımına ışık tutması açısından oldukça kıymetli olduğu söylenebilir. Bu eser, adından da anlaşılacağı üzere usul konularını meseleler halinde ele alarak hilaf üslûbunda işlemektedir. Saymerî, her meselede öncelikle farklı olan görüşleri verip daha sonrasında ise görüşlerin dayandıkları delilleri serdetmektedir. Eserin öne çıkan özelliklerinden biri Irak Hanefilerinin görüşlerini vermesi hasebiyle Mâverâünnehir Hanefilerinin onlardan ayrıldıkları noktaları belirleme imkânı vermesidir.[204] Bununla birlikte, başlık olarak belirlemiş olduğu "meseleler"de muhtelif görüşler ekseriyetle şahıslara izâfe edilmekten ziyade bir mezhebe yahut "fukaha, mütekellimûn" gibi mesleği gösteren isimlere izafe edilmektedir.[205] Buna mukabil, Saymerî'nin kendilerine sıkça atıfta bulunduğu usûlcüler de bulunmaktadır. Atıfta bulunduğu şahısların başında kendi meşâyih silsilesi içinde yer alan ve her ikisi de kendi dönemlerinde Irak Hanefilerinin reisi konumunda bulunan Ebu'l-Hasen el-Kerhî ve talebesi Ebu Bekir er-Râzî el-Cessâs gelmektedir. Nitekim bu iki usulcüden en az birinin zikredildiği meselelerin toplamı eserdeki meselelerin üçte biri kadarını oluşturmaktadır.[206] Bununla birlikte Saymerî'nin tavrı ekseriyetle bu iki usûlcünün görüşlerini takip etmek şeklindedir. İkisi ihtilaf ettiği durumlarda ise ikisinden birinin görüşünü benimseyen Saymerî'nin Başoğlu'nun tespit ettiği kadarıyla sadece bir meselede her ikisinin ittifak ettiği bir görüşü reddederek diğer Hanefi âlimlerinin benimsediği görüşü savunduğu görülmektedir.[207]

*Mesâ'ilü'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh* aslı eserinde Saymerî, "mes'eletun fi" ibaresiyle başlayan başlıklar halinde 133 muhtelif mesele ortaya koymaktadır. Bu meselelerin 18'i emir-nehiy, 22'si umûm-husûs, 3'ü beyân, 5'i ef'al-i nebî, 8'i nâsih-mensûh, 24'ü hadis rivayet teknikleri, 23'ü icmâ, 20'si kıyas ve 10'u ictihadla ilgilidir.[208] Saymerî'nin eseri incelendiğinde gerek konu tertibi gerekse kullanmış olduğu ıstılahlar ve delillendirme ve görüşleri bakımından Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseriyle oldukça benzeştiği görülmektedir. Buna mukabil, konu tertibi bakımından birtakım takdim ve tehirlerin bulunduğu söylenebilir. Aralarındaki en önemli farklardan biri, *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserin âmm bahsiyle başlarken buna mukabil Saymerî'nin *Mesail*'inin emir bahsiyle başlayarak âmm bahsinin ikinci sıraya tehir edilmesidir. Bunun yanında Saymerî'nin eserinin bir diğer özelliği, hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda mütekaddim dönemde ele alınan konular arasında tartışma konusu olan

[203] Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 274.; Detaylı bilgi için bk. Murteza Bedir, "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* I (2011), 621-632.

[204] Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 274.

[205] Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 274.

[206] Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 274.

[207] Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 275.

[208] Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 274.

usûl meseleleri ve usûlcüler hakkında bir fikir vermesidir. Saymerî'nin eseri konuları hilaf üslubu içinde işleyen mevcut en eski eser olarak kabul edilmektedir.[209] Bu farklara ilave olarak Saymerî'nin, eserindeki hilaf üslûbu nedeniyle Cessâs'ın Fusûl'ündeki sistematik anlatımı takip etmediği ve dolayısıyla Cessâs'ın eserinde mevcut olan bazı konuları almadığı, ele aldığı diğer birtakım konuları ise genellikle daha muhtasar bir biçimde aktardığı görülmektedir.[210] Bu sebeple Saymerî'nin eseri üzerinden haber taksimini tümüyle ihata etmek mümkün olmamakla birlikte "meseleler" içerisindeki haberler bölümünde Hanefilerin haberlere yaklaşımına dair pek çok değerlendirmede bulunduğu söylenebilir.

Saymerî'nin haberlere dair "meseleler"i incelendiğinde delillendirmede kullandığı akli açıklamalar oldukça dikkat çekmektedir. Zira Saymerî'nin *Mesâ'ilü'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde her iki tarafın da görüşünü beyan ettikten sonra nakli delillendirme yapmadan önce meselenin akli delillendirmesini yaparak özgün yorumlarda bulunmakta olduğu ifade edilebilir. Nitekim haberler kısmında Saymerî, fukaha ve mütekelliminin haber-i vâhidin kesin bilgiyi gerektirmeyeceği konusunda ittifak ettiğini ancak İbrahim Nazzâm'ın haber-i vâhidin (haber-i vâhidi getiren kişi açısından) zorunlu bilgiyi ifade edeceğini ileri sürdüğünü söylemektedir. İlgili görüşleri aktardıktan sonra Nazzâm'ın görüşünün batıl olma sebebini açıklarken nakilden önce akli açıklama yapmaktadır. Nitekim eğer Nazzâm'ın söylediği şekilde haber-i vâhidler ilm-i zarûret ifade etseydi hakimlerin dava esnasında davalı ve davacıdan birinin sözüyle hâkimde ilmi zaruretin oluşacağı dolayısıyla hâkimin onu doğrudan tasdik etmesi gerekeceğini ifade etmektedir. Ancak hâkimin iki taraftan birini duyması halinde hâkimde o an itibariyle kesin bir bilgi oluşmamakta, dolayısıyla haber-i vâhidin tek başına kesin bilgi ifade etmesinin batıl olduğu ifade edilmektedir. Akli temellendirmeyi yaptıktan sonra sözüne gelmesi muhtemel birtakım itirazları (dava konusunun delili olamayacağı, mütevâtirin de kesinlik ifade etmeyeceği vb.) ortaya koyan Saymerî, her bir muhtemel itiraza karşı birer cevap vermektedir. Aynı zamanda Saymerî'nin, o dönemde kimilerinin savunduğu iki yahut dört kişinin rivayet ettiği meselenin kesin bilgi oluşturacağı görüşlerini ortaya koyarak itiraz sadedinde cevaplar verdiği görülmektedir.[211]

Saymerî, "ashabımızın görüşü" diyerek irsal yapan, adaleti konusunda hiçbir şüphenin bulunmadığı kimselerin yapmış olduğu mürsel haberlerin makbul olduğunu ifade etmektedir. İmam Malik'in de aynı tavırda olduğunu ifade eden Saymerî, İmam Şâfiî'nin ise sadece Said b. Müseyyeb ve sahabe mürsellerini kabul ettiğini söylemektedir. Mürsellerin kabulüyle ilgili delil olarak sahabilerin mürsel haberleri kabul ederek onlarla amel ettiklerini dile getiren Saymerî, çeşitli örnekler vererek bu konudaki kanaati pekiştirmektedir. Bununla birlikte Saymerî, ahlakına güvenilen ve kendisinden ilim alınan kimselerin (meselenin ağırlığının farkında olarak) ancak ameli gerektiren hususlarda bu şekilde

[209] Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 274.
[210] Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 275.
[211] es-Saymerî, *Mesailü'l-Hilaf fi Usuli'l-Fıkh,* 144-147.

rivayet edeceğini ifade etmektedir. Nitekim bir kimsenin doğrudan Efendimiz'den (s.a.v) alıntı yaparak konuşması onun meseleye dair kanaatinin oldukça sağlam olmasıyla mümkün olmaktadır. Aksi takdirde hata etme ihtimali olduğunda doğrudan Efendimiz'den (s.a.v) rivayette bulunması ma'siyet anlamına gelecektir. Bu ise ilmine itimat edilen İbrahim Nehaî ve Hasan-ı Basrî gibi imamlar hakkında düşünülemeyecek bir hususdur. Dolayısıyla bu açıdan aslında kendisinden ilim alınan kişilerin bu şekilde yapmış oldukları mürsel rivayetlerin müsned rivayetlerden daha kuvvetli olduğu dahi söylenebilir.[212]

Eserde geçen haberle ilgili meselelerden birinin de umum-u belvayla ilgili olduğu görülmektedir. Zira Saymerî, besmelenin açıktan okunması hakkında bu meselenin tüm mükelleflerin bilmesi gereken yani umuma tealluk eden bir mesele olduğunu dolayısıyla hakkında haber-i vâhide ihtiyaç duyulmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu konu ulemanın bilmesi gereken bir mesele olmasına rağmen hakkında (meşhur) bir haberin gelmemiş olması aslında ya haber-i vâhidin mensuh olduğuna yahut asıl itibariyle problemli bir rivayet olduğuna delalet ettiğinden bağlayıcı bir rivayet olarak kabul edilmemektedir.[213] Saymerî aynı meseleyi akli bir biçimde şu şekilde açıklamaktadır ki cuma günü imam hutbedeyken büyük bir fitnenin olduğuna dair haber-i vâhidler ancak cemaatin aktarması halinde kabul edilmektedir. Herkes tarafından bilinmesi icap eden büyük bir olaya dair tek başına haber-i vâhidin gelmesi durumunda ise haber-i vâhid muteber kabul edilmemektedir. Saymerî meselenin akli delillendirmesini yaptıktan sonra Efendimiz'in (s.a.v) dört rekatlı bir namazı kıldırırken son iki rekâtı kıldırmayı unutması hadisesini örnek vermektedir. Zü'l-Yedeyn lakaplı sahabe "Ey Allah'ın Rasulü, namaz mı kısaldı yoksa unuttun mu" diye sorması üzerine Efendimiz (s.a.v) cemaate sorarak iki rekât eksik kıldıkları bilgisini teyit etmiştir. Buradan hareketle Saymerî, umumu belvaya medar olan meselelerde haber-i vâhidlerin kabul edilmeyeceğini, sadece tevâtüre varan (meşhur) haberlerin makbul olduğunu ifade etmektedir. Muhtemel bir itiraz noktası olarak vitir namazı, iftitah tekbiri gibi hususlarda haber-i vâhidlere binaen Hanefi mezhebinde de hüküm inşa edildiği savına karşı Saymerî, bunların mütevâtir haberler olduğunu zira ulemanın Efendimiz'in (s.a.v) vitir namazı kıldığına, iftitah tekbiri getirdiğine dair ihtilaf etmediklerini (ihtilafın ancak bu amellerin vacip mi yoksa sünnet mi olduğuna dair olduğunu) ileri sürmektedir.[214] Yine aynı şekilde umum-u belvâ konusunda kadına dokunmanın ve ateşin değdiğini yemenin abdesti bozmasını örnek vererek bu gibi meseleler umumu ilgilendirdiği için haber-i vâhidlerin bu konularda makbul olmadığını ifade etmektedir. Kahkaha ve burun kanamasının namazı bozması hakkında ise namaz kılanların çoğunun bu durumlarla sürekli karşılaşmadığını, dolayısıyla bunların umum-u belvâyı gerektiren hususlar olmadığını ileri sürmektedir.[215]

---

[212] es-Saymerî, *Mesailü'l-Hilaf fi Usuli'l-Fıkh*, 155.

[213] es-Saymerî, *Mesailü'l-Hilaf fi Usuli'l-Fıkh*, 159.

[214] es-Saymerî, *Mesailü'l-Hilaf fi Usuli'l-Fıkh*, 157-158.

[215] es-Saymerî, *Mesailü'l-Hilaf fi Usuli'l-Fıkh*, 159.

Habere dair bu hususları zikrettikten sonra Saymerî, sahabenin bir rivayette bulunup o rivayetin hilafına amel etmesi, sahabenin tefsirinin ne anlam ifade ettiği, sahabenin bizzat rivayette bulunmayıp "emretti, nehyetti" gibi ibareleri kullanmasının hükmü gibi muhtelif meseleleri ele almaktadır. Mesele adı altındaki başlıklar incelendiğinde dikkati çeken bir husus Saymerî'nin muhtemelen döneminde tartışılagelen hadis usulü içerisinde kabul edilebilecek bazı meseleleri değerlendirmesidir. Örnek vermek gerekirse Saymerî, bir kişinin kendi hattıyla bir hadisi yazmış olduğunu gördüğü ancak o hadisi hatırlamadığı durumda o hadisin hükmünün ne olduğu ve icazet, münâvele ve mükâtebe gibi daha çok hadis ilminde geçen pek çok hususu dikkate alarak bunlara dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu açıdan Saymerî'nin *Mesâ'ilü'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh* eserinin kendisinden önceki usul eserlerinden ayrıştığını söylemek isabetli olacaktır.

### 2.2. Buhara-Semerkand Merkezli Hanefî Usûlü

Mâverâünnehir'de oluşan usul-i fıkıh geleneğinin Irak-Bağdat geleneğinden farklı bir yapıda ve kesintili bir şekilde var olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin halkasından gelen ilmi birikimi, kelâm ve usûl-i fıkıh alanında iyice işleyerek yeni bir yoruma kavuşturduğu anlaşılan en önemli kişilerden biri İmam Mâtürîdî'dir. Onun günümüze gelmemekle birlikte özellikle V. yüzyıldan sonraki kaynaklarda kendisine atıf yapılan *Me'âhizü'ş-Şerâ'i' fî Usûli'l-Fıkh* adlı bir fıkıh usulü eserinin bulunduğu bilinmektedir. İlgili eserin usûl ve kelâm görüşleri bakımından Hanefî usûl birikiminin Irak'ta işlenmiş şekli ve yorumundan farklılaştığı anlaşılmaktadır. Bu "farklılaşma" ve farklı yorum muhtemelen Kerhî eliyle Bağdat'ta mezhebin Irak yorumu ve işlenmişliğinin geldiği seviyeye hiç geciktirilmeden verilmiş ilk ve en önemli cevap gibi durmaktadır. IV. yüzyılın sonundan itibaren iyice kendini hissettiren Mu'tezile'nin Bağdat'taki güçlerini yitirerek merkezden uzaklaşmaları ile eş zamanlı olarak Hanefî usulü, henüz bir gelenek oluşturamamış Mâtürîdî'yi saymazsak, o zamana kadarki belki de tek geleneği olan Mu'tezile-Mürcie kelâmı ile iç içe usûl yapma yönteminin yavaş yavaş terkedilmesi ve kelâmî altyapının usûl-i fıkıh literatüründe artık silikleşmesiyle kendini göstermektedir. Ayrıca Hanefî usûl-i fıkhî Irak bölgesi yerine artık Semerkant ve Buhara gibi orta Horasan-Mâverâünnehir bölgesine kaymış görünmektedir. Hicrî IV. yüzyıl İslâm dünyasındaki ilmi geleneklerde, bazen yazılı bazen de sözlü olarak aktarılan temel fikir ve ilkelerin, bilinçli ya da bilinçdışı arka planıyla, açık önermeler şeklinde ortaya konulduğu, başka bir deyişle mezhep doktrinlerinin dışarıdan görülebilir hale getirildiği bir dönem olmuştur. V. yüzyıl ise bu geleneklerdeki birikimin artık en sistemli bir şekilde sunulduğu, İslâmî ilimlerin hemen tamamında telif hareketinin zirve eserlerine ulaştığı dönemdir.[216]

[216] httpsc://islamdusunceatlasi.org/klasik-donemde-fikih-uslu

Debûsi, Pezdevî ve Serahsî, Hanefi fıkıh usulünde sahasında üç rükün (üç direk), "Eimme-i Selase" (üç imâm) olarak tanımlanırken Pezdevî ile Serahsî'ye de "Şeyhayn" adı verilmiştir. Debûsi ise fıkıh usulünde imamlar imamı ve "Üstâzu'l-Küll" olarak isimlendirilmektedir.[217]

### 2.2.1. Debûsî (ö. 430/1039)

Künyesi Ebû Zeyd olan Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, kaynaklarda Ebû Cafer b. Abdullah el-Ustruşenî'den fıkıh ilmini tahsil ettiği ifade edilerek Ebû Hanife'ye uzanan fıkıh silsilesi şu şekilde ortaya konmaktadır: Ebû Cafer b. Abdullah el-Ustrûşenî (v. 404/1013), Muhammed b. Fazl (v. 381/991), Abdullah es-Sebezmûnî (v. 340/951), Ebu'l-Hafs es-Sağir (v. 264/877-8), Babası Ebu'l-Hafs el-Kebîr (v. 216/831), Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî (v. 189/805), Ebû Hanife (v. 150/767).[218] Ancak Debûsî'nin hocası Ustruşenî'nin, aynı zamanda Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'ın öğrencisi olması hasebiyle, mensup olduğu fıkıh silsilesinin Cessâs aracılığıyla Kerhî (v. 340/952)'ye ulaştığı, dolayısıyla kendisinin bir açından Irak merkezli Hanefi ilim silsilesine bağlandığı söylenebilir.[219]

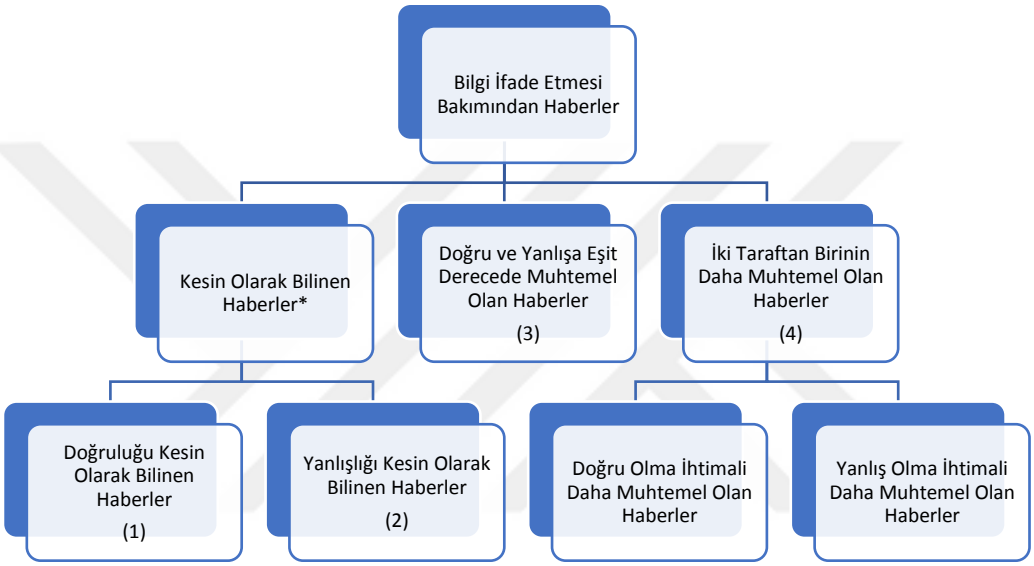
Debûsî'nin müstakil usul eseri olan *Takvîmü''l-Edille,* Debûsî'nin haber teorisinin tespit edileceği eser olacaktır. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*'de hüccet kavramını merkeze alarak konuları tasnif eder. Yapmış olduğu tasnifin en belirgin özelliklerinden biri de "zaman zaman zorlama derecesine ulaşacak şekilde" taksimlerin hep dörtlü olarak yapılmasıdır.[220]

Cessâs'ın Bağdat Hanefî fıkıh muhitinin usulünü tedvin ettiği *el-Fusûl fi'l-usûl,* daha sonra Hanefî fıkıh usulünün temel kavram ve konularının teşekkülünde belirleyici olmuştur. Bunun sebebi, eserin İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'den kendi zamanına kadar Hanefî fıkıh çevresinin birikimini ihtiva etmiş olmasıdır. Ancak Cessâs'tan sonra bu konudaki özgün çalışmalar, Bağdat ve çevresinde değil daha çok Orta Asya ve Horasan (Kuzey İran) bölgesinde devam etmiştir. Debûsî, Irak Hanefî fıkıh usulü mirasını devşirerek Buhara Hanefî mektebinde yeniden canlandırmıştır. Onun *Takvîmü'l-Edille*'si, bir taraftan Cessâs'ın eserinin temel felsefesini ve konu dizimini dikkate alırken diğer taraftan kendisi yeni tartışma alanları eklemiş, fakat daha önemlisi kavramların inceltilmesine ve olgunlaştırılmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca Debûsî fıkıh usulünün ana konularını belirli bir sistematiğe oturtmuş ve alt konu başlıklarının teşekkülü ve isimlendirmesinde rol oynamıştır. [221]

Debûsî'nin, haber taksimini oluştururken kendisinden önceki alimlerden dört konuda farklılaştığı söylenebilir. Debûsî'nin haber taksimine getirmiş olduğu ilk değişiklik haberleri, "Bilgi İfade Etmesi" ve "Sahih" yani fıkhî hüküm ifade etmesi açısından olmak üzere tümüyle birbirinden

[217] Fahreddin Atar, *Fıkıh usulü.* (İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988), 16.
[218] Hacer Yetkin, *Debusi ve Usul Anlayışı: Hanefi Usulünün Kurucularından.* (İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 31.
[219] Salim Özer, *Debusi'nin el-Esrar fi'l-Usuli ve'l-Furu adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 2 c. (Erciyes Üniversitesi, Thesis, 1997) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 142, 1781 y./11-12.
[220] Yetkin, *Debusi ve Usul Anlayışı: Hanefi Usulünün Kurucularından.*, 43.
[221] Murteza Bedir - Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

bağımsız iki farklı taksim olarak değerlendirmesidir.[222] Îsâ b. Ebân'ın taksimine dair yaptığımız yorum dikkate alınacak olunursa, Debûsî'nin yekpare bir şekilde bulunan haber taksimini ikiye ayırdığı ifade edilebilir. Debûsî haberleri ilk olarak "amel edilmesi bakımından" [223] incelemektedir. Ancak Debûsî'nin taksimi incelendiğinde "amel" ile kastının fıkhî istidlâlle ilişkili olmayıp haberle yapılabilecek en temel amel olan doğrulama ve yanlışlama eylemi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Debûsî, "bilgi ifade etmesi (amel edilmesi) bakımından" tüm haberleri "Doğruluğu Kesin Olarak Bilinen Haberler", "Yanlışlığı Kesin Olarak Bilinen Haberler", Doğru ve Yanlışa Eşit Derecede Muhtemel Olan Haberler" ve "İki Taraftan Birinin Daha Muhtemel Olan Haberler" olmak üzere 4 kısma ayırmaktadır[224]:




*Debûsî aslında adeti üzere "Bilgi İfade Etmesi Bakımından Haberler" kısmını da dörde bölmüştür. Ancak hem muhtevanın daha iyi anlaşılması hem de kendisinden önceki alimlerin taksimleriyle daha açık bir kıyas yapabilmek adına Debûsî'nin haber taksimi şema haline getirirken kullandığı ortak kelimelerden hareketle bir üst kategori oluşturularak ortak parantezde toplanmıştır. Debûsî'nin eserinde geçen dörtlü taksim ise rakamlarla ifade edilmiştir.

Debûsî, birinci kısımda (1) doğruluğu kesin olarak bilinen haberlere peygamber haberlerini örnek vermekte ve peygamberlerin delillerle sabit bir şekilde masum olduklarını ifade ederek doğruluğuna itimad edildiğini, dolayısıyla peygamberlerden (bizzat işitilerek) gelen haberlerle amel edilmesi gerektiğini söylemektedir. İkinci kısımda (2) yanlışlığı kesin olarak bilinen haberlere ise Firavun'un (kendisinde hâdislik yani yaratılmış olmaklık alametleri bulunmasına rağmen) ilahlık iddiasını, kafirlerin putların (yaratılmış olma alametlerinin de ötesinde hiçbir kudreti bulunmamasına rağmen) tanrılar olduğu iddiasını, Müseyleme ve Zerdüşt'ten gelen haberleri örnek vermektedir.

[222] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/205.

[223] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/205. "أقسام جملة الأخبار في حق العمل بها"

[224] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/205. "Kavramların Arapçaları " يحيط العلم بصدقه,يحيط العلم بكذبه, يحتملهما على السواء لا يترجح أحد احتماليه على الآخر, يترجح أحد احتماليه على الآخر" şeklinde olup bu şekilde tercüme edilmiştir.

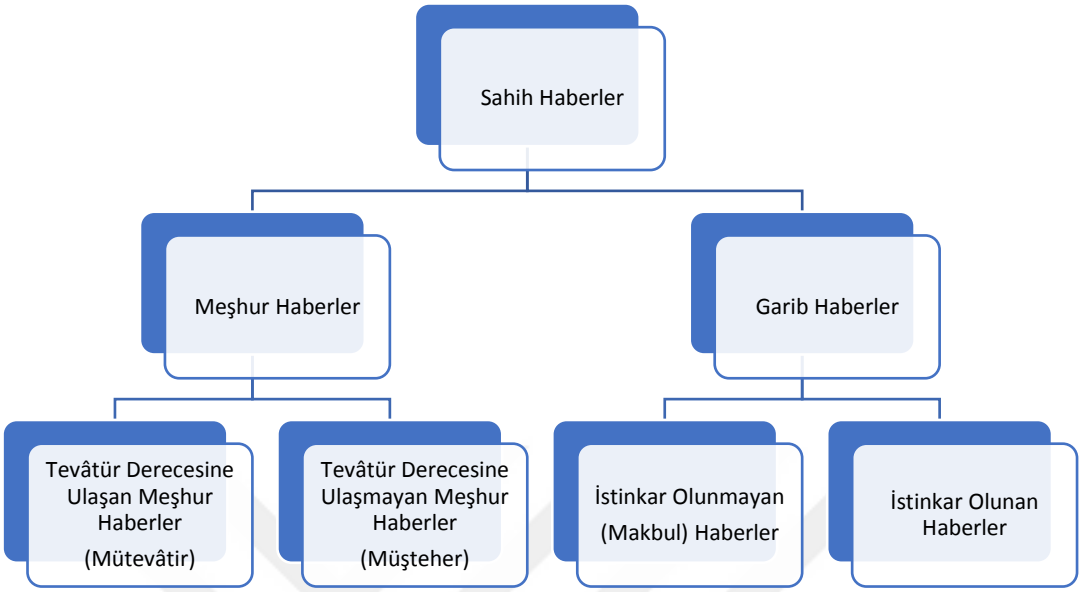
Nitekim bu haberlerin bir kısmının çok açık bir biçimde (Firavun ve taş örneği) akli olarak yanlış olduğu anlaşılabilir. Diğer kısmın ise harici sebeplerle (mucize ile peygamberlik iddiasının desteklenmemesi) yanlış olduğunun anlaşılacağı ifade edilmektedir. Nitekim Debûsî, nübüvvetin ancak ve ancak mucize ile desteklenmesi durumunda bilinebileceğini, dolayısıyla ikinci kategorideki haberlerin yalan olduğuna inanılması ve dil ile reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir.[225]

Debûsî'nin ilk taksimi yaparken kullandığı lafızların Îsâ b. Ebân'ın haber ifadesiyle yaptığı üçlü taksimde kullandığı lafızlara benzediği söylenebilir. Ancak Debûsî'nin Îsâ b. Ebân'ın taksiminden farklı olarak "Doğru ve Yanlışa Eşit Derecede Muhtemel Olan Haberler" adında dördüncü özgün bir kategori eklediği söylenebilir. Debûsî'nin bu özgün haber kategorisine dahil olan (3) haberlere ise fâsık kimseden gelen haberler örnek olarak verilmektedir. Nitekim Debûsî, bu haberlerin haddi zatında doğruluk ve yanlışlığa muhtemel olduğunu ifade ederek haberin ancak ve ancak doğru (adl) bir kimseden alınabileceğini söylemektedir. Nitekim doğru (adl) bir kişi akıllı ve mütedeyyindir ki bu iki özelliğin bir araya gelmesi haberi yalan olma ihtimalinden koruyan hususlardır. Ancak fâsık bir kimsede doğruluğunu teyit edecek ve kendisinden gelen haberin yalan olmasını engelleyecek özellikler bulunmamaktadır. Dolayısıyla tâbi olunması gereken tavır, aklın ve itimat edilen dinin gösterdiği yönde hareket etmektir. Daha açık ifade etmek gerekirse bir kimse fâsık olduğunda, kendisinden haber alınmamasını gerektirecek bir mâni (kendisine yasaklanmış bir yasağı işlemesi) ortaya çıkmış demektir. Zira fâsık, hevasının galebesi sebebiyle fâsık olmuştur ancak fâsık da olsa kişi aklını kullanarak hareket eder, ki bu kendisinde aklın galebesine işaret eder. Dolayısıyla fâsık kimseden gelen haberlerin aklına binaen doğru olması, dini durumuna binaen yanlış olması gerekir. Netice olarak kendisinden gelen haber "akıl ve din" arasında "ortada" bir durumda kalır. Bu nedenle fâsık bir kimseden gelen haberin hükmü getirdiği haber hakkında tevakkuf etmektir. Nitekim Debûsî Hucûrât sûresinde geçen fasığın haber getirmesi durumunda tebeyyün edin ifadesini de tevakkuf hükmünü delillendirirken kullanmaktadır.[226]

Debûsî iki taraftan birini tercih etmenin mümkün olduğu haberlere (4) öncelikle doğru (*adl*) kimseden gelen haberi örnek vermektedir. Nitekim doğru kimsenin, akıllı ve mütedeyyin olması hasebiyle doğru söylemesinin muhtemel olduğu söylenebilir. Ancak hevasına tabi olma riskini barındırdığından dolayı doğru kimseden gelen haberlerin kesin (*yakîn*) bir ilim ifade etmediği ancak amel edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Debûsî bu kategorinin ikinci bölümüne örnek olarak fasığın şahitlik edip mahkeme tarafından reddedilmesini vermektedir. Nitekim bu durumda mahkeme tarafından reddedilmesiyle fâsığın haberinin yanlış olma ihtimalinin daha yüksek olduğu ifade edilmektedir.[227]

[225] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/205.
[226] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/205-206.
[227] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/206.

Debûsî haberleri bilgi ifade etmesi açısından dörde ayırdıktan sonra bu haberler arasından amel edilebilecek "sahih"[228] yani fıkhî istidlâle uygunluk açısından değerlendirilen haberleri "Meşhur Haberler" ve "Garîb Haberler" olmak üzere iki kısımda incelemektedir:




Debûsî, kendisinden önceki müelliflerden farklı bir tavır benimsemesiyle üçüncü bir konuda ayrışarak meşhur haber kategorisini şemsiye bir kavram olarak tasarlamakta ve bir üst başlık olarak sunmaktadır. Dolayısıyla meşhur haber kavramını müstakil bir kategoriye tekabül edecek şekilde kullanan ilk alimin her ne kadar Debûsî olduğu söylenebilse de kullanılan meşhur haber ifadesinin, günümüzde kullanıldığı mefhuma tekabül etmediği ifade edilebilir. Mütevâtir haber ve müşteher haber kategorilerini ise meşhur haberler kategorisinin altında değerlendirdiği görülmektedir. Debûsî mütevâtir haberi, haberi aktaran herkesin başından sonuna kadar bir araya gelerek yalan söylemesi âdeten tahayyül edilmeyecek şekilde ulaşan haber olarak tanımlamaktadır. Debûsî, mütevâtirin hükmünün tıpkı işitmek gibi yakîn ilim ifade ettiğini söylemektedir.[229] Debûsî, mütevâtir kısmına örnek olarak Cessâs'ın mütevâtirin ilk kısmında verdiği örnekleri zikretmektedir. Mütevâtir haberin yakîn ifade ettiğini kabul etmeyen kimsenin her şeyden önce dininin, sonra aklının batıl olacağını ifade etmektedir. Nitekim Debûsî, (hiç görmediğimiz) anne ve babaların varlığına dair bilgimizin tıpkı bizzat gördüğümüz çocukların varlığına dair olan bilgimiz gibi olduğunu ifade etmektedir.[230]

Debûsî meşhur haberlerin ikinci kategorisi olan müşteher haberi, Efendimiz'e (s.a.v) mütevâtir şekilde muttasıl olmayıp şüphe gerektirecek şekilde âhâd haberlerle ulaşmakla birlikte selefte meşhur hale gelerek ikinci ve sonrasındaki nesillerde mütevâtir seviyesine ulaşan haber olarak tanımlamaktadır. Nitekim kimsenin reddetmemesiyle birlikte nefisler mutma'in bir şekilde haberi

[228] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/207. "أقسام الصحيح من الأخبار"
[229] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/207.
[230] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/207.

kabul ederek amel etmektedir.[231] Debûsî, müşteherin ifade ettiği ilim düzeyinin "ilm-i tuma'nînet" olduğunu ifade etmektedir. Debûsî'de "tuma'nînet" kavramının ön plana çıktığı söylenebilir. Nitekim Debûsî tuma'nînet kavramını, insanların nefislerinin gönül rahatlığıyla kabul edip amel etmesi,[232] ortaya çıkan habere karşı nefsin sükûn etmesi[233] olarak tanımlamaktadır. Tuma'nînet ile gelen müşteher haberin üzerinde selefin icmâsının bulunduğunu ve aralarından kimsenin reddetmemesiyle aktarılan haberin selef uleması arasında mütevâtir hale geldiğini söylemektedir. Bu sebeple Debûsî, recm meselesinde olduğu gibi müşteher haberle Kur'an-ı Kerim'e ziyadenin mümkün olduğunu söylemektedir. Evli kimsenin zina etmesi durumunda recm cezasının gerektiğini, kadınla evliyken aynı zamanda halasıyla evlenmenin haram olduğunu, yemin kefaretinin orucun peş peşe tutulması gerektiği meseleleri müşteher haberin Kitab'a ziyadesine örnek olarak zikretmektedir.[234] Müşteher haberle Kur'an-ı Kerim'e yapılacak olan ziyadenin her ne kadar nesih olduğu kabul edilse de müşteher haberi inkâr edenin tekfir edilmeyeceğini söyleyen Debûsî, rivayetin ilk kısmında haber-i vâhid olması hasebiyle tum'aniyyet ifade etmekle birlikte bir şüphenin mevcut olduğunu, dolayısıyla müşteher haberin konumunun mütevâtir haberin konumundan aşağıda olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın bizi gücümüzün yetmeyeceği bir hususta mükellef kılmayacağını ifade eden Debûsî, müşteher haberi inkâr edenin mütevâtir haberi inkâr eden gibi kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim müşteher haberin istidlâlle birlikte şer'an kabulü gerekse de insan tabiatı itibariyle bahsi geçen şüpheden dolayı (mütevâtirde olduğu gibi) doğrudan kabulü gerekmemektedir. Ancak var olan bu şüphe haberle amel etme noktasında değil, haberi reddeden kimsenin tekfir edilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Nitekim Debûsî, müşteher haberin ancak bir teemmül sonrasında mütevâtir gibi ilim gerektireceğini ileri sürmektedir. Bu sebeple, müşteher haberi inkâr eden kişinin (ilim, teemmül sonrasında oluştuğu için) Efendimiz'den (s.a.v) tevâtür yoluyla gelen haberi inkâr eden kişi gibi olmayacağını ve tekfir edilemeyeceğini ifade etmektedir.

Debûsî'nin ortaya koyduğu dördüncü farklılaşma noktası taksimindeki verdiği örnekler incelendiğinde görülmektedir. Debûsî, yapmış olduğu taksimle Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın iki farklı kategoride değerlendirdiği (Yedıllu Târikuhû ve Yuhşâ aleyhi'l-ism) kategorileri tek bir kategoride (müşteher) birleştirmiştir. Bu açıdan Debûsî'nin taksiminin kategorik bir daralma/kalınlaşma anlamına geldiği söylenebilir. Debûsî'nin iki kısmı tek bir kategori olarak değerlendirmesinde eseri boyunca süregelen tüm taksimleri dörde indirgeme tavrının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim müşteherin kısımlarının olduğunu, bazısının bazısından üstün olduğunu Îsâ b. Ebân'ın görüşü olarak aktarıp (kendisinin de bu kısımlara katıldığını belirtmesine rağmen) yapmış olduğu taksimde (muhtemelen taksimini dörtle sınırlı tutmak adına) müşteheri tek bir kategori olarak değerlendirmektedir.[235] İki

[231] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/212.
[232] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/212.
[233] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/213. "فيكون العلم به لسكون النفس إلى ما ظهر له به، فلذلك سميناه علم طمأنينة"
[234] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/212.
[235] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/212. "ثم جعل المشتهر بعضه فوق بعض في الرتبة وهو الصحيح عندنا"

kategoriyi tek bir kategori olarak değerlendirme tavrı, sonrasındaki üç alim tarafından da benimsenmiştir. Bu tavrın Cessâs ve Îsâ b. Ebân'ın taksimlerinin tümüyle doğru bir şekilde anlaşılmasının önüne geçtiği söylenebilir. Nitekim Cessâs, meşhur haberin tamamı için değil, sadece "Yedıllu Târikuhû" kategorisi için istidlâlî ızdırâr ifade ettiğini söylemektedir.

Debûsî'nin taksimiyle Cessâs'ın taksiminin verilen örnekler incelendiğinde büyük oranda benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak bununla birlikte kullanmış oldukları isimlendirmelerin büyük oranda birbirinden farklılık arz ettiği görülmektedir. Örneğin Cessâs, üst başlık olarak "mütevâtir haberler" ifadesini kullanırken Debûsî'nin "meşhur haberler" ifadesini kullandığı görülmektedir. Bunun muhtemel açıklamalarından biri olarak şu husus zikredilebilir. Her ne kadar Cessâs'ın taksiminde bir çelişkinin bulunmadığını ifade etsek de Cessâs'ın mütevâtir kullanımının yaygın bir şekilde kabul gören mütevâtir tanımından daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Debûsî'nin ise mütevâtirin başta Îsâ b. Ebân tarafından olmak üzere kullanıldığı anlamını esas almış olduğu, bu sebeple üst başlığı da meşhur haberler olarak isimlendirmesinin ihtimal dahilinde olduğu söylenebilir.

Müşteher haberi aktardıktan sonra Debûsî, meşhur olmayan haberleri garîb olarak tanımlamaktadır. Garîb haberleri istinkâr olunmayan ve istinkâr olunan olarak iki kısımda inceleyen Debûsî, istinkâr olunmayan haberlerin galib-i re'y (zann-ı galib) ifade ettiğini söylerken istinkâr olunan haberlerin zan (vehm) hükmünde olduğunu ifade etmektedir. Makbul (istinkâr olmayan) garîb haberleri halefin ve selefin üzerinde ihtilaf edip birbirlerini dalâlet ve günahkâr olma şüphesiyle itham etmedikleri haberler olarak tanımlamaktadır. Nitekim bu haberlerde herkesin kendi imkanları dahilinde ictihad ederek zannı galib üzere amel etmesi gerekmektedir. İkinci kısımda yer alan müstenker garîb haberlerin hükmü ise yalana yakınlık (vehm) ifade etmesidir. Bunun anlamı ise selef alimlerinin o rivayetle amel etmeyip reddetmesidir, ki müstenker garîb rivayetle amel eden kişi için tıpkı müşteheri terk eden kişide olduğu gibi günahkâr olmasından korkulmakta olduğu söylenmektedir. Görüldüğü üzere Debûsî, müşteherle müstenker garibi tümüyle birbirinin zıddı olarak konumlandırmaktadır. Nitekim garîb müstenker de tıpkı meşhurun doğruya yakın olması gibi yanlışa yakındır. Dolayısıyla onunla amel edenin günah işlemiş olmasından korkulur.[236]

### 2.2.2. Pezdevî (ö. 482/1089)

Ebü'l-Hasen Ebu'l-Usr Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'nin Buhara ve Semerkant'ta kadılık görevini icra ederken bir yandan da ilmî faaliyetlerini

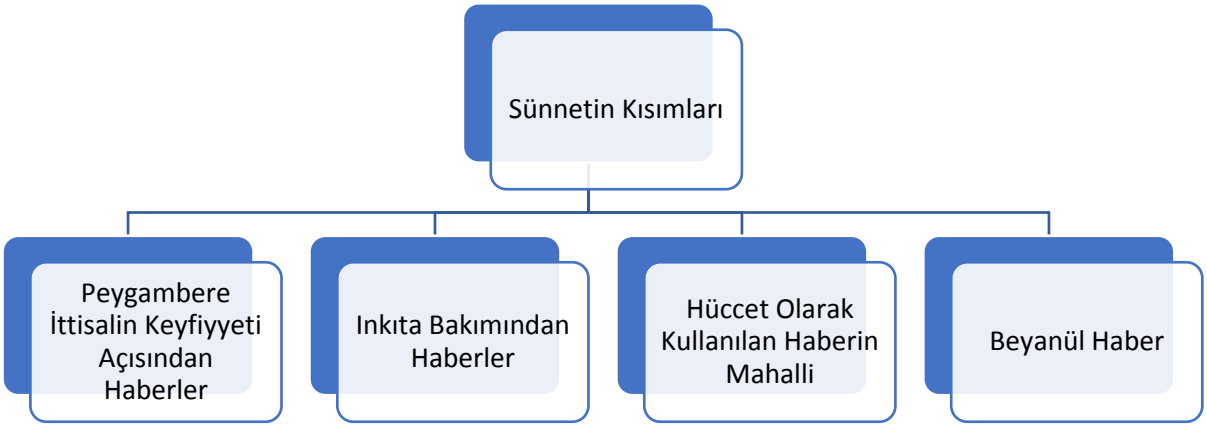
[236] Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/207-213. "وربما نخشى الإثم على العامل كما خشينا الإثم على تارك المشتهر لأنه قرب من اليقين"

sürdürerek pek çok öğrenci yetiştirdiği bilinmektedir. Nitekim fıkıh ve kelâm âlimi olan Alâeddin es-Semerkandî ve Ebû Saîd Abdülmecîd b. İsmâil el-Kaysî el-Herevî onun öğrencilerinden bazılarıdır. [237]

Başta fürû-i fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere kelâm, tefsir, hadis ve edep üzerine eserler verdiği belirtilen Fahru'l İslâm el-Pezdevî'nin usul alanına dair iki eser telif ettiği bilinmektedir.[238] Bu eserlerden ilki, *Takvîmü'l-Edille*'ye yazdığı şerhtir. Her ne kadar literatürde bu metne çok atıf yapılsa da eser günümüze ulaşmamıştır. Netice olarak Pezdevî'nin usule dair görüşlerinin müstakil bir şekilde aktarıldığı yegâne kaynak diğer eseri olan *Usûlü'l-Pezdevî*'dir. Pezdevî'nin bu eseri, kütüphane kayıtlarında ve son dönem literatüründe daha çok *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Maʿrifeti'l-Uṣûl* adıyla bilinmektedir.[239]

Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin kitapları arasındaki benzerlikler sadece muhteva ile sınırlı kalmayıp sistematik olarak da birbirine yakındır. Hepsinde kitap-haber(sünnet)-icmâ-kıyas şeklinde dört ana bölüm mevcuttur. Ancak usul ilminin bütün tartışma konularının âdeta bir ağacın dallarının köklerine bağlanması gibi başlıklar, alt başlıklar ve bunların alt başlıkları şeklinde birbirine bağlanması bilinci en güçlü ve tutarlı biçimde Pezdevî'nin çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. [240] Pezdevî eserinin sistematiğini Debûsî'nin tavrını benimseyerek dört sayısı etrafında örmektedir. Ana başlıkların yanında neredeyse bütün alt başlıklar ve onların alt başlıkları dörder tanedir. Nitekim kitabın altında nazım-mâna ikilisinden doğan dil bölümleri dört başlıkta toplanmış, bu alt başlıkların altındaki konular da dörtlü tasnif içinde ele alınmıştır. Kapsam açısından lafızlar dört tanedir; açıklık veya kapalılık bakımından lafızlar dörder dörder bölümlenmiştir; kullanım bakımından lafızlar dörde ayrılır ve nihayet lafızdan istidlâl yolları dört tanedir. Yine sünnetin alt başlıkları, icmâın alt başlıkları ve kıyasın alt başlıkları dörtlü tasnife tâbi kılınmıştır. Pezdevî'nin eserindeki bu özelliğin Debûsî'nin etkisinden kaynaklandığı söylenebilir.[241]

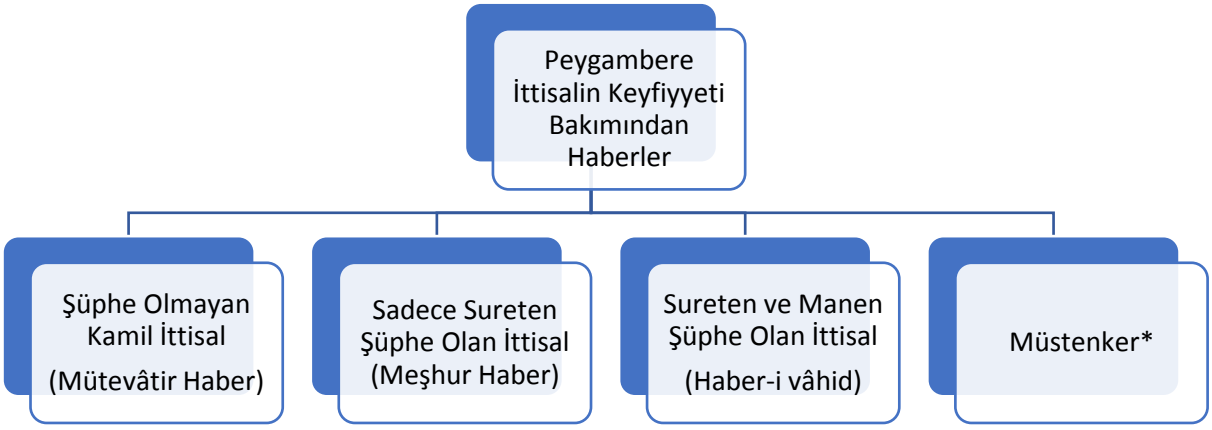
[237] Bedir - Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr".
[238] Bedir - Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr".
[239] Bedir - Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr".
[240] Bedir - Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr".
[241] Bedir - Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr".




Pezdevî'nin haber taksimine geçmeden önce haberleri incelediği kısmında kullandığı başlıkların dikkat çektiği söylenebilir. Kendisinden önceki alimler "bilgi ifade etmesi açısından", "kendisiyle amel edilmesi açısından" gibi ifadelerde bulunmakla birlikte haber taksimlerini "haberler" başlığı altında incelemekteydi. Ancak Pezdevî, haber taksimini ortaya koyacağı başlığı "haberler" şeklinde değil, "Sünnetin Kısımları Bahsi" olarak isimlendirmektedir. Sünnet kavramının "(kitabın başında bahsi geçtiği üzere) emir, nehiy, has, am başta olmak üzere tüm kısımları toplayıcı bir vasıfta olduğunu" söyleyen Pezdevî, sünnetin bu kısımları ve her bir kısmın hükmünü açıklamada kitabın fer'i olduğunu ifade etmektedir. Pezdevî sünnetin kısımlarını "Peygambere İttisalin Keyfiyyeti Açısından Haberler", "Inkıta Bakımından Haberler", "Hüccet Olarak Kullanılan Haberin Mahalli", "Beyanül Haber" olmak üzere dört kısımda incelemektedir.

Pezdevî, "Sünnetin Kısımları Bahsi" başlığı altında sünnetin ittisalinin vecihlerinin inceleceğini söylemektedir. Haberleri vecihler üzerinden incelemesi hasebiyle Pezdevî'nin özgün bir çalışma ortaya koyduğu söylenebilir. Buna mukabil Pezdevî'nin haber kısımlarını sünnetin alt başlığı haline getirmesinin, Îsâ b. Ebân'ın ortaya koyduğu dinin temellendirilmesini hedefleyen haberlerin epistemolojik açıdan bölümlere ayrıldığı taksimin göz ardı edilmesine neden olduğu söylenebilir.[242] Pezdevî'nin haberleri taksim ederken merkeze aldığı hususun İslam dininin tebliğ edilebilirliğini temellendirmek değil, fikhî ahkama kaynaklık edecek haberlerin mertebelerini belirlemek ve her bir mertebenin birbiriyle olan ilişkisini ortaya koymak olduğu ifade edilebilir.

[242] httpsc://islamdusunceatlasi.org/klasik-donemde-fikih-uslu




***Pezdevî her ne kadar "Peygambere İttisalin Keyfiyyeti Bakımından Haberler" kısmını 3 kısma ayırdığını söylese de kitabın ilerleyen kısımlarında[243] müstenkeri de ayrıca müstakil bir kategori olarak zikretmektedir.**

Pezdevî, "Peygambere İttisalin Keyfiyyeti Bakımından Haberler" başlığı altında haberleri üç farklı mertebede incelemektedir. İlk kısım olan "Şüphe Olmayan Kâmil İttisal", kendisinde hiçbir şüphe bulunmayıp kişinin Peygamber Efendimiz'i (s.a.v) bizzat görüp duyması gibi olduğunu ifade etmektedir. Kendisinden önceki alimlerin bizzat işitmek olarak tanımlamış olduğu bu kısma görmeyi eklemesi, diğer duyuların bilgisini vurgulaması açısından kayda değerdir. Bununla birlikte yapmış olduğu tanımda, haberi alan ilk kişilerden son ulaşan kişilere kadar yalan üzerinde birleşmeleri vehmedilmeyecek bir topluluk olarak tanımlanırken yaptığı gerekçelendirme dikkat çekmektedir. Nitekim Pezdevî, (muhtemelen mütevâtir habere gelen itirazlardan dolayı) mütevâtir haberin kesin ilim ifade ettiğini beyan ederken temellendirmesini sadece haberi aktaran kişilerin çokluğu üzerine değil, aynı zamanda haberi aktaran kişilerin adaletleri ve muhtelif mekanlarda bulunmaları üzerine inşa etmektedir.[244] Bu kısımdaki haberlerin zarûrî ilim ifade ettiğini söyleyen Pezdevî, beş vakit namazı, namaz rekât sayılarını, zekât miktarı gibi hususları bu tür habere örnek olarak zikretmektedir. Haberle zarûrî ilmin oluşacağını inkâr eden kimsenin nefsini, dinini, dünyasını, anne-babasını hatta kendisini dahi bilmeyen sefih bir kimse olduğunu Pezdevî, bu kişinin tıpkı gözle gördüğünü inkâr eden kişi gibi olduğunu ifade etmektedir. Mütevâtirin hükmünün tuma'nîne değil yakîn olduğunu söyleyen Pezdevî, muhtemel itirazlara cevap vererek mütevâtiri inkâr eden kimsenin kafir olduğunu söylemektedir.[245]

Pezdevî, Debûsî tarafından zikredilen meşhur haberler ve garîb haberler adındaki üst başlıkları kullanmaz. Nitekim Pezdevî, meşhur haberi mütevâtir haberden bağımsız tümüyle müstakil bir

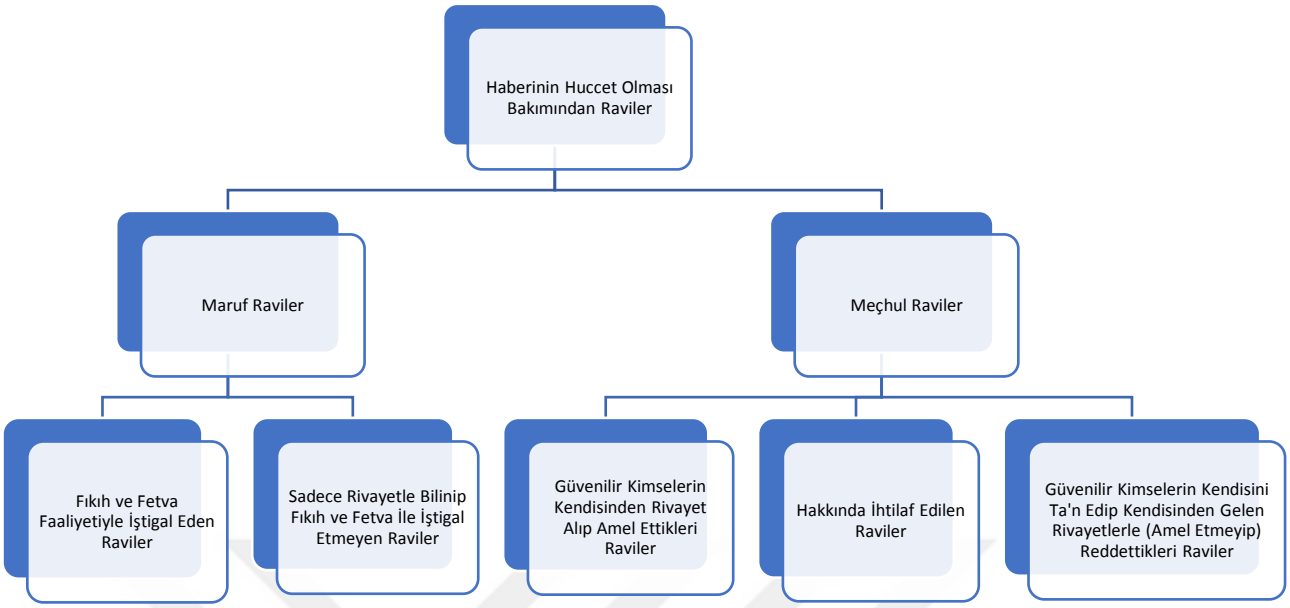
[243] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/II/389.
[244] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/2/361.
[245] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/2/367.

kategori olarak değerlendirmekte, meşhur ifadesini anlam daralmasına uğratarak Debûsî'nin taksimindeki müşteher haber kavramının yerini alacak şekilde kullanmaktadır. Dolayısıyla Pezdevî'nin (Serahsî ile birlikte) meşhur haber ifadesini günümüzde kullanıldığı mefhuma tekabül edecek şekilde kullanan ilk alim olduğu söylenebilir. Mütevâtirle ilgili tartışmaları aktardıktan sonra Pezdevî, meşhur haberi aslı itibariyle sahabe döneminde haber-i vâhid olup yayılan ve ikinci halkadan itibaren yalan üzerinde birleşecekleri vehmedilmeyecek bir toplum tarafından aktarılan haberler olarak tanımlamıştır. Nitekim bu haberler sahabeden sonra Müslümanların kendilerine itimad ettikleri güvenilir imamlar tarafından şahitlikte bulunulup tasdik edilmelerinden dolayı mütevâtir mertebesine yükselmiştir.[246] Meşhuru tanımladıktan sonra Pezdevî, Cessâs'ın meşhuru mütevâtirin iki kısmından biri olarak kabul ederken Îsâ b. Ebân'ın inkâr edenin dalâlet içerisinde olacağı haberlerden kabul ettiğini ve Îsâ b. Ebân'ın görüşünün doğru olduğunu, nitekim recim, mestler üzerine mesh etme yahut yemin kefaretinin aralıksız tutulması gerektiğine dair rivayetleri reddeden kimsenin tekfir edilemeyeceğini söylemektedir. Zira meşhurun (kendi başına değil) selefin şehadetiyle amel konusunda tıpkı mütevâtir gibi hüccet olduğunu söyleyen Pezdevî, nassa ziyadenin ise nesih olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade ederek Kur'an-ı Kerim'e ancak meşhur haberle ziyadenin sahih olduğunu ileri sürmektedir. Buna mukabil Pezdevî, haberin aslı yani başlangıcı itibariyle âhâd haberlerden oluşması nedeniyle bir şüphenin var olduğunu, dolayısıyla meşhur haberin mütevâtir mertebesine ulaşmadığını ifade etmektedir. Pezdevî bu sebeple mütevâtir haberin kat'iyyet, meşhur haberin ise ilm-i tuma'nîne ifade ettiğini belirtmektedir.[247]

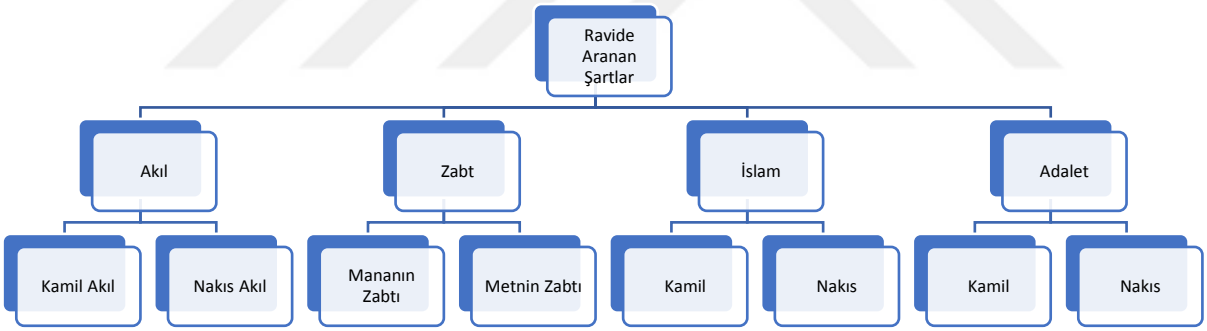
Pezdevî'nin meşhur haberin hükümlerini aktarırken vermiş olduğu örnekler de dikkat edilmesi gereken örneklerdir. Öyle ki vermiş olduğu recim haberi Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın taksiminde "Yedıllu Târikuhû" kategorisindeki örneklerle benzeşirken mestler üzerine mesh haberi ise "Yuhşâ aleyhi'l-ism" haberdeki örneklerle benzeşmektedir. Muhtemelen bu iki ifadenin birbirinden ayrılmasının fıkıh usulü ilmi içerisinde pratik bir karşılığının olmaması sebebiyle Debûsî'nin bu iki kategoriyi "müşteher haber" kategorisinde birleştirme tavrı, Pezdevî tarafından farklı bir isimlendirmeyle de olsa benimsemiştir. Pezdevî, iki kategoriyi de meşhur haber kategorisinde birleştirmesine rağmen muhtemelen iki kategorinin birbirinden ayrışması için iki kategoriye ait ayrı ayrı birer örnek zikretmektedir. Meşhur habere dair iki kategori olmasına rağmen yemin keffaretinde orucun aralıksız tutulmasına dair üçüncü bir örnek olarak verilmesinin ardındaki muhtemel sebebin ise Abdullah b. Mes'ud'dan gelen meşhur kıraatle amel edilebileceğini göstermek olduğu söylenebilir. Ayrıca Pezdevî, meşhur haberin tuma'ninet ifade ettiğini söyleyerek Debûsî'nin bu konudaki görüşünü de benimsenmektedir.[248]

[246] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/2/368.
[247] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/II/368-369.
[248] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/II/369.

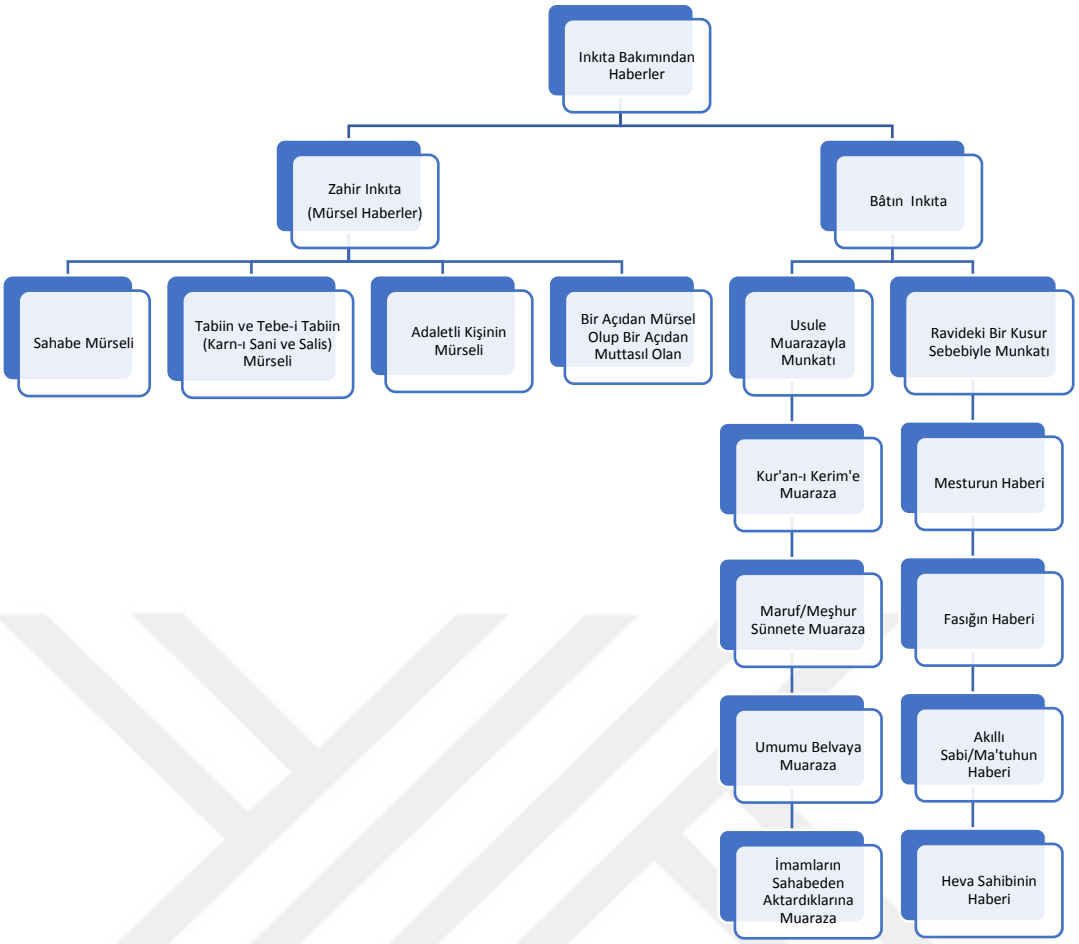
Haber-i vâhidleri bir yahut daha fazla kişinin (mütevâtir ve meşhur olmadıktan sonra sayısına itibar edilmeyeceğini ifade ederek) aktardığı haberler olarak tanımlayan Pezdevî, haber-i vâhidle ilim gerekmese de amelin gerektiğini ifade etmektedir. Haber-i vâhidin amel ifade edip ilim ifade etmemesi ifadesinin anlamı ise başka bir haber sebebiyle terk edildiğinde dalâlete yahut günaha düşme ihtimalinin olmamasıdır. Ancak burada Pezdevî'nin haber-i vâhid tanımının Debûsî'nin "Garîb Haberler" kısmına değil, "İstinkar Olunmayan (Makbul) Haberler" kategorisine denk geldiği gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Debûsî'deki "İstinkar Olunan Haberler" kategorisi Pezdevî'de "Müstenker" olarak haber-i vâhidin altında olmayan müstakil bir kategori olarak yer almaktadır. Müstenker kategorisinin haber-i vâhid altında bir kategori olarak değil de müstakil bir kategori olarak değerlendirilmesinin ardında Hanefilerin haber-i vâhidle amel etmemesi yönündeki ithamların yer aldığı söylenebilir. Nitekim müstenker haberin, haber-i vâhidin bir alt kategorisi olarak değerlendirilmesi durumunda haber-i vâhidin bir kısmıyla amel edilmediği ithamlarına verilecek cevap zayıf kalacaktır. Oysaki Pezdevî, yapmış olduğu haber taksimiyle Hanefilerin haber-i vâhidlerin tümüyle amel ettikleri ancak müstenker haberle amel etmedikleri söylemini mümkün kılmış, haber-i vâhidle amel konusunda hatabi olarak daha sağlam bir söylem ortaya koymuştur. Pezdevî'nin eserinde yapmış olduğu taksimler ve kullanmış olduğu ıstılahlar dikkate alındığında, hadis usulünde geçen pek çok konuyu fıkıh usulünde işleyerek Hanefilerin meseleye dair bakış açısını sistemli bir biçimde aktarması açısından oldukça özgün olduğu söylenebilir. Örnek vermek gerekirse Pezdevî, haber-i vâhid meselesinin altında haber-i vâhidi aktaran kişileri kategorilere ayırarak her biri hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Haricen şu da ifade edilebilir ki ravilerin meşhur haberin altında değil de haber-i vâhid kategorisinin altında işlenmesi, meşhur haberin "ravisi fakih olan" haber-i vâhid olmadığına işaret etmesi açısından anlamlıdır. Ravilerin taksimi bu tezin merkez konusu olmaması hasebiyle Pezdevî'nin râvi taksimini sadece şema halinde aktarmakla iktifa edilecektir.




Yine bir başka örnek vermek gerekirse Pezdevî, ravide aranan şartlardan bahsetmekte ve aranan bu şartları aşağıdaki şemada gösterileceği üzere dört kategoride incelemektedir:



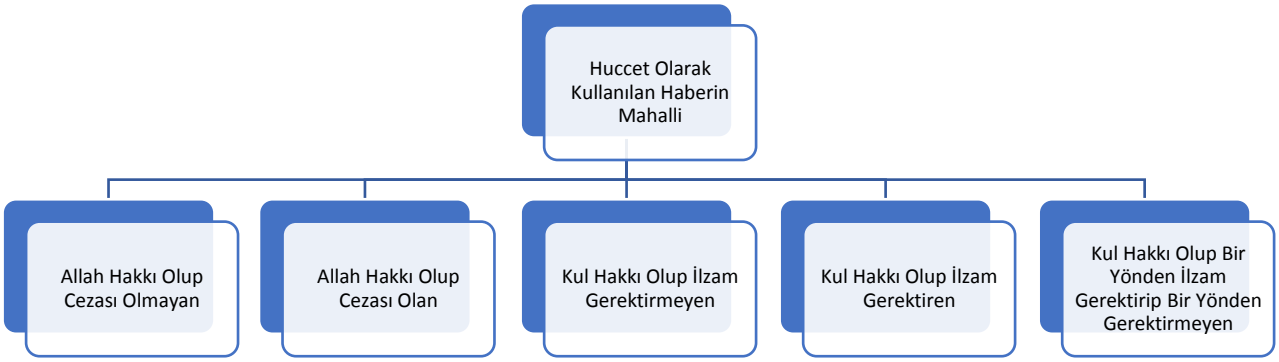

Pezdevî ittisal bakımından haberleri aktardıktan sonra ınkıta açısından haberleri değerlendirmektedir. Inkıta açısından haberleri zahir ve bâtın olmak üzere iki kısımda inceleyen Pezdevî, zahir ınkıtayı dörde ayırırken bâtın ınkıtayı ikiye ayırmaktadır.



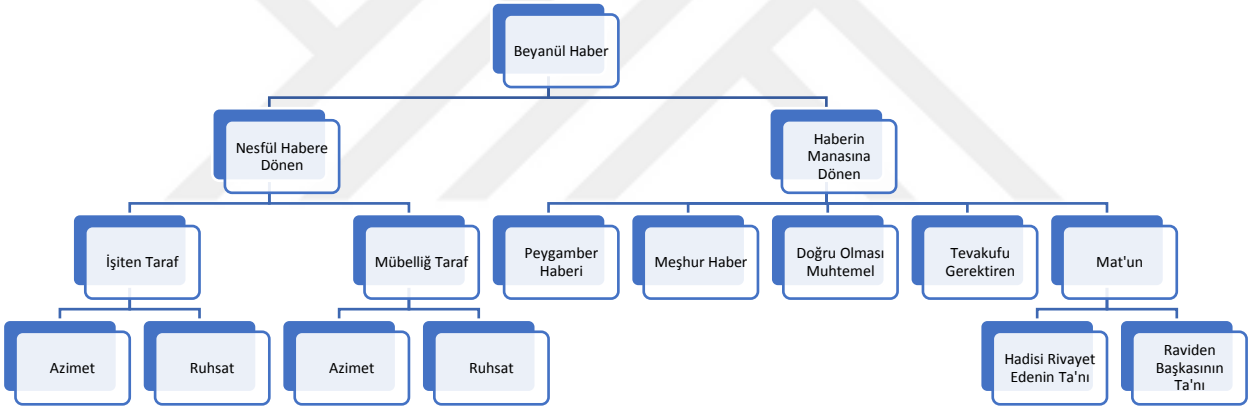

Zahir ınkıtanın (mürsel haberin) dört kısım olduğunu ifade eden Pezdevî, ilk kategori olarak sahabe mürselini zikretmektedir. Sahabe mürselinin icmâyla makbul olduğunu ifade eden Pezdevî, sahabenin gençlerinin Efendimiz'le (s.a.v) görüşme imkânı az olmasına rağmen, Efendimiz'den (s.a.v) doğrudan yaptığı aktarımlarda her ne kadar mürsel olma ihtimali söz konusu olsa da bizzat işitmiş olduğu kabul edileceğini söylemektedir. Nitekim başka bir sahabeden rivayet aktarması durumunda bunu da belirtmesinin râvi olan sahabeden bekleneceğini söylemektedir.[249] İkinci ve üçüncü asır (yani tabiin ve tebei tabiin) mürselinin de kendilerine göre fıkhî istidlâl için delil niteliğinde olduğunu ifade eden Pezdevî, Îsâ b. Ebân'ın ortaya koyduğu üzere mürsel haberin müsned haberden daha üst bir mertebede olduğun ifade etmektedir. İmam Malik'in ashabının da mürselle amel ettiğini ifade eden Pezdevî, sahabenin amelinin mürsellerde bulunan cehaleti ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Nitekim Pezdevî, adalet sahibi birinin rivayette bulunduğu kimselerin güvenilirliğinden çok emin olduğu zaman isnad zincirini zikretmektense doğrudan Efendimiz'den (s.a.v) alıntı yapmasının, ancak ravilerle ilgili durumun o kadar açık durumda olmaması halinde duyduğu kimseleri zikretmesinin alışılageldik bir yöntem olduğunu belirtmektedir.[250] Bunların dışında adaletli kişilerden gelen mürsel haberler hakkında ihtilafın bulunduğunu söyleyen Pezdevî, meşayihtan kiminin tümünün kabul

[249] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/3/2.
[250] ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/3/4.

edileceğini söylerken kiminin kabul edilmeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Son kısımda, bir vecihten munkatı olan rivayetin diğer bir vecihten muttasıl olduğu bulunursa müsned hükmünde olacağı ifade edilmektedir.




Hüccet olarak kullanılan haberin mahalli itibariyle haberleri beşe ayıran Pezdevî'nin yapmış olduğu son taksim ise "Beyanül Haber" hakkındadır:

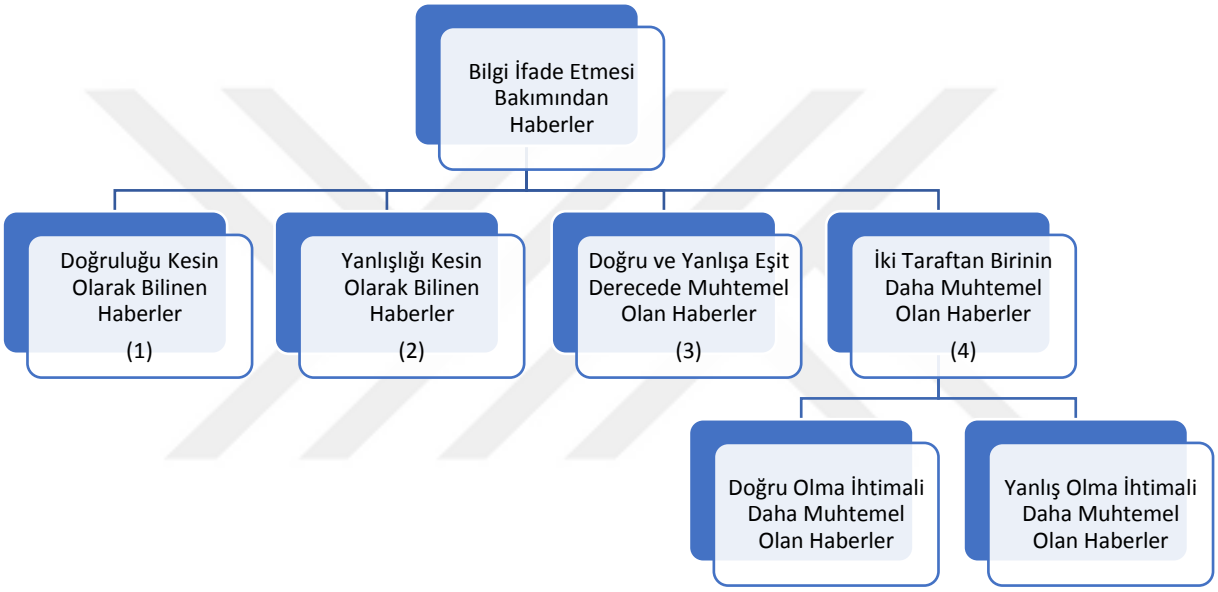



### 2.2.3. Serahsî (ö. 483/1090 [?])

Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, Şemsü'l Eimme unvanıyla tanınmaktadır. Bu unvanı taşıyan ilk kişi ise kendisinin ve Pezdevî'nin hocası olan Halvânî'dir. Buhara mektebinin gelişimine büyük katkı sağlayan bir diğer isim Buhara hukuk mektebinin, hatta genel olarak Hanefî mezhebinin klasik ve en muteber iki usul eseri kabul edilen *Usûlü's-Serahsî* ile *Usûlü'l-Pezdevî*'nin müelliflerinin hocası olan Abdülazîz el-Halvânî'dir. Kefevî, İtkânî'den naklen fıkıh silsilesini şu şekilde vermektedir: Abdülazîz el-Halvânî - Ebû Ali en-Nesefî - İmam Muhammed b. Fazl el-Buhârî - Abdullah b. Muhammed b. Ya'kūb es-Sebezmûnî - Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr - Ebû Hafs el-Kebîr - Muhammed b. Hasan - Ebû Hanîfe.[251] Serahsî'nin *el-Usûl*'ü ile Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin *el-Usûl*'ü arasındaki benzerlik hocaları Halvânî'nin

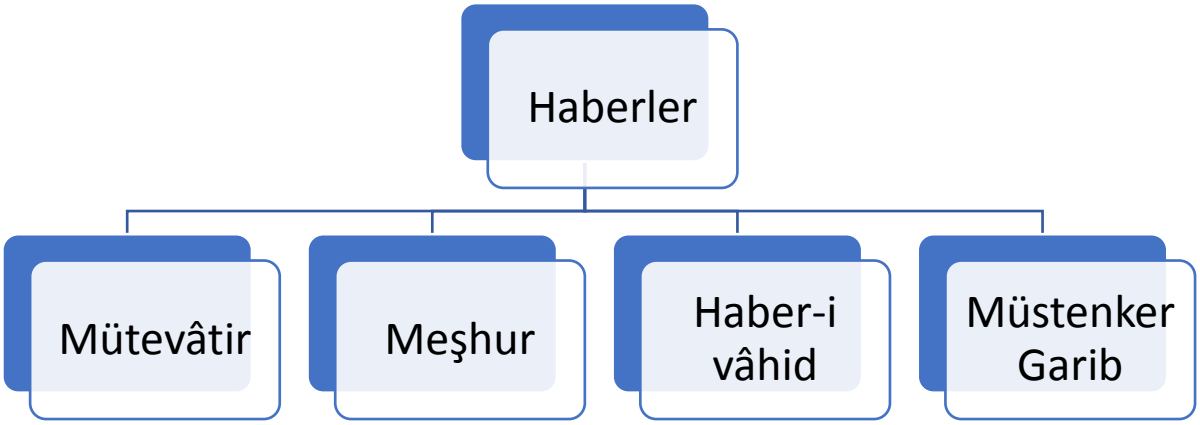
[251] Muhammed Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

Buhara fıkıh usulü geleneğinin oluşumundaki etkisini gözlemlemeye imkân vermektedir. Ele aldığı konuları kısaca inceleyen Serahsî'nin eseri araştırmacılara hitap eden bir ilmî referans kitabı özelliği taşırken Pezdevî'nin usul eseri -yine üst düzey bir ilim diliyle yazılmış olmakla birlikte- derli toplu ve sistematik sunuma öncelik veren bir ders kitabını andırmaktadır. Bu biçimsel fark dışında iki eser neredeyse aynı kalemden çıkmış gibi birbirine benzemektedir.[252] Birinin diğerinin eserinden haberdar olup onu kullandığına dair herhangi bir veri bulunmadığından bu iki eserin esas itibariyle hocaları Halvânî ile birlikte geliştirilmiş ortak bir malzemeye dayandığı ve hocalarının ölümünden sonra ayrı çalışmalar halinde ortaya konduğu söylenebilir. Bu iki müellifin füru alanındaki eserlerine *el-Mebsût*, usul alanındakilere ise *el-Usûl* adını vermiş olmaları da bu ihtimali güçlendiren bir hususdur.[253] *Usûlü'l-fıkh / Usûlü's-Serahsî* eseri ise Serahsî'nin usul görüşlerinin aktarıldığı eserdir.[254]




Serahsî de tıpkı Debûsî gibi haberleri iki farklı kategoride incelemektedir. Serahsî'nin "Bilgi İfade Etmesi Bakımından Haberler" taksiminin Debûsî'nin ilk taksimine (yaptığı açıklamalar da dahil olacak şekilde) büyük oranda benzediği söylenebilir. Bu sebeple sadece yapmış olduğu taksimin şeması gösterilerek iktifa edilecektir. Bunun yanında, Pezdevî'deki haber teorisinin dinin temellendirilme gayesinden uzaklaşarak (en azından geri plana atarak) "Sünnet" bahsi altında fıkhî ahkamın temellendirilmesine yönelik tavrının devamı niteliğindeki hususlar Serahsî'nin yapmış olduğu taksimde de görülmektedir. Nitekim Serahsî, her ne kadar haberleri Pezdevî'nin aksine "haberler" başlığı altında incelese de Kur'an-ı Kerim'i ve hücciyetini haberler bahsinden önce işlemektedir. Serahsî'deki bu tavrı göstermesi açısından başka bir örnek vermek gerekirse, mütevâtir haberin tanımı genel tevâtür tanımı şeklinde değil, "Efendimiz'den (s.a.v) bize mütevâtir olarak ulaşan haberlerdir" şeklindedir.

[252] Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme".
[253] Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme".
[254] Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme".




Mütevâtir haberle ilgili tartışmaları aktaran Serahsî, fukahanın "tevâtür mesabesinde/fi hayyizi't-tevâtür" olarak tanımladığı meşhur haberi incelemektedir. Cessâs'ın meşhur haberi mütevâtirin iki kısmından biri olarak kabul ettiği görüşünü aktaran Serahsî, meşhur haberin sonradan kazanılmış (*iktisab*) bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. Ardından Îsâ b. Ebân'ın sadece mütevâtirin zarûrî ilim ifade ettiği, meşhurun ise mütevâtir değil ikinci bir kategori olarak değerlendirilmesi gerektiği şeklinde bir görüşünün var olduğunu ifade ederek bu görüşün doğru olduğunu savunmaktadır. Sonrasında ise her iki görüşün de vecihlerini açıklayarak kendisinden önceki alimlerin yapmamış olduğu bir nevi kavram tarihçiliği yaptığı söylenebilir. Ancak kavram tarihini inşa ederken Îsâ b. Ebân'a göre ilm-i tuma'nîne ifade eden haberlerin üç kısımda incelendiğini ifade ederek üç kısmın da aslında meşhur haber kavramının altında toplandığını söylemektedir.[255] Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Îsâ b. Ebân'ın yapmış olduğu üçlü taksimin hepsinin meşhur haber kategorisine dahil olması muhtemel gözükmemektedir. Nitekim meşhur habere dair verilen örnekler incelendiğinde, Îsâ b. Ebân'ın sadece "Yedıllu Târikuhû" ve "Yuhşâ aleyhi'l-ism" olarak isimlendirdiği kategorilerle benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu nedenle, Îsâ b. Ebân'ın üçüncü hadis kategorisi olan "İctihad'ür-Re'y" kategorisinin meşhur haberden ziyade âhâd haber kategorisine tekabül etme ihtimali daha yüksek görülmektedir.

Serahsî meşhur haberi, yalan üzere birleşmeleri vehmedilecek bir sayıda kişinin naklettiği, ancak ulemanın kabul ederek amel ettiği (*telakki bi'l-kabul*), asıl (başlangıç) itibariyle âhâd haber olup fer' (sonraki aktaran nesillerde) mütevâtir seviyesine ulaşmış haber olarak tanımlamaktadır. Serahsî meşhur haberin, yalan üzere toplanması vehmedilse dahi ulemanın aktarmasının ve makbul kabul ederek amel etmesinin var olması muhtemel olan vehmi ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Serahsî, meşhur haberi inkâr eden kimsenin tekfir edilmeyeceğini nitekim ifade ettiği bilgi düzeyinin yakîn değil, tuma'ninet olduğunu ifade etmektedir.[256]

[255] Seraḫsî, *Uṣûlu's-Seraḫsî*, 2/1/293.
[256] Seraḫsî, *Uṣûlu's-Seraḫsî*, 2/I/292.

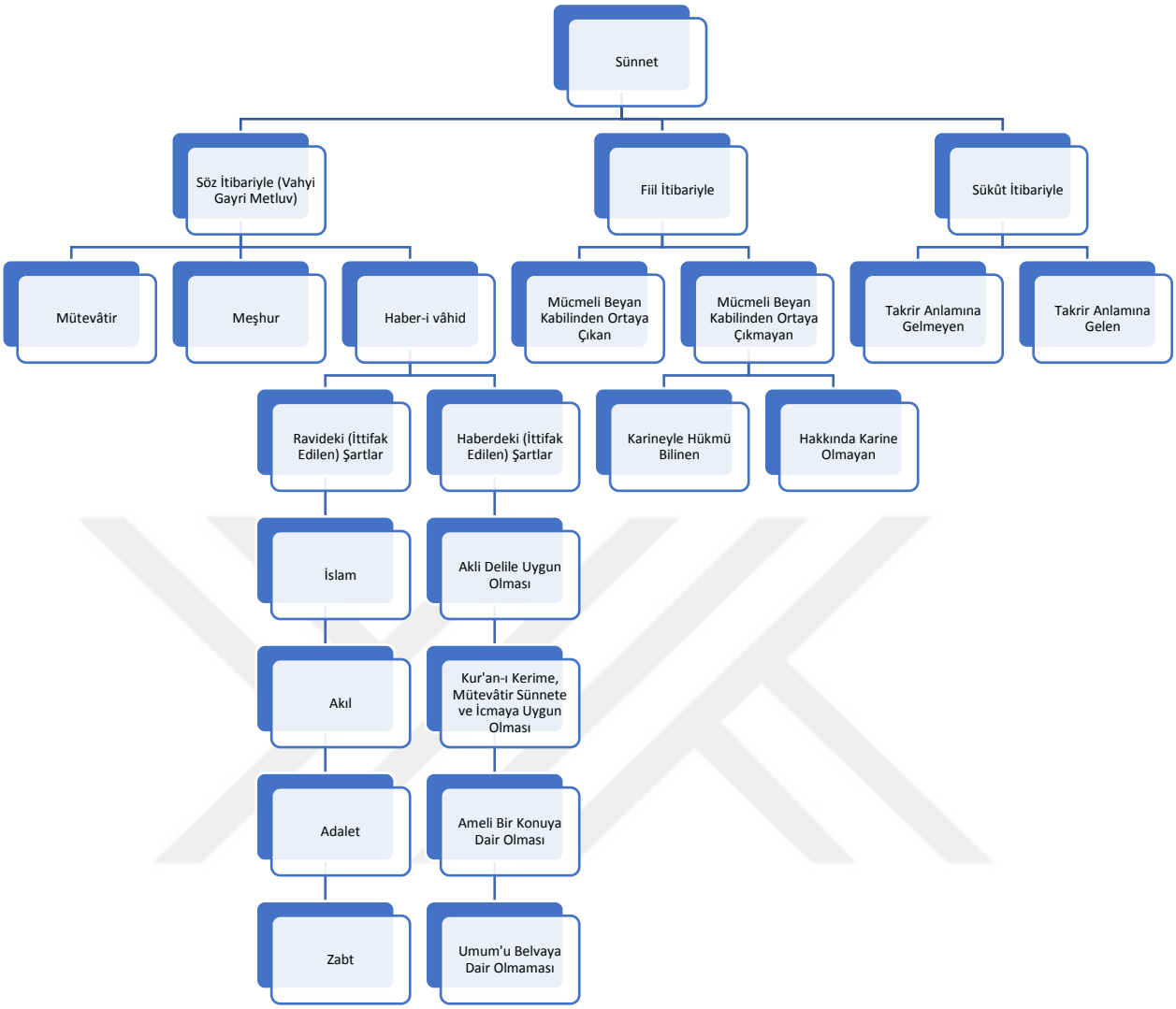
Serahsî, meşhur haberin ardından üçüncü bir kategoriden bahsetmektedir. Serahsî, bu kategorideki haberlerin üzerinde ihtilaf edildiğini, ihtilaf eden iki tarafın da doğru olduğunu düşündüğü bir delilin bulunduğunu ve elindeki delile binaen amel ettiğini ifade etmektedir. Her ne kadar karşıdakinin hata ettiğini ve kendinin doğru yaptığını söyleme imkânı olsa da taraflar, karşıdaki kişinin günaha düşmesinden korkulacağını söyleyemez. Zira müçtehidin ictihad ederek ulaştığı neticede hata etmiş olması onu günahkâr kılmaz.[257]

Serahsî'nin taksiminin, Pezdevî'nin müstenker şeklinde bahsettiği kategoriyi "Müstenker Garîb" olarak isimlendirmesi haricinde Pezdevî'nin "Peygambere İttisalin Keyfiyyeti Bakımından Haberler" taksiminin birebir aynısı olduğu söylenebilir. Serahsî'nin usul eseri incelendiğinde tıpkı Pezdevî gibi hadis usulü meselelerini tartıştığı, kendi kavramlarını inşa ettiği görülmektedir. Her iki alimin de hadis ıstılahlarıyla fukahanın metodunu bir araya getirerek ortak kavram dünyası oluşturma gayretinde olduğu ifade edilebilir.

### 2.2.4. Alâeddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144)

Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin öğrencisidir. Semerkandî, klasik Hanefî usul ve fürû geleneğinden daha farklı görüşlere sahip olduğu bilinen Mâverâünnehir Semerkant okulunun en büyük otoritelerinden biri olarak kabul edilmektedir.[258] *Mîzânü'l-Usûl fî Netâ'ici'l-ʿUḳūl*, Semerkandî'nin usul görüşlerinin aktarıldığı eseridir. [259]

[257] Seraḫsî, *Uṣûlu's-Seraḫsî*, 2/I/294.
[258] Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).
[259] Günay, "Semerkandî, Alâeddin".




Semerkandî'nin eserinde ortaya koymuş olduğu üslubuyla kendisinden önceki alimlerden ayrıştığı söylenebilir. Öncelikle şimdiye kadar zikredilen Hanefi usul alimleri "ashabımız" gibi ifadeler kullanarak sadece kendilerinin ve Hanefi mezhebine mensup hocalarının görüşlerini aktarmakta, ehl-i hadisin konuya dair görüşlerini açıkça zikretmemekteydi. Ancak Semerkandî, "meşayihimiz" benzeri ifadeleri daha az sıklıkla kullanmakta olup çoğunlukla fukaha ve mütekellim usulcülerden [260] bahsederek ortak konulara farklı zaviyelerden nasıl bakıldığını incelemektedir. Semerkandî'nin eserinin bir başka özelliğinin diğer eserlere nazaran çok daha sistemli bir şekilde ilerlemesi olduğu söylenebilir. Ayrıca Semerkandî'nin eserinde kavramların ıstılah anlamı ortaya

[260] Burada fukaha ve mütekellim ile kastının kim olduğu bir araştırma konusudur. Cessâs'ın "fukahadan haberlerin kabulü ve reddi noktasında ehl-i hadisin yöntemine müracaat etmiş ve onların kurallarına itibar etmiş birisini bilmiyoruz" sözünde fukahayı ehl-i hadisin karşısında konumlandırması dikkate alınacak olunursa mütekellim olarak kastedilen kişilerin ehl-i hadis olmasının ihtimal dahilinde olduğu söylenebilir.

koymadan önce kelimenin kökenine dair açıklamalarda bulunmasının ayrıca dikkat çekici bir husus olduğu söylenebilir.

Semerkandî tıpkı Pezdevî'nin taksiminde olduğu gibi haberleri "Sünnet" başlığı altında incelemektedir. Sünnetin kısımlarını "Söz İtibariyle", "Fiil İtibariyle" ve "Sükût İtibariyle" olmak üzere üç başlıkta incelemektedir. Semerkandî'nin yapmış olduğu haber taksimi incelendiğinde "Söz İtibariyle" başlığı altında günümüzde de yaygın olarak bilinen Hanefilerin üçlü taksimi (Mütevâtir, Meşhur, âhâd) ortaya çıkmaktadır. Taksim incelendiğinde dikkati çeken bir husus, Îsâ b. Ebân'dan Debûsî'ye kadar aynı başlık altında zikredilen [Îsâ b. Ebân'da "Makbul Olan" ve "Makbul Olmayan", Debûsî'de "İstinkar Olunmayan (Makbul) Haberler" ve "İstinkar Olunan Haberler"], Pezdevî ve Serahsî'nin birbirinden farklı müstakil kategoriler olarak konumlandırdığı (haber-i vâhid ve müstenker garib) kategorilerinin Semerkandî tarafından "haber-i vâhid" çatısı altında birleştirerek tek bir kategori altında konumlandırılmasıdır.[261]

Söz itibariyle sünnetin Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) Allah'dan (c.c.) vahyi gayr-i metluv olarak vermiş olduğu haberler olduğunu ifade eden Semerkandî, Cebrail'in yahut başka bir meleğin Kur'an haricinde verdiği haberleri, Efendimiz'in (s.a.v) görmüş olduğu rüyayı ve ilham yoluyla Allah'ın emir ve yasaklarını haber vermesini bu kategoriye örnek olarak vermektedir. Tüm bu yollar, Efendimiz'in (s.a.v) şeriatla ilgili hususları tebliğ esnasında her türlü hata, kusur ve yalandan masum olması sebebiyle Kur'an-ı Kerim gibi değerlendirilerek hüccet kabul edilmektedir. Semerkandî'ye göre bu bilginin Kur'an-ı Kerim ile arasındaki fark, bu tür haberlerin tevâtürle değil raviler yoluyla gelmesidir. Semerkandî, mütevâtir kavramının "تواتر" fiilinden türediğini, bu fiilin ise ittisal anlamına geldiğini söylemektedir. "تواترت كتب فلان إلي" cümlesi "Falan kişinin kitapları bana (peşi sıra) ulaştı" anlamına gelmektedir. Bu kelimenin fukaha nezdindeki manasının da lügat manasıyla ilişkili olduğunu vurgulayan Semerkandî, fukahanın mütevâtiri "Rasulullah'tan (s.a.v) hiçbir inkıta şüphesi vehmedilmeyecek şekilde kat'i surette bize ulaşan haber" olarak tanımladığını belirtmektedir.[262] Mütevâtir haberin aklen doğru yahut yalan olabileceğini söyleyen Semerkandî, yalan (*kizb*) olmasının imkansız (*muhal*) olduğunu açıklayarak doğru (*sıdk*) olduğunu ifade etmektedir.[263] Mütevâtir haberi aktarırken kendinden öncekilere ilave olarak Semerkandî, mütevâtirin gerçekleşebilmesi için iki şarttan bahsetmektedir. İlk şart diğer alimlerin yapmış olduğu genel mütevâtir tanımı olup ikinci şart ise mütevâtirin konusunun işitilip duyulabilir bir konu olmasıdır ki bu şart Semerkandî öncesinde bu tezde zikredilen alimlerin hiçbiri tarafından dile getirilmemiştir. Nitekim Semerkandî, akli yahut zanni bir meselede gerçekleşen tevâtürün kesin bilgi ifade etmeyeceğini ileri sürmektedir.[264]

[261] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/1/419.
[262] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/1/423.
[263] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/I/425.
[264] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/1/423.

Semerkandî, fukaha ve mütekellime göre meşhurun tanımını "Başlangıçta âhâd olan sonrasında ikinci nesilde/yüzyılda alimler katında yalan üzere birleşmesi tasavvur edilemeyecek kadar şöhret kazanan haberdir" şeklinde yapmaktadır.[265] Üzerinde uzlaşılan görüşün bu olduğunu ifade eden Semerkandî, bir "قيل" yani üzerinde uzlaşılamayan görüş olarak alimlerin telakki bi'l-kabulü, yani makbul bir rivayet olarak görüp amel etmelerini de bir ölçü olarak aktarmaktadır. Semerkandî meşhur haberin "اشتهار" ve "استفاض" yani nakleden kimseler ve ilim ehli arasında şöhreti ve çokluğu sebebiyle bu şekilde isimlendirildiğini ifade etmektedir. Semerkandî'nin meşhur haberi açıklarken kullanmış olduğu ikinci kelimeyle daha çok ehl-i hadis alimlerinin kullandığı bir kavram olan müstefîze bir telmihte bulunduğu söylenebilir. Aynı zamanda kendisinden önceki eserlerde "ilim ehli arasında" ifadesi geçmekteyken bu gruba ilave olarak "nakleden kimselerin" eklenmesi de rivayetleri aktaran ikinci bir meşru grubu kabul etmesi açısından dikkat çekici olduğu söylenebilir. Meşhurun şartlarının "başlangıçta ravilerinin çokluğu şartı" hariç mütevâtirin şartlarıyla aynı olduğunu ifade eden Semerkandî, meşhur haberin hükmünün meşayihin ihtilaf ettiği bir husus olduğunu belirtmektedir. [266]

Başta Ebu Zeyd (Debûsî) olmak üzere kimine göre (*ba'duhüm*) meşhur haberin hükmünün tuma'nine olduğunu ifade eden Semerkandî, "ammetü'l-meşayıhımızın" görüşünün yakîn ilim ifade etmesi şeklinde olduğunu söylemektedir. Semerkandî, Debûsî'nin görüşünün gerekçesini meşhur haberle kitabın nesh edilmesinin caiz olmaması (mütevâtir haberdeki gibi kat'i ilim ifade etseydi mütevâtir haberde olduğu gibi meşhur haberle nesih caiz olurdu) ve meşhur haberi inkâr eden kimsenin tekfir edilmemesi (mütevâtir haberdeki gibi kat'i ilim ifade etseydi inkâr edenin tekfir edilmesi gerekirdi) şeklinde açıklamaktadır. Semerkandî, Debûsî'ye göre nassa ziyadenin her yönden değil, sadece bazı yönlerden nesih olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Debûsî'ye göre meşhur haberin nassa ziyadede kullanılabilmesine rağmen (her delili ifade ettiği bilgi düzeyi ölçüsünce amel ettirerek) tüm yönlerden bir nesih (*fesih*) olarak kullanılamayacağını ifade etmektedir.

Semerkandî "âmme"in görüşünün açıklamasını ise şu şekilde yapmaktadır. Meşhur haber, alimlerin telakki bi'l-kabul ettiği haberlerdir. Dolayısıyla ilk dönemdeki (*ehlü'l-asr*) kimselerin haberin kabul edilmesi hususunda bir icmâsı söz konusudur. Dolayısıyla meşhur haberin hükmü de tıpkı icmânın hükmü gibi olmalıdır. İcmanın ifade ettiği hüküm kat'i ilim olduğu için meşhur haberin ifade ettiği hükmün de kat'i olması gerekmektedir. Debûsî'nin meşhur haberle Kur'an-ı Kerim'in nesh edilemeyeceğine dair görüşü ise kabul edilemez. İnkâr edenin küfre girmeyeceği meselesine gelince, her ne kadar meşayihten bazısı inkâr edenin küfre düşeceğini söylese de Îsâ b. Ebân'dan aktarıldığı şekliyle inkâr edenin dalâlete düşeceği görüşü doğru olan görüştür.[267]

[265] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/1/428.
[266] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/I/428.
[267] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/I/430.

Semerkandî son olarak mütevâtir ile meşhurun arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır. Mütevâtir haberi inkâr eden kişinin (başından sonuna yalan söylemesi adeten tasavvur edilemeyecek bir toplum tarafından rivayet edilmesi nedeniyle ulaşan bilginin bizzat Efendimiz'den (s.a.v) işitilen bilgiye denk olmasından dolayı) tıpkı Efendimiz'i (s.a.v) bizzat duyup inkâr eden kişi gibi kafir olacağını ifade etmektedir.[268] Ancak meşhur haberi inkâr eden kişinin bizzat Efendimiz'i (s.a.v) duyup inkâr eden kişi gibi olmayacağını çünkü rivayetin yalan üzerinde birleşmesi tasavvur edilemeyecek bir topluluk tarafından aktarılmadığını, sadece ikinci asırda alimlerin üzerine uzlaşıp amel ettikleri haber-i vâhid olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla meşhur haberi inkâr eden kişi, aslında haber-i vâhid üzerinde uzlaşan alimlerin hata ettiğini söylemektedir. Alimler grubunun tamamen hata ettiğini söylemek ise tekfir edilmeyi değil bid'at ve dalâlete düşmeyi gerektirir. Bu da tam olarak mütevâtir haber ile meşhur haber arasındaki farktır. [269]

Semerkandî'nin yapmış olduğu değerlendirmenin eşine az rastlanır, kıymetli bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, incelediğimiz alimler arasında meşhur haberin kat'ilik ifade ettiğini ileri süren Cessâs ve Îsâ b. Ebân (haberin kendisiyle olmasa da üzerinde icmâ oluşması sebebiyle ızdırâr ifade ettiğini söylemektedir) haricinde kimse bulunmamaktadır. Ancak bu tespit dahi tam olarak doğruyu yansıtmamaktadır. Nitekim Cessâs ve Îsâ b. Ebân'ın ızdırâr ifade ettiğini söylediği kategori sadece "Yedıllu Târikuhû" kategorisidir. Ancak meşhur habere dair verilen örnekler incelendiğinde meşhur haberin sadece "Yedıllu Târikuhû" kategorisinden ibaret olmadığı, "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorisini de kapsadığı söylenebilir. Îsâ b. Ebân bu kategorinin daha alt bir mertebede olduğunu söylemekle iktifa ederken tespit edebildiğimiz kadarıyla Cessâs bu kategorinin ızdırârî ilim ifade etmediğini ileri sürmektedir. Netice olarak ilk kategorinin üzerinde icmâ gerçekleşmesi hasebiyle kat'ilik ifade ettiği, ancak bu kat'iliğin ulemanın telakki bi'l-kabulüyle ortaya çıkmasından dolayı inkâr edenin küfre düşmeyeceği söylenebilir. Mut'a nikahı meselesindeki gibi bu haberi reddedenlerin dalâlete düşerek Sünniliğin (mesela Şiîler) dışına çıktığı söylenebilir. İkinci kategorinin ise üzerinde icmâya varmayan daha alt düzeyde bilgi ifade etmesinden dolayı inkâr edenin Hanefi mezhebinin sınırlarının dışına çıktığı söylenebilir.

Semerkandî'nin değerlendirmesi üzerine bir değerlendirmede bulunmak gerekirse meşhur habere dair mezhep içi tartışmaların çoğunlukla Debûsî öncesinde iki farklı kategori olarak bulunan kategorilerin "Müşteher Haber" adıyla tek bir kategori olarak değerlendirilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim iki kategori arasındaki farkın oldukça az olmasından ve fıkıh usulünde pratik bir

[268] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/1/430.
[269] Semerḳandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 1/1/430.

karşılığı olmamasından dolayı yapılan taksimin sonraki alimlerce benimsenmiş olduğu ifade edilebilir. Buna mukabil, bu iki kategorinin farklı kategoriler halinde kurgulanmasının daha iyi bir fikir olduğu kanaatindeyim. Nitekim Debûsî'nin ilm-i tuma'nîne ifade ettiğini söylediği kategorinin "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorisine, Cessâs'ın istidlâlî kat'ilik ifade ettiğini söylediği kategorinin ise "Yedıllu Târikuhû" kategorisine daha yakın bir anlam içerdiği söylenebilir. Ancak fıkıh usulünde yapılan tüm taksimlerin pratik bir karşılığının olması gerekmektedir. Semerkandî'nin yaptığı değerlendirmeye binaen "Yedıllu Târikuhû" kategorisinin kat'i ilim ifade ederek tüm yönlerden kendisiyle neshin mümkün olduğu söylenebilirken "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorisinin tuma'nînet ifade ederek sadece nassa ziyadede bulunmanın mümkün olduğu söylenebilir. "Yedıllu Târikuhû" kategorisini "İcma Haberi" olarak "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorisini ise (meşhur haberi anlam daralmasına uğratarak "İcma Haberi"ni dışlayacak şekilde) "Meşhur Haber" olarak kullanmak mümkün gözükmektedir.

# SONUÇ

Hanefi haber teorisi literatürde, haberleri nakleden kimselerin fakih olması gibi haber-i vâhidlerin kabulünde ileri sürülen ek şartlar üzerinden anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ancak Hanefi haber teorisinin anlaşılmasının büyük oranda teorinin merkezinde bulunan meşhur haber kategorisinin anlaşılmasına bağlı olduğu söylenebilir.

Meşhur haber, sahabe döneminde âhâd haberlerden müteşekkil olup fukahanın telakki bi'l-kabul etmesiyle ikinci ve sonraki nesillerde mütevâtir seviyesine çıkan haberler anlamına gelmektedir. Nitekim meşhur haber, amel-i ehl-i Medine ve müstefîz haber ifadelerinde geçen "amel bilgisinin dikkate alınması" hususu, genel olarak halkın amelinden ziyade fukahanın ilim halkasından aldığı "nihâî sünnet bilgisini" ifade etmektedir. Dolayısıyla ehl-i re'y (Hanefiler, Malikiler ve bazı Şafii) usulcülerinin, amel bilgisiyle desteklenmiş haberleri (meşhur haber, amel-i ehli medîne ve müstefîz haber) haber-i vâhid kategorisinin üzerinde konumlandırmakta olduğu söylenebilir.

Meşhur haber kategorisinin Hanefi usul eserleri içerisindeki tarihi serencamı incelendiğinde bazı hususlar dikkat çekmektedir. Meşhur haber kavramının, kavramsallaşma öncesi karşılık geldiği mefhumu ilk defa ortaya koyan kişinin Îsâ b. Ebân olduğu söylenebilir. Nitekim, meşhur habere dair verilen örnekler incelendiğinde Îsâ b. Ebân'daki "Yedıllu Târikuhû" ve "Yuhşâ aleyhi'l-ism" için verdiği örneklerle benzeştiği görülmektedir. Îsâ b. Ebân'a göre ilk kategori tevâtür yoluyla olmasa da üzerinde icmânın gerçekleşmesiyle ızdırâr ifade ederken ikinci kategori bunun altında bir bilgi düzeyi ifade etmektedir. Cessâs'ın taksiminde verilen örnekler iki kategorinin mütevâtir haberin ikinci kısmında değerlendirilmekte olduğunu göstermektedir. Cessâs, ilk kategorinin ızdırârî ilim ifade ettiğini söylerken ikinci kategoride haberin kendisinin ızdırârî ilim ifade etmediğini söylemektedir. Debûsî, kendisinden sonrakilerin takip edeceği bir değişiklik yaparak kendisinden önce tüm haber çeşitlerinin tek bir çatı altında bulunduğu yekpare şekilde bulunan haber teorisini "Bilgi İfade Etmesi Bakımından Haberler" ve "Hüküm İfade Etmesi Bakımından Haberler" olmak üzere ikili bir yapıya büründürmüştür. Îsâ b. Ebân'ın taksiminde yekpare bir bütün halinde bulunan haber teorisi Debûsî'nin taksimiyle ikili bir yapıya bürünmüş, sonrasında ise bu ikili yapının ilk kısmı (bilgi değeri açısından haberler) geri planda kalırken, ikinci kısım olan amel ifade etmesi açısından haberler odak noktasında tutulmuştur. Dolayısıyla ilk dönemde Îsâ b. Ebân'ın yaptığı haber taksimindeki akli bir şekilde temellendirerek dini tebliğ edilebilir bir şekilde ortaya koyma gayesi göz ardı edilerek haber teorisinin din içerisindeki amellerin temellendirilmesine hasredildiği söylenebilir. Bu husus, yapılan taksimlerin üst başlıkları incelendiğinde görülecektir. Nitekim Irak Hanefi usul eserlerinde haberler "Haberler" başlığı altında incelenirken, Semerkand-Buhara merkezli Hanefi usul eserlerinde daha çok sünneti temellendirmeye yönelik şekilde isimlendirilmektedir. Örneğin Pezdevî haberleri, "Peygambere İttisalin Keyfiyyeti Bakımından Haberler" olarak incelemekteyken Semerkandî, haberleri "Sünnet"

başlığı altında incelemektedir. Başlıkların isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere odak noktası zamanla tüm haberlerden Efendimiz'den (s.a.v) gelen haberlere yönelmektedir. Buna ilave olarak Debûsî'nin ilk taksime "Doğru ve Yanlışa Eşit Derecede Muhtemel Olan Haberler" adıyla özgün bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Debûsî'nin yapmış olduğu üçüncü değişiklik ise Cessâs'ın teorisindeki "Mütevâtir" üst başlığını "Meşhur Haberler" olarak değiştirmektir. Debûsî her ne kadar meşhur haber ifadesini bir haber kategorisine tekabül edecek şekilde kullanan ilk usul alimi olsa da kullandığı meşhur haber günümüzde kullanılan "meşhur haber" kategorisine tekabül etmeyip mütevâtir sınırına ulaşan ve ulaşmayan haberlerin üst başlığı olarak konumlandırılmaktadır. Debûsî'nin yapmış olduğu dördüncü değişikliğin ise, muhtemelen tüm kategorileri dörde indirgeme gayretinin bir sonucu olarak, Irak ekolünün özellikle iki farklı kategori olarak zikrettiği "Yedıllu Târikuhû" ve "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorilerini tek bir kategori olarak değerlendirerek ifade ettiği hükmün "tuma'ninet" olduğunu söylemesidir. Debûsî'nin "müşteher haber" olarak isimlendirdiği bu kategorinin günümüzde kullanıldığı anlamıyla "meşhur haber" kategorisine tekabül ettiğini söylemek verdiği örnekler incelendiğinde muhtemel gözükmektedir. Pezdevî ve Serahsî ise Debûsî'nin "meşhur" ve "garîb" üst kategorilerini taksimden çıkarmışlar ve "meşhur" ifadesini anlam daralmasına uğratarak "müşteher haber" kategorisi için kullanmışlardır. Dolayısıyla "meşhur haber" kavramını müstakil bir haber kategorisi olarak zikreden ilk alimin her ne kadar Debûsî olduğu ifade edilebilse de günümüzde kullanıldığı anlamına karşılık gelecek şekilde kullanan ilk isimlerin Pezdevî ve Serahsî olduğu söylenebilir. Mütevâtir, meşhur ve âhâd haberler üzere haberleri üç kategori altında inceleyen ilk ismin Alâüddîn es-Semerkandî olduğu söylenebilir.

Meşhur haberin hükmünün incelenen alimler arasından ızdırâr (zorunlu bilgi) ifade ettiğini ileri süren Cessâs ve Îsâ b. Ebân haricinde kimse bulunmamaktadır. Ancak Cessâs ve Îsâ b. Ebân'ın ızdırâr ifade ettiğini söylediği kategori meşhur haberin tümü değil sadece "Yedıllu Târikuhû" kategorisidir. Nitekim meşhur habere dair verilen örnekler incelendiğinde meşhur haberin sadece "Yedıllu Târikuhû" kategorisinden ibaret olmadığı, "Yuhşâ aleyhi'l-ism" kategorisini de kapsadığı görülmektedir. Îsâ b. Ebân bu kategorinin daha alt bir mertebede olduğunu söylemekle iktifa ederken tespit edebildiğimiz kadarıyla Cessâs bu kategorinin ızdırârî ilim ifade etmediğini söylemektedir. Netice olarak ilk kategorinin üzerinde icmâ gerçekleşmesi hasebiyle kat'ilik ifade ettiği, ancak bu kat'iliğin ulemanın telakki bi'l-kabulüyle ortaya çıkmasından dolayı inkâr edenin küfre düşmeyeceği söylenmektedir. Mut'a nikahı meselesinde olduğu gibi bu haberi reddedenlerin dalâlete düşerek Sünniliğin dışına çıktığı söylenebilir. İkinci kategorinin ise üzerinde icmâya varmayan daha alt düzeyde bilgi ifade etmesinden dolayı inkâr eden kişinin Hanefi mezhebinin sınırlarının dışına çıktığı söylenebilir. Diğer yandan Debûsî, Pezdevî ve Serahsî meşhur haberin hükmünün tuma'nine olduğunu söylemektedir. Semerkandî açıkça kendi fikrini belirtmese de kat'ilik ifade etmesini "âmme"nin görüşüne nisbet etmesinden hareketle onun da bu görüşte olduğu söylenebilir.

## KAYNAKÇA


Ağakay, Mehmet Ali. *Türkçe sözlük*. Ankara : Türk Dil Kurumu, 1969.

Ahmet Naim, Babanzâde. *Sahih-i Buhari muhtasarı Tecrid-i sarih tercemesi*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980.

Apaydın, H. Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Apaydın, Hacı Yunus. *Fıkhın Kaynakları - Nass ve İçtihat*. Ay Yayınları, 2017.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed İbn Hacer. *Nuhbetü'l-fiker.*, 2020.

Atar, Fahreddin. *Fıkıh usulü.* İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis ıstılahları sözlüğü*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009.

Aytekin, Mehmet Ali. "Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda Îsâ b. Ebân'ın Etkisi". *Eskiyeni* 48 (28 Mart 2023), 331-352.

Azimli, Elnur. *Hadis Literatüründe Meşhur Hadis*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Thesis, 2018.

Bağdâdî, Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*, ts.

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Başoğlu, Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 273-277.

Bedir, Murteza. "An Early Response To Shāfı'ī: Īsā B. Abān On The Prophetıc Report (Khabar)". *Islamic Law and Society* 9/3 (2002), 285.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. Dem Yayınları, 2017.

Bedir, Murteza. "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* I (2011), 621-632.

Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Boynukalın, Mehmet. "Neş'etu Usûli'l-Fıkhi'l-Hanefî ve Tatavvuruhû: Ârâu İsa b. Ebân

el-Usûliyye ve Medâ Te'sîrihâ ale'l-Fikri'l-Usûliyyi'l-Hanefî". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 35/2 (2008), 25-56.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Say Yayınları, 2021.

Cezâirî, Tahir b. Muhammed Salih b. Ahmed. *Tevcîhü'n-Nazar Ilâ Usûli'l-Eser*. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2009.

Cürcani, Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *et-Ta'rifat.* Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938.

Debûsi, Ebû Zeyd Abdullāh. *Teʾsîsü'n-naẓar fi'ḫtilâfi'l-eʾimme*. Kahire, 1972.

Debûsî, Ebû Zeyd ʿAbdillâh b. Muḥammed b. ʿÖmer b. İsâ. *Taḳvîmuʾl-edille*. ed. Ḫalîl Muḥyi'd-dîn el-Meys. b.y.: Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye, 2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel-i Ehl-i Medîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Eşit, Davut. "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIX/2 (2018), 65-81.

Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Güner, Salih. *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örnekliğinde)*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Thesis, 2022.

Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Hansu, Hüseyin. *Mütevatir Haber*. Bilge Adamlar, 2008.

Hansu, Hüseyin. "Mütevatir Haber Eseri Üzerine Kişisel Görüşme".

Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. Beyan Yayınları, 1997.

Korkmaz, Ömer. "Usûlün Fürûya Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı - Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği-". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (22 Aralık 2020), 269-297.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhid*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.

Mâverdî, ʿAlî b. Muḥammed. *el-Ḥâvi'l-Kebîr fî fikhi mezhebi'l İmām'ş-Şâfiʿî ve huve Şerḥi Muḫtaṣar el-Muzenî*. ed. Şeyḫ ʿAlî Muḥammed Muʿavviḍ ve Dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1999.

Nedâvî, Amir Ahmed Câsim en-. *el-Hadîsü'l-meşhûr inde'l-Hanefiyye ve eseruhû fi ihtilâfihim maa'l-fukahâ*. Bağdat: Divanü'l-Vakfi's-Sünni Merkezü'd-Dirasat ve'l-Buhusi'l-İslamiyye, 2010.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b Şeref b Mürî. *et-Takrib ve't-teysir li-ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezir fî usuli'l-hadis*. Beyrut : Dârü'l-Cinan, 1986.

Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyiʾ Muhammed Hakim. *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*. Medine : el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977.

Okuyucu, Nail. *İmam Şafii*. Anadolu Ay Yayınları, 2020.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Otto, 2017.

Özen, Şükrü. "Îsâ b. Ebân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özen, Şükrü. *İslâm hukuk düşüncesinin aklileşme süreci: Başlangıçtan hicri IV. asrın ortalarına kadar*. Marmara Üniversitesi, Thesis, 1995.

Özer, Salim. *Debusi'nin el-Esrar fi'l-Usuli ve'l-Furu adlı eserinin tahkik ve tahlili*. 2 c. Erciyes Üniversitesi, Thesis, 1997. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Özkan, Halit. "Amele Delalet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 1-26.

Özkan, Halit. *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri.* ; İstanbul : Marmara Üniversitesi, Thesis, 2006.

Özmen, Ramazan. "Îsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları* 12 (2008), 127-154.

Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları : Şeybani Örneği.* İstanbul : M.Ü İlahiyat Fakültesi, 2015.

Râzî Ceṣṣâṣ, Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî er-. *el-Fuṣûl fiʾl-uṣûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratüʾl-Evkāfiʾl-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.

Reysuni, Kutub. *et-Te'aruz beyne'r-racih ve'l-meşhur fi'l-mezhebi'l-Maliki : dirase ta'siliyye tatbikiyye*. Beyrut : Daru İbn Hazm, 2009.

Sağlam, İbrahim. "Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* VI/1 (2020), 451-480.

Saymeri, Ebu Abdullahel-Hüseyin b. Ali es-. *Mesailü'l-Hilaf fi Usuli'l-Fıkh*. Unıversıte De Provence, 1991.

Saymerî, Hüseyn b. Alî. *Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih*, ts.

Semerḳandî, Alâuʾd-dîn Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed es-. *Mîzânulʾ-uṣûl fî netâiciʾl-ʿukûl*. ed. Muḥammed Zekî ʿAbdilberr. Ḳaṭar: Maṭâbiʿuʾd-Dûhaʾl-hadîṯe, 1984.

Seraḫsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsuʾl-eimme es-. *Uṣûluʾs-Seraḫsî*. ed. Ebû'l-Vefâ el-Efġânî. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1973.

Sermini, Muhammed Enes. *Kat'i ve'z-zanni beyne elehli'r-re'y ve ehli'l-hadis dirase te'siliyye mefhumü'l-kat' fi usuli'l-hadis ve usuli'l-fıkh*. Lübnan: Merkezü Nema Li'l-Buhus Ve'd-Dirasat, 2021.

Sicistani, Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-. *Kitâbü's-Sünen = Sünenu Ebû Davud*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.

Şavran, Temmuz Gönç. *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2012.

Şehrezûrî, İbnü's-Salâh el-İmâm Ebû Amr Osmân b Abdurrahman eş-. *Ulumü'l-hadis = Mukaddimetu İbni's-Salâh*. Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1984.

Teftâzânî, Sa'düddîn et-. *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. Beyrut: Daru İhyâü't-Türasi'l-Arabi, 2014.

Tehanevi, Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi. *Mevsuatu Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Telkenaroğlu, Merter Rahmi. "Hüseyin b. Alî es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* XIII/9 (2018), 239-256.

Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. Ensar Neşriyat, 2009.

Yemeni, Muhammed b. Ahmed b. Cârullah el-. *en-Nevafihü'l-atire fi'l-ehâdîsi'l-müştehere*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1992.

Yetkin, Hacer. *Debusi ve Usul Anlayışı: Hanefi Usulünün Kurucularından.* İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

ʿAbdulʿazîz el-Buḫârî, ʿAlâuddîn ʿAbdulazîz b. Aḥmed. *Keşfu'l-esrâr Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.

"Famous | Etymology of Famous by Etymonline". Erişim 24 Haziran 2024. https://www.etymonline.com/word/famous