

HANEFİLERE GÖRE HABERİN KİYASA AYKIRI OLMASI DURUMUNDA RÂVİNİN FAKİH OLMA ŞARTI

The Hanafi Requirement of being Faqih When a Hadith is in
Conflict with Qiyas (Analogy)

CHAMNTI TSILIGKIR*

ÖZET

Günümüzde kaleme alınan fıkıh usûlü eserlerinde haber-i vahid konusu incelenirken âhad haberin kabul şartları ile ilgili tartışmalarda Hanefîlerin hadisin sıhhatini tespit için genel olarak kabul edilen şartlara üç ilave şart koştukları ifade edilmekte ve bu şartlar maddeler halinde verilmektedir. Bu şartlardan biri de hadisin kıyasa aykırı olması durumunda râvinin fakih olma şartıdır. Usûl eserlerinde sadece bir örnek verilerek sunulan bu şartın ortaya çıkışı, tarihsel arka planı, usûl eserlerinde temellendirilme biçimi ve bu şarta itirazlar bu makalenin konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fakih ravi, usûl, sünnet, hadis

ABSTRACT

When the topic of the conditions of isolated tradition (*khbar al-wahid*) to be acceptable is being examined in usul al-fiqh works written in modern period, it is pointed out that Hanafis stipulated three extra conditions in addition to generally accepted stipulations. One of these extra conditions is that a transmitter of a hadith needs to be a *faqih*, i.e. an expert in law, if the case in question is in conflict with *qiyas*, that is, the general rules and principles of law. In the context of one example provided in usul texts, this article shall examine the emergence of this stipulation, its historical background, style of justification and some objections to this condition articulated in usul al-fiqh works.

Key Words: Faqih transmitter, usul, sunna, hadith.

Giriş

İslâmî ilimlerde hadis ile ilgili en önemli ve temel meselenin sıhhatin tespiti ve bu hususta kullanılan kriterler olduğu söylenebilir. Hem sıhhatin tespiti konusundaki yöntem tartışmaları hem de tek tek hadisler üzerindeki sıhhat tartışmaları hicri ikinci asırdan itibaren hadis konusundaki ilmî ihtilafların başında gelmiştir. Sahih olan hadislerin dikkate alınması ve bunlarla amel edilmesi gerektiği konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yokken hadisler hususunda ortaya çıkan en önemli ayrılık noktası sahih hadisi belirleme konusundaki yöntem ve metodun ne olacağı sorusudur.

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Hadislerin sıhhatini tespit konusunda tarih boyunca ortaya konmuş üç temel yaklaşımın olduğu söylenebilir: Bu yaklaşımlardan birincisi hadisin sıhhati konusunda en büyük önemi isnada vermiş, isnadın sahih olmasını hadisin sahih olması için yeterli görmüştür. İkinci yaklaşım ise isnadın ziyade metne önem atfetmiş ve Hz. Peygamber'e nispet edilen metnin akıl ile dine uygun olması halinde isnadı dikkate almaksızın hadisleri sahih kabul etmiştir. Üçüncü yaklaşım ise hadisleri değerlendirirken isnad ve metni birlikte dikkate almış ve hadisin sıhhatine hükmederken her ikisi hakkındaki kriterleri işletmiştir.¹ Kabaca yapılan bu tasvir, tamamen hakikati yansıtmaya da hadis tarihinde sıhhat konusunda ortaya konan farklı düşünceleri genel hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hadislerin sıhhatini tespit hususunda ortaya konan tek bir metodolojinin olmadığını, farklı mezheplerin, müçtehitlerin, muhaddislerin ve fakihlerin hadis tespit hususunda asgari müştereklerde birleşmekle beraber birbirinden farklı yöntemler ve kriterler ortaya koyduğu söylenebilir.

Hanefî mezhebinin, hadislerin sıhhatini belirlemede özellikle muhaddislere nazaran farklı yöntem ve kriterlere sahip olduğu ifade edilebilir. Özellikle rivayetin muhtevasını Kur'an, meşhur Sünnet, akıl gibi ilkelerle denetleyen ve rivayetlerin bu üst kaynaklarla tutarlılığına önem veren Hanefî mezhebi hadisin sıhhatini belirleme konusunda genel olarak kabul görmüş şartlar yanında kendine özgü bazı kriterler de ortaya koymuştur. Makalemizin konusunu teşkil eden ve haberin kıyasa aykırı olması durumunda haberin kabulü için bir kriter olarak ortaya konan "fakih râvi şartı" da bu bağlamda belli durumlarda rivayetlerin sıhhatini denetleme hususunda gündeme getirilen bir kriter olarak kabul edilebilir. Hanefî usûl eserlerinde haber-i vahid ile kıyasın karşı karşıya gelmesi meselesi *ravilerin taksimi* başlığı altında ele alınmaktadır. Bu yaklaşımla Hanefî usûlcüler haber-i vahidin esası ve kaynağı ile ilgili herhangi bir problemlerinin olmadığını, problemin rivayet esnasındaki bazı durumlardan kaynaklandığını vurgulamak istemişlerdir.²

Hanefîler birçok konuda râvinin fikhını, fakihliğini ön plana çıkarmışlar, hemen hemen her yerde buna vurgu yapmışlar, fakih ravilerin rivayetlerine daha çok güvenmişler, bazı rivâyetlerin kabûlü veya reddini râvinin fikhı ile ilişkilendirmişlerdir. Kıyasa aykırı olması durumunda haber-i vahidin kabul edilip edilmeyeceği konusu başta olmak üzere, zabtın "zabt-ı zâhir" ve "zabt-ı bâtın" şeklinde ayrımı, manevi inkıta, tercih sebepleri gibi bir çok konuda Hanefîler râvinin fikhını gündeme getirmişlerdir. Bu makale

¹ Bkz. Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I-XII, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1976, I, s. 275-277.

² Salim Ögüt, *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vahid'in Kaynak Değeri*, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 52.

çerçevesinde Hanefîlerin haber-i vâhid'in kabulü için genel olarak kabul edilen şartlara³ ilave olarak ileri sürdüğü üç şarttan⁴ biri olan “haberî kıyasa aykırı olması durumunda râvinin fakih olma şartı” ele alınmaya çalışılacak, bu şartın anlamı ve bağlamı, ilk dönem usûlcülerin bu şartı temellendirme tarzları, bu şarta yönelik Hanefîler içinden ve Hanefîler dışından gelen itirazlar ve bu konu çerçevesindeki temel meseleler ortaya konmaya çalışılacaktır.

FAKİH RÂVİ ŞARTI'NIN ORTAYA ÇIKIŞI

Her ne kadar çeşitli kaynaklarda haberî kıyasa aykırı olması durumunda haberî kabul edilmesi için İmam Ebû Hanîfe'nin de râvinin fakih olmasını şart koştuğu belirtilse de⁵ “Kıyasa aykırı olması halinde haberî kabulü için râvisinin fakih olması gerekir” şeklindeki teoriyi ilk ortaya koyan ismin İmam Muhammed'in (v. 189/805) öğrencisi olan İsa b. Eban b. Sadaka (v. 221/836) olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim çağdaş yazarlardan buna dikkat çekenler olduğu gibi,⁶ ilk dönem usûlcülerinin verdiği bilgiler de bu kanaati desteklemektedir. Çünkü Cessas'ın söz konusu şart bağlamında İsa b. Eban'a yöneltilen eleştiriler karşısında onu savunmak durumunda kalması⁷ veya Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330) gibi sonraki usûlcülerin bu şarta itiraz ederken onu ortaya koyan ve savunan kişinin yalnızca İsa b. Eban ve ona

³ Hanefî usûlcülerin eserlerine bakıldığında ravilerin adalet ve zabt sahibi olması, rivayetin şaz ve illetli olmaması gibi hususlarda ilkesel olarak muhaddislerle aynı görüşe sahip olduğu, ancak adalet, zabt ve ittisalın kavramsal olarak açıklanması vs. gibi konularda ayrıntıya inildiğinde muhaddislerin genel olarak sahip olduğu görüşlerden farklı düşünebildikleri de görülmektedir. Dolayısıyla Hanefî fakihlerin muhaddislerle aynı kriterlerde ilkesel olarak birleştikleri durumlarda dahi çeşitli farklılıkların olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu husustaki farklılıkları görebilmek için: Bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 173-201.

⁴ Diğer iki şart ise şunlardır; Hadisi nakleden râvi Hz. Peygamber'den naklettiği hadisin aksine davranmış veya bu rivâyete aykırı fetva vermiş olmamalıdır. Yine hadis, umûm belvâ'yı ilgilendiren bir konuda olup da bir râvi tarafından rivâyet edilmiş olmamalıdır. Bkz. Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV yayınları, Ankara 2003, s. 88.

⁵ Ebû'l Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafî, *Şerhu tenkîhi'l fusûl*, (thk. Taha Abdürrauf Sa'd), yy, el-Mektebetü'l Ezheriyye Li't Tûras, 1993, s. 369. Ebû Hanîfe'nin haberleri kabul konusunda dikkate aldığı prensiplerin geniş bir listesi için Bkz. Zahid el-Kevserî, *Te'nibü'l Hatîb alâ ma sâkahu fi Ebî Hanîfe mine'l ekâzîb*, yy, yy, 1990, s. 298-301. Zahid el-Kevserî'nin dikkat çektiği üzere Ebû Hanîfe de özellikle tercih konusunda fakih raviye itibar etmektedir. Bkz., *age*, s. 299.

⁶ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, Ensar Yay, İstanbul 2004, s. 101- 104; Salim Ögüt, *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vahid'in Kaynak Değeri*, s. 54.

⁷ Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi Cessas, *el-Fusûl fi'l usûl*, I-IV, (thk. Uceyl Casim Nesemi), Mektebetü'l İrşâd, İstanbul 1994. III, s. 130.

tâbî olan birkaç kişi olduğunu belirtmesi⁸ fakih râvi şartının ilk teorisyeni olarak İsa b. Eban'ı ön plana çıkarmaktadır.

İsa b. Eban, İmam Muhammed'in öğrencileri arasında kaynaklarda usûl ve fûrûa dair görüşlerine en çok yer verilen âlimlerdendir. Gerçekten İsa, Hanefî usûlünün oluşumuna büyük katkıda bulunmuş ve daha sonra Hanefî görüşü haline gelen birçok usûl kaidelerini vazetmiştir.⁹ İsa b. Eban'ın İslâm hukuk teorisine katkısı özellikle Hz. Peygamber'den gelen haberlerin/hadislerin teorik tasnifleri konusunda yoğunlaşmaktadır. Nitekim Cessas'ın *el-Fusûl*'unda İsa'nın görüşlerine yapılan referansların hemen hemen hepsi bu konu hakkındadır.¹⁰ Bu çerçevede İsa b. Eban söz konusu şartı ortaya koyarak Hanefî usûl geleneğine bir katkıda bulunmuştur. Her ne kadar haber-i vâhid'in red gerekçeleri olarak sünnet-i sâbiteye muhalif olması, Kur'an'a muhalif olması, umûm-u belvâ ile alakalı olmasına rağmen ferdin rivayet etmesi ve râvinin rivâyet ettiğinin hilâfına amel etmesi¹¹ gibi temel şartları göz önünde bulundursa ve metin tenkidine ağırlık verse de İsa b. Eban râvilerin fakih olup olmaması konusunu gündeme getirerek râvi konusunda da tartışmalara dahil olmuştur. Kendisinden sonraki Hanefî geleneğinde önemli bir yere sahip olan bu teori, ileride değinileceği gibi gerek Hanefî mezhebi içinden gerekse mezhep dışından çeşitli eleştiriler almıştır.

HANEFÎ USÛLÜ ESERLERİNDE FAKİH RÂVİ ŞARTININ TEMELLENDİRİLMESİ

1. Kıyas Teriminin anlamı

Haber-i vâhid bazen *kıyasa* muhalif, bazen *usûle* (genel kurallara) muhalif, bazen de *kıyâsu'l-usûl*'e muhalif olduğu için reddedilmiştir.¹² Hanefîlerin ileri sürdüğü fakih râvi şartı bağlamında ortaya konması gereken ilk şey, söz konusu şart bağlamında zikredilen *kıyas* teriminin ne anlama geldiğidir. Mantık veya felsefedeki kullanımını bir yana bırakarak temelde fıkıh söz konusu olduğunda kıyasın; salt düşünme (nazar), re'y,¹³ şeriatın

⁸ Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar an usûli fahru'l-İslam el-Pezdevi*, (Birlikte: *Usûlu'l-Pezdevi*, Ebû'l-Hasan Ebû'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevi), I-IV, Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 3. Baskı, Beyrut 1997, II, s. 707.

⁹ Şükrü Özen, "İsa b. Eban", *DİA*, XXII, s. 481.

¹⁰ Murteza Bedir, "An Early Response To Shâfi'i: İsa b. Abân On the Prophetic Report (Khabar)", *Islamic Law and Society*, Editor: David S. Powers, Brill, Leiden, IX, sy. 3, 2002, s. 285-311.

¹¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l usûl*, III, s. 113.

¹² Ögüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, s. 50.

¹³ İmâmü'l- Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l fikh*, I-II, (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Camiatu Katar, Devha (Doha), 1978, II, s. 749

rasyonel içerikli bölümü ve genel ilke gibi çeşitli manalara¹⁴ geldiği ifade edilebilir. Bu şart bağlamında söz konusu olduğunda Hanefîlerin kullandığı *kıyas* teriminin genelde *Kur'an, Sünnet, Kur'an ve Sünnet'in genel ruhu* anlamına geldiği söylenebilir. Bu bağlamda haberin kıyasa aykırı olmasının; haberin Kur'an ve Sünnet'e ve bu iki kaynaktan tümevarım yolu ile çıkarılmış genel ilkelere aykırı olması anlamına geldiği ifade edilebilir. Nitekim ilk dönem Hanefî usûlcülerinden Debûsî (v. 430/1039), bu konu çerçevesinde kullandıkları *kıyas* teriminin ne anlama geldiğini Fatma bt. Kays'ın (v. 54/674) boşandıktan sonra iddet süresi içinde Rasûlullah'ın kendisine nafaka ve mesken hakkı tayin etmediğini ifade etmesi üzerine Hz. Ömer'in (v. 23/644) "Bir kadının sözü ile Allah'ın Kitab'ı ve Rasûlullah'ın Sünnet'ini bırakacak değiliz. Doğru mu yanlış mı naklettiğini, iyi ezberleyip ezberlemediğini bilemiyoruz."¹⁵ sözüne atıf yaparak açıklamaktadır. Debûsî'ye göre burada Hz. Ömer'in Kitab ve Sünnet olarak zikrettiği iki kaynak, kendilerinin *kıyas* olarak adlandırdığı şeydir.¹⁶ Debûsî'den sonra Serahsî (v. 483/1090) de *kıyasa* aykırı rivâyetin aynı zamanda Kur'an'a, sahih Sünnet'e ve icma'ya aykırı bir rivâyet anlamına geldiğine dikkat çekerek¹⁷ burada sözü geçen *kıyastan* ne anlaşılması gerektiğine değinmiştir. Debûsî ve sonraki bazı usûlcülerin, *musarrât* ve *arâyâ* hadislerinin reddediliş gerekçesini râvilerinin fakih olmamasına bağlamasının sonraki dönem Hanefîler tarafından kabul edilmemesi ve buna gerekçe olarak bu hadislerin Kur'an'a, Sünnet'e, İslâm'ın genel ilkelerine aykırı olmasını göstermeleri de bu bağlamda *kıyas* teriminin tekâbul ettiği anlamı ortaya koymaktadır. Buna göre, söz konusu şart bağlamında bahsi geçen *kıyas* teriminin *usûlî kıyas* anlamından daha çok *genel kural* manasına gelecek şekilde kullanıldığı ifade edilebilir.¹⁸

2. Fakih Râvi Şartının Temellendirilmesi

İsa b. Eban, fakih râvi şartını sistemli bir şekilde ortaya koyup belli rivâyetlerin kabulünü râvinin fakih olup olmaması ile ilişkilendirirken, fakih ve fakih olmayan râvi ayrımını sahabe üzerinden örneklerle ele almış ve teorisini temellendirirken tartışmayı sahabe nesli ile sınırlı tutmuştur. Kendisinden sonraki Hanefî usûlcüleri de bunu benimsemiş ve konu sahabe

¹⁴ H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 529.

¹⁵ Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ani, *el-Musannef*, I-XI, (tahk. Habiburrahman Azami), el-Mektebu'l İslami, Beyrut 1403, VII, 24; Tirmizi, Buyû, 5.

¹⁶ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, (thk. Halil Muhyiddin Meys), Beyrut [t.y.], s. 183.

¹⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûl es-Serahsî*, I-II, Beyrut 2005, I, s. 344.

¹⁸ *Kıyas* teriminin usûl eserlerinde *usûlî kıyas* yanında *genel kural* manasında kullanılması konusunda Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. İ. İ. F., İstanbul 1981, s. 122.

nesli içinden örneklerle ele alınmıştır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, fakih râvi şartı yalnızca sahabe üzerinden örneklerle tartışılmış olsa da bu şartın geçerliliği sonraki nesil râvileri için de kabul edilmiştir. Nitekim Emîr Padişah (v. 987/1579) bunu açıkça ifade etmiş, Hanefîlerin râviler konusundaki fakih ve fakih olmayan şeklinde ayrımının sadece sahabe nesline hasredilmediğini, sonraki nesiller için de söz konusu olduğunu belirtmiştir.¹⁹ Murteza Bedir de bu konu çerçevesinde sahabe arasından zikredilen örneklerin sonraki nesillerden fakih olan ve fakih olmayanlar için bir prototip olarak ortaya konduğunu belirterek aynı kanaati dile getirmektedir.²⁰

a) Sahabe Nesli ve Kıyasa Aykırı Rivâyetin Reddi

Cessas'ın (v. 370/981) üçlü râvi kategorisi²¹ ile daha sonra Debûsî'nin daha sistematik olarak ifade ettiği dörtlü râvi kategorisinin²² temel amacının, fakih ve fakih olmayan râvi ayrımını ortaya koymak olduğu söylenebilir. Hanefî usûlcüler ravileri öncelikle *maruf (bilinen, tanınan)* ve *meçhul (tanınmayan veya kendisinden sadece bir veya iki hadis rivayet edilmiş olan)* olmak üzere ikiye ayırmakta, daha sonra da maruf kabul edilen ravileri *fikhî ve içtihadî ile maruf olan raviler* ve *adaleti sabit olmakla beraber fikhî ve içtihadî ile maruf olmamış raviler* olmak üzere bir tasnife tabi tutmaktadır. Mesela sahabe arasında fikhî ve içtihadî ile şöhret bulmuş sahabilere örnek olarak Hulafâ-i Râşidîn, Abâdile, Zeyd b. Sabit (v. 45/665), Muaz b. Cebel (v. 18/639), Ebû Musa el-Eş'arî (v. 44/664), Hz. Aişe (v. 58/678) gibi isimler verilirken adaleti ve hıfzı sabit olmakla beraber fikhî ile meşhur olmamış sahabilere örnek olarak da Ebu Hureyre (v. 57/676) ve Enes b. Malik (90/709) gibi sahabiler zikredilmektedir.²³ Buna göre râviler temelde; ilmi, fikhî ve nesebiyle bilinip sahabe ve sonraki nesillerde de genel olarak rivâyetleri hakkında bir tereddüt veya tesebbüt oluşmamış olan fakih râviler ile ilmi ve nesebiyle tanınan ama sahabe nesli ile sonraki nesil içerisinde bazı rivâyetleri hakkında çeşitli tereddüt veya tesebbüt oluşmuş fakih olmayan râviler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrıma göre fakih râvilerin rivâyetleri Kitap ve Sünnet'e açıkça muhalif olmadığı müddetçe *kıyasa dayanılarak* reddedilemezken fakih olmayan râvilerin rivâyetleri ise *kıyasa dayanılarak* reddedilebilmektedir.

¹⁹ Muhammed Emin b. Mahmûd Buhari Emir Padişah, *Teysirü't-tahrir şerhi ala kitâbi't-tahrir* (Birlikte: Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrir fi usûli'l-fikhi'l-câmi' beyne istılahey*), [y.y.], Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931. I-II (Birinci ciltte 1 ve 2. ciltler, İkinci ciltte 3 ve 4. ciltler birlikte), III, s. 54.

²⁰ Murteza Bedir, *Fıkah, Mezheb, Sünnet*, s. 102.

²¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l usûl*, III, s. 135-136.

²² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 180.

²³ Mesela Bkz, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûl es-Serahsî*, I-II, Beyrut 2005, I, s. 338, 340.

Kısaca özetlediğimiz bu teori, özellikle ilk dönem Hanefî usûlcüleri tarafından çeşitli argümanlar ileri sürülerek temellendirilmeye çalışılmıştır. Öncelikle Ebû Hureyre'nin çeşitli rivâyetlerine sahabe içinden yöneltilen itirazlara yer verilerek sahabe içinde de *kıyasa dayalı olarak bir rivâyetin reddedilebildiği örneklendirilmeye çalışılmış ve bu ilmî tutumun meşruiyeti sahabe üzerinden örneklerle ortaya konmuştur*. Ebû Hureyre'nin “Ateşte pişen (yiyecekleri yiyen) için abdest gerekir”²⁴ şeklindeki rivâyetine karşı İbn Abbas'ın (v. 68/687) “Ey kardeşimin oğlu, ateşte ısınmış yağı üzerimize sürüyoruz (*inna nüdehhiñü bid dühn ve kad aġlâ ale'n nar*)”²⁵ şeklindeki sözleri, yine Ebû Hureyre'nin “Veled-i zina üç şerliden biridir”²⁶ şeklindeki rivâyetine karşı Hz. Aişe'nin “O halde annesi onu doğurmak için niye bekledi”²⁷ anlamındaki sözleri Hanefî usûlcüleri tarafından *kıyasa dayalı red* olarak yorumlanmıştır. Hanefî usûlcüler Ebû Hureyre örneği üzerinden söz konusu rivâyetler aracılığıyla bir yandan sahabe arasında *rivâyetin kıyasa dayalı olarak reddedilebileceği* kanaatinin varlığını ortaya koymaya çalışırken diğer yandan da sahabe de dahil ilk dönem *selef alimlerinin* Ebû Hureyre'nin rivâyetleri konusunda sahip oldukları çekinceleri, ilmî tabirle ifade edilecek olursa *tesebbüt*'ü ortaya koymayı amaçlamışlardır. Hanefî usûlcülere göre bu bağlamda özellikle Ebû Hureyre'nin söz konusu edilmesi, *selef alimleri* arasında Ebû Hureyre'nin rivâyetleri hakkında var olan *ilmî tesebbütün bir neticesidir*.²⁸ Burada Hanefî usûlcülerin belirttiği üzere *selef* faktörü önemli bir yer tutmakta ve bir râvi hakkında oluşacak kanaat ile çeşitli rivâyetlerin reddi veya kabulü konusunda *selef alimlerinin* tavrının ciddi etkisi bulunmaktadır. İşte Hanefî usûlcülere göre Ebû Hureyre'nin rivâyetleri hakkında sâbit olan *tesebbüt* veya *tereddüt*, tamamen *selef alimlerinin* Ebû Hureyre hakkındaki bu tutumuna bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.²⁹ Bunun yanında Serahsi (v. 483/1090), Pezdevi (v. 482/1089), Abdülaziz el-Buhari (v. 730/1330) gibi usûlcüler tarafından sahabe döneminden itibaren mana ile rivâyetin yaygın olduğuna da dikkat

²⁴ Müslim, “Taharet”, 90; İbn Mâce, “İman”, 2; Ebû Dâvud, “Taharet”, 76; Tirmizi “Taharet”, 58. İbn Abbas, Cabir b. Abdullah, İbn Mes'ud gibi sahabenin rivâyetlerine göre ise ateşte pişen şeylerin yenmesi abdesti gerektirmez. Tirmizi'nin de vurguladığı gibi amel ikinci görüşe göredir ve ateşte pişen şeylerin yenmesi abdesti bozmaz. Bkz. Müslim, “Taharet”, 91; Ebû Davud, “Taharet”, 75. Tirmizi, “Taharet”, 59.

²⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l usûl*, III, 127; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 180, 181. İbn Abbas aynı zamanda, Hz. Peygamber'in koyun eti yedikten sonra abdestini tazelemeden namaz kıldığını gördüğünü rivayet etmiştir. Bkz. Müslim, “Vudû”, 69.

²⁶ Abdurrezzak, *Musannef*, III, 537; Ahmed b. Hanbel, II, 311; Ebû Davud, “İtk”, 12; Taberâni, *el-Mucemu'l-evsat*, VII, s. 210.

²⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l usûl*, III, 129; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 181.

²⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l usûl*, III, s. 129.

²⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l usûl*, III, 129; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 182; Serahsî, *Usûl es-Serahsî*, I, s. 345.

çekilmiş,³⁰ mana ile rivâyette fakih olmayan râvilerin yanılma riskinin varlığı vurgulanmış ve fakih râvi-fakih olmayan râvi ayrımı bu şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır. Örneğin son dönem mütefekkirlerinden İzmirli İsmail Hakkı (v. 1366/1946) da fakih râvi şartının mantığını açıklarken “Ehâdis-i şerife her vakit aynı ile naklolunmuyor idi. Selefte nakl bi'l ma'na müstehir idi. Bundan dolayı elfâz-ı hadîs tebeddül ediyor idi. *Râvi fakih olmazsa lafzın tebeddülü manayı bile tebdîl eder idi.* Bundan dolayı pek ziyade galat vâki olur idi. Manada müttehîd bir hadis-i şerif elfâz-ı müteaddide ile vârid oluyor idi. Ehâdisin bazısında görülmeyen elfâz diğlerinde zaid olarak görülüyordu.” ifadelerini kullanarak fakih râvi şartı ile mana ile rivayet olgusunun ilişkisine dikkat çekmiştir.³¹

b) Kıyas ve Haberin Öncelik Sorunu

Haber-i vahid ile kıyasın çatışması durumunda önceliğin hangisine verileceği konusu yalnızca Hanefî mezhebi ile ilgili bir konu olmayıp mezhepler arası tartışmalı bir konudur. Özellikle Hanefî mezhebi ile birlikte Malikîlerin de kabul ettiği “haber-i vahid’in kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırı olamayacağı” ilkesi kıyası da kapsamaktadır. Yani kıyas, haber-i vahid’e göre daha kuvvetli bir delil olarak algılandığında bu şarta göre tercih kıyas lehine olacaktır.³² Ancak kıyasın *müsbit* değil de *muzhır* bir delil olduğu göz önüne alınırsa ve kıyasın kuvvet derecesinin her zaman için aynı olmadığı düşünülürse haber-i vahid karşısındaki konumunun da değişken olacağı ortaya çıkacaktır. Nitekim Ebû’l Hüseyin el-Basrî (436/1044) kıyası dört kısma ayırmış ve her bir kısım hakkında, haber-i vahidle karşılaşmaları halinde ne hüküm verileceğini belirtmiştir. Buna göre;

a. Kıyasta illet mansus (nas ile sabit) veya mansus gibi kesin, asl da kat’î bir nas olursa, bütün usûlcülere göre haber-i vahid’e takdim edilmesi gerekir. Çünkü bu gerçekte kat’î bir nassı zannî bir nassa tercih etmek demektir.

b. İlet istinbat yoluyla elde edilmiş ve kıyas zannî bir asla dayanmışsa haber-i vahid kıyasa takdim edilir. Çünkü bu durumda her yönden zannî olan kıyas haber-i vahide tercih edilemez.

c. İlet de asıl da zannî bir nas ile sabit olmuşsa kıyas ile haber-i vahid arasında muâraza söz konusu olur

³⁰ Serahsî, *Usûl es-Serahsî*, I, 341; Ebû’l-Hasan Ebû’l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevi, *Usûlu’l-Pezdevi*, (Birlikte: *Keşfü’l-esrar an usûli fahrul’İslam el-Pezdevi*, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî), I-IV, Dârü’l-Kütübü’l-Arabiyye, 3. Baskı, Beyrut 1997, II, s. 703.

³¹ İzmirli İsmail Hakkı, “Esbab-ı İhtilaf-ı Fukaha”, Mahmut Salih Eser’den naklen, *İzmirli İsmail Hakkı’nın Fıkıh Makaleleri (Tahrirli Neşir)*, (Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006, s. 273.

³² Salim Ögüt, *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid’in Kaynak Değeri*, s. 46.

d. İlet müstenbata, asıl da Kur'an'dan veya mütevatir sünnetten kat'î bir nas olursa, kıyasın mı haber-i vahdi'in mi takdim edileceği konusunda usûl bilginleri arasında tartışma vardır.³³

Haber-i vahidin kıyasa tearuzu durumunda kıyasın mukaddem olduğu görüşü bir çok eserde İmam Malik (179/795)'e atfedilmekle birlikte İmam Malik'ten bu konuda biri kıyası öncelediğine diğeri de haber-i vahidi öncelediğine dair olmak üzere iki görüş nakledilmektedir. Malikî usûlcülerden bazıları ilk görüşü, bazıları da diğeri görüşü İmam Malik'e atfederken İbn Arabî gibi Malikî hukukçular da iki görüş arasını telif etme yoluna gitmiştir.³⁴

Haber-i vahid ile kıyasın teâruzu durumunda önceliğin hangi delile verileceği konusu Hanefî usûlcülerin de gündeminden düşmemiştir. Konu bağlamında Hanefîler tarafından sürekli kıyasa vurgu yapılması öyle anlaşılıyor ki daha ilk dönemlerden itibaren tepki çekmiş, Hanefî usûlcüler de bu konuda bazı açıklamalar yapmak ve kendilerini savunmak durumunda kalmıştır. Nitekim Serahsî, İmam Malik'in kıyası habere takdim ettiği şeklindeki bir rivayeti³⁵ aktardıktan sonra kendilerinin böyle düşünmediğini, sahabe arasında da habere dayanarak kıyasın terk edilmesinin meşhur bir tavır olduğuna vurgu yapmaktadır. Serahsî'den asırlar sonra İbn Nüceym (v. 973/1563) de konu hakkında bir savunma yapmak zorunda kalmış, Hanefî mezhebinin ilke olarak haberi kıyasa takdim ettiğini ifade ederek kendilerine *ehl-i rey* diyenlerin bu konuda yanlış düşündüğünü belirtme ihtiyacı hissetmiştir.³⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Hanefî usûlcülerin fakih râvi şartını temellendirmek için ortaya koydukları bu teori ve genel olarak ilmî tutumları, onların hadis-haber karşıtı ve kıyas merkezli bir düşüncenin odağı olarak algılanmasına sebep olmuştur. Bu imajı silebilmek maksadıyla haberin kıyasa takdim edilmesi gerektiği Hanefî usûlcüler tarafından özellikle vurgulanmış, konu bağlamında haber ve kıyasın kuvvet açısından karşılaştırmaları yapılarak haberin kıyasa göre güçlü yönleri ortaya konmuştur. Serahsî, haberin *asl* itibarıyla *yakînî* olduğunu, *şüphelin* ancak *haber*in *naklinde* ortaya çıktığını, *kıyas*'ın ise *asl* itibarıyla *yakînî* olmadığını

³³ Muhammed b. Ali Ebû'l Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, I-II, (thk. Muhammed Hamidullah), Dımaşk, İstitut Français de Damas, 1964, II, s. 653-655.; Salim Ögüt, *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vahid'in Kaynak Değeri*, s. 51-52.

³⁴ Abdurrahman b. Abdullah Şa'lan, *Usûlü fikhi'l- İmam Malik: Edilletühü'n-nakliyye*, I-II, Riyad, Camiatü Muhammed b. Suud el-İslamiyye 2003, II, s. 805-807.

³⁵ İmam Malik hakkındaki Serahsî'nin aktardığı bu rivayeti Pezdevî şüpheli bulacak, daha sonra da Abdülaziz el-Buharî bu şüpheliyi daha da ileri götürerek bu rivâyetin bâtil-uydurma olduğunu söyleyecektir. Bkz. Pezdevî, *Usûlu'l Pezdevî*, II, s. 697; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l esrar*, a.yer.

³⁶ İbn Nüceym Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *Fethü'l-gaffar bi-şerhi'l-Menar = Mişkatü'l-envar fî usûli'l-menar*, (Birlikte: *Menari'l-envar*, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî), I-III (3 cilt bir arada), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, I, s. 83.

belirterek *asl* itibariyle *yakînî olan haberin asl* itibariyle *yakînî olmayan kıyasa* takdîm edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁷ Örneğin Molla Fenârî (v. 834/1431) de haberin kıyasa göre öncelik arzettiğini ifade etmekte ve bunun sebebini dört maddede zikretmektedir; 1. Hz. Ömer, ceninin diyeti konusunda Hz. Peygamber'in "gurre" tayin ettiğini duyunca kendi kıyası ile hükmetmekten vazgeçmiş ve "Eğer bu konuda Hz. Peygamber'den bir rivayet olmasaydı kendi içtihadımızla hüküm verecektik!" demiştir. 2. Muaz hadisinde geçtiği üzere Muaz (ra.) delil olma konusunda kıyası Sünnet'ten sonra zikretmiş, Hz. Peygamber de onu onaylamıştır. 3. Kıyas habere nazaran daha zayıftır, çünkü haberin sıhhatine hükmetmek için iki konuda içtihat gerekir; Râvinin adâleti ve rivayetin delâleti. Kıyasın sıhhatine hükmetmek için ise altı konuda içtihat gerekir: Aslın hükmünü belirleme, aslın ta'lile müsait olup olmadığını tespit, illeti tespit, illetin fer'de varlığını tespit, aslın hükmünün fer'e uygulanması için asl'da mani bir durumun (muâriz) olup olmadığını bilmesi, aynı engelin (muâriz) fer'de de bulunmadığının belirlenmesi. Buna göre bir konuda içtihat edilecek hususlar çoğaldıkça hata ve zan ihtimali artar. 4. Kıyasın illeti gizlidir, işaretlerle ortaya çıkarılır, haber ise açıklık konusunda kıyastan üsttedir. Yine haberin işitilmesi duyulara dayandığı için doğruluk hususunda rey'den daha üstündür, bundan dolayı bir kimsenin bile haber vermesi ile kâbenin ciheti hasıl olur, bu haberden sonra kendi reyyle kâbenin araştırılmasına gidilmez.³⁸ İlk olarak Âmidî'nin (v. 631/1233) formüle ettiği bu yaklaşım³⁹ İlk bakışta sayısal orantıya göre tutarlı görünse de bazı yönlerden çeşitli eleştirilere açıktır.⁴⁰

FAKİH RÂVİ ŞARTINA İTİRAZLAR

İsa b. Eban'ın sistemli bir şekilde ortaya koyduğu fakih râvi şartı, ilk dönem Hanefî usûlcüler tarafından çeşitli argümanlar kullanılarak delillendirilmeye çalışılmış ve benimsenmiştir. Sonraki yüzyıllarda Hanefî usûlcülerin geneli bu söylemi biraz ta'dil ederek de olsa devam ettirmiş, bir kısmı konuya hiç değinmemiş, bir kısmı ise açıkça fakih râvi şartına itiraz etmiştir. Bu şarta Hanefîler içinden itirazlar olduğu gibi Hanefîler dışından

³⁷ Pezdevî, *Usûlu'l Pezdevî*, II, s. 700-702.

³⁸ Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedayi' fî usûli's-şerai'*, I-II (iki cilt bir arada), Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, İstanbul 1289, II, 223.

³⁹ Haber-i vâhid ile kıyas arasında bu şekilde bir karşılaştırmayı ilk yapanlardan biri olarak Seyfeddin Âmidî (631/1233) gözükmektedir. O haberin sıhhati için üç, kıyasın sıhhati için ise yedi noktanın vüzûha kavuşması gerektiğini zikretmekte ve bu maddeleri teker teker ortaya koymaktadır. Bkz. Ebu'l Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (tlk. Abdürrezzak Afîfî), I-IV, Dâru's Samîi, Suudi Arabistan, 2003, II, 144-145.

⁴⁰ Ögüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, s. 49.

da itirazlar gelmiştir. Bu bölümde hem Hanefîler içinden hem de Hanefîler dışından gelen itirazlar ele alınacaktır.

1. Hanefîlerden Gelen İtirazlar

İlk dönem Hanefî usûl eserlerinde yer alan ve ayrı başlıklar altında incelenen râvinin fıkıh meselesinin bir şart olarak ileri sürülmesine sonraki Hanefî alimlerinden bazı itirazlar gelmiştir. Bunun sebebini Murteza Bedir şu şekilde açıklamaktadır:

“Hanefî usûl teorisinin hadisçilerin yaptığı işe bakışlarını özetleyen bu Ebû Hureyre prototipi, 7./13. yüzyıl ve sonrasında sünni İslâm mezhepleri, hadis taraftarları ve diğer toplum kesimleri arasında uzlaşma ve diyalog ortamının yaygınlaşmaya başlamasıyla birlikte artık sürdürülemedi veya en azından kategorik bir biçimde yani hiçbir tereddüde yer vermeyecek şekilde savunulacak bir ilke olma imkânı kalmamıştı. Bunu hem dışsal paradigma adını verdiğim Sünnilik ilkesi gereği, hem de klasik sonrası dönemde artan uzlaşma ve diyalog ortamı gereği yapamazlardı... İşte râvinin fıkıh bilmesi gerektiği şeklindeki şartın, klasik-sonrası dönemde biraz muğlaklaştırıldığı görülüyor. Bundan sonra Hanefî usûl yazarları, klasik teorisinin râvi sınıflamasını aynen aktardıktan sonra uzun uzun bunun mantığını açıklamışlar ama bu uzun açıklamalarla çelişme pahasına ardından râvinin fakih olma şartının genel bir Hanefî ilkesi olmadığını göstermek istemişlerdir.”⁴¹

Gerçekten de ilk dönem usûl eserlerinde çeşitli argümanlarla savunulan râvinin fıkıh bilmesi gerektiği şartı sonraki dönem usûlcülerinde biraz muğlaklaşmış veya söylem biraz tashih edilme ihtiyacı hissedilmiştir. Hanefîler içinden yöneltilen bu itirazları temel olarak şu şekilde sıralamak mümkündür;

1. Haberin kıyasa takdim edilebilmesi için râvinin fakih olması şart değildir, bu görüş mezhebin genel görüşü olmaktan ziyade İsa b. Eban'ın görüşüdür ve sadece Ebû Zeyd Debûsî gibi bazı Hanefî alimleri bu görüşü benimsemiştir. Selef alimlerinden böyle bir görüş nakledilmemiştir. Ebu'l Hasan el-Kerhî (v. 340/951) ve onu izleyen ashâbı böyle bir şartı ileri sürmemiştir ve râvinin fakih olma şartı sonradan ortaya çıkmış bir şarttır (*müstahdis*).⁴²

2. İlk dönem usûlcülerinin bu konu çerçevesinde gündeme getirdikleri özellikle Ebu Hureyre'nin bir takım rivâyetlerinin sahabe tarafından kıyasa

⁴¹ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 236.

⁴² Bkz. Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l esrâr*, II, 707; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffar*, II, s. 82; Kakî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-menâr li'n-Nesefî*, I-V, (thk. Fazlurrahman Abdulgafur Efgani), Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, Riyad 1997, III, s. 673.

dayanılarak reddedildiği şeklindeki rivâyetler yerine, Hz. Ömer gibi sahabenin önde gelen isimlerinin fakih olmayan Haml b. Malik'in cenin hakkındaki rivâyetini kabul ettiği ve kıyasla değil bu haberle amel ettiği vurgulanmıştır. Ebû Hanife'nin (v. 150/767) de Enes b. Malik ve Ebû Hureyre gibi sahabîlerden gelen bazı rivâyetleri kabul ettiği ifade edilmiştir. Böylece haberin kıyasa takdim edilebilmesi için râvinin fakih olmasının şart olmadığı ifade edilmiştir.⁴³

3. *Musarrât* hadisi ve *araya* hadisi gibi hadislerin, râvileri fakih olmadıkları için değil, Kitab, meşhur Sünnet ve icmaya aykırı oldukları için reddedildiği vurgulanmış ve söz konusu hadislerin esas reddedilme sebebinin fıkhu'r ravi olmadığı belirtilmiştir.⁴⁴

4. İlk dönem usûlcülerin fakih olmayan râvi olarak ele aldıkları Ebû Hureyre, sonraki dönem bazı usûlcüler tarafından fakih olarak nitelendirilmiş ve Ebû Hureyre'nin de sahabe döneminde bir fakih için gerekli içtihat ve fetva ehliyetini taşıdığı vurgulanmıştır.⁴⁵ Örneğin Hanefî alimlerden İbn Abidin (v. 1252/1836), Ebû Hureyre'nin içtihat için gerekli şartlara sahip olduğunu, sahabe zamanında fetva verdiğini, onlar zamanında fetva verenlerin ise müctehit olduğunu ayrıca kendisinden sahâbi ve tabiinden müteşekkil sekiz yüzden fazla insanın rivayet ettiğini belirtir. el-Kerhî'nin bu konudaki görüşünü aktardıktan sonra "Biz Ebû Hureyre'nin fakih olmadığını kabul etmiyoruz" diyerek seleflerinin Ebû Hureyre hakkındaki söyleminden ayrıldığını ima etmektedir.⁴⁶

Hanefîler içinden bu teoriye getirilen eleştiriler temel olarak bu şekilde ortaya konabilir. Görüldüğü gibi bu eleştiri, fakih râvi söylemin ta'dil ve tashihine yöneliktir ancak bazı usulcülerde görüldüğü gibi bu şartın reddi de söz konusu olabilmektedir. Bir sonraki başlıkta ele alınacağı gibi Hanefîler dışından gelen eleştirilerde söylem doğrudan şartın reddine ilişkindir ve böyle bir şartın ileri sürülemeyeceği savunulmaktadır.

⁴³ Bkz. Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l esrâr*, II, s. 707,708; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffar*, II, s. 82; Kakî, *Câmiu'l-esrâr*, III, s. 674.

⁴⁴ Bkz. Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l esrâr*, II, s. 708; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffar*, II, s. 81.

⁴⁵ Bkz. Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l esrâr*, II, 708; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrir* (Birlikte: Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emiru Hac, *et-Takrir ve't-tahbir*; Ebû Muhammed Cemaeddin Abdürrahim b. el-Hasan İsnevi, *Nihayetü's-sul ft şerhi minhaci'l-vüsul*), I-III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, s. 251.

⁴⁶ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımeşkî İbn Abidin, *Nesemâtü'l-eshâr* (Birlikte: Ebu'l Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefi, *el-Menâru'l-envâr* ve Alaaddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımeşkî Haskefi, *İfâdatu'l-envâr*), İstanbul, 1883, s. 197.

2. Hanefiler Dışından Gelen İtirazlar

Hanefî mezhebinde müteahhirîn döneminde fakih ravi şartına eleştiri geldiği gibi Hanefiler dışından da tenkitler gelmiştir. Söz konusu şartı eleştiren fakihler, böyle bir şartın ileri sürülmesinin doğru olmadığını savunmuşlardır. İlk önce Hanefî mezhebine mensup iken daha sonra Şafî mezhebine geçen⁴⁷ ve Hanefilere çeşitli konularda itirazlar yönelten Ebu'l Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1096) Hanefîlerin ileri sürdüğü râvinin fakih olma şartına da itirazda bulunmuştur. Sem'ânî bir rivâyetin kabul edilebilmesi için râvinin güvenilir olması ve rivâyeti doğru aktarması gerektiğine vurgu yapmakta ve rivâyetin kabulü için râvinin fakih olup olmamasının önemli olmadığını belirterek şöyle demektedir:

“... Râvinin fakih olması da şart değildir. Çünkü râvi güvenilir olup (rivâyeti) işittiği gibi naklederse râvinin fakih olup olmaması önemli değildir. Rivâyet sabit olmuş olur ve bununla amel etmek gerekir. Bunun delili şudur: Şeriatın (önemi konusunda) çok üstüne düştüğü ve ihtiyat konusunda vurgu yaptığı bir konu olmasına rağmen *şahitlik*'te fakih olmak şart koşulmamıştır. Rivâyet konusunda nasıl olur da fakih olmak şart koşulabilir?!..”⁴⁸

Benzer bir açıklamayı Ebû Hâmid el-Gazzâlî (v. 505/1111) de yapmaktadır. Gazzâlî rivâyet ister kıyasa aykırı olsun isterse kıyasa uygun olsun râvinin *alim* ve *fakih* olmasının şart olmadığını, rivâyette şart olanın hıfz, yani hadisi hakkıyla muhafaza ve eda olduğunu ifade etmektedir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in “*Nice fıkıh taşıyan vardır ki fıkıh kendisinden daha fakih olana nakleder*”⁴⁹ hadisini getirmektedir. İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448) de fakih râvi şartına itiraz etmekte, *musarrât* hadisini bu şarta istinaden reddeden Hanefîler'e karşı çıkarak bizzat Ebû Hanîfe'nin “hurma nebizi ile abdest” ve “namazda gülme” gibi konularda kıyas'a aykırı olmasına rağmen fakih olmayan râvilerin rivâyetiyle fetva verdiğine işaret etmektedir.⁵⁰ İbn Hâcib (646/1249) de Hz. Peygamber'in bir hadisini delil göstererek ravi için Arapçayı veya hadisin manasını bilmesinin

⁴⁷ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, I-X, (thk. Mahmûd Muhammed Tanahi ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, [y.y] 1964, V, s. 337.

⁴⁸ Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar Sem'ânî, *el-İstılam fi'l-hulâf beyne'l-imameyn eş-Şafî ve Ebî Hanîfe*, I-II, (thk. Nayif b. Nafi' Ömeri, Dârü'l-Menar), Kahire 1992, I, s. 105.

⁴⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilm'il usûl*, I-IV, (thk. Hamza b. Zühayr Hafız), eş-Şerîketü'l- Medineti'l Münevvere li't-Tıbâa ve'n-Neşr, Cidde [t.y.], II, s. 247-248.

⁵⁰ Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, (Birlikte: *Sahihu'l-Buhârî*, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî), I-XIV, (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki ve Muhyiddin Hafîb), Dârü'r-Reyyan li't-Türas, Kahire 1987, IV, s. 427.

şart koşulamayacağı gibi râvinin fıkhnın da bu hususta bir kriter olarak ortaya konamayacağını belirtmektedir.⁵¹

Burada kısaca değinilen Hanefî mezhebi dışından fakihler, bir rivâyetin kıyasa aykırı olması durumunda bile rivâyetin diğer sıhhat şartlarını taşıması halinde kabul edileceğini ve bu şartlar dışında fakih râvi gibi bir şartın ileri sürülemeyeceğini savunmaktadır. Yani bu fakihler, fakih râvi şartına esastan karşı çıkmakta, bu şartın savunulacak bir tarafının olmadığına vurgu yapmaktadır.

SONUÇ

Görüldüğü üzere haberin kıyasa aykırı olması durumunda kabulü için râvinin fakih olma şartı, mezhep içinde tartışmalı olmakla birlikte özellikle ilk dönem Hanefî usûlcülerin savundukları bir konudur. İsa b. Eban (v. 221/836)'dan önceki Hanefî mezhep imamlarının *fakih râvi şartını* ileri sürüp sürmediği konusu tartışmaya açık olmakla birlikte İbrahim en-Nehâî (v. 96/714)'ye atfedilen bir söz onun Ebû Hureyre'nin yalnızca fikhî konular dışındaki rivâyetlerini kabul ettiğini çağrıştırmaktadır.⁵² Ebû Hureyre'nin şahsında fakih olmayan râvilere karşı takınılan bu tavrın, Nehâî'den itibaren başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî mezhebinin temsilcilerinde de devam ettiğini söylemek yanlış olmaz. Her ne kadar fakih râvi şartına mezhep içinden itirazlar yöneltilmişse ve bir haberin kabulü için mutlak olarak râvinin fıkhnın şart olmadığı ifade edilmişse de Leknevî'nin işaret ettiği şu husus gözden kaçırılmamalıdır. Leknevî'nin ifade ettiği üzere hadisler arasında tercih söz konusu olduğunda Hanefî fıkhn eserleri Hanefîlerin fakih olan râvinin rivâyetini tercih ettiğini gösteren örneklerle doludur.⁵³

Kanaatimizce İsa b. Eban tarafında ortaya konan bu şart, haberin kabulü için ileri sürülmüş mutlak bir şart olmaktan ziyade, İmam Şafî ile birlikte yükselen isnada dayalı hadis anlayışı ile sıkı bir irtibat halini çağrıştırmaktadır. Şöyle ki, İmam Şafî ile birlikte fıkhîta hadislerin merkezî bir konuma gelmesi ve hadislerin değerlendirilmesinde isnadın önemli bir

⁵¹ Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Ömer b. Ebu Bekir İbn Hacib, *Mutasaru müntehe's sül ve'l emel fi ilmeyi'l usul ve'l cedel*, I-II, (thk. Nezh Hammad), Daru İbn Hazm, Lübnan 2006, I, s. 602.

⁵² İbrahim en-Nehâî'nin söz konusu ifadesi şöyledir: '(Selef) Ebû Hureyre'nin bir kısım rivâyetlerini kabul ediyor, bir kısmını da kabul etmiyordu' Bkz. Cessas, *el-Fusûl*, III, 127. Her ne kadar bu söz çok genel olsa ve doğrudan fikhî-fikhî dışı konular ayırımına delalet etmese de İbrahim en-Nehâî'den, râvinin helâli haramı bilen biri olması gerektiğine dair bir söz de aktarılmaktadır. En-Nehâî'nin bu sözü de, râvinin fakihliğine bir vurgu olarak kabul edilebilir. Bkz. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, (tlk. Zekeriya Amuyrât, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye), Beyrut 2006, s. 155.

⁵³ Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fazle li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kamile*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep 1964, (ofset baskı), s. 215.

kriter olarak ortaya konması ile birlikte Hanefî geleneği içinde yer alan çeşitli hükümlerin sahih hadislerle çelişmesi ve Hanefîlerin sahih kabul edilen bazı hadisleri niçin reddettikleri gibi soruların/sorunların cevaplanması gerekmişti. İşte İsa b. Eban bu bağlamda, temsil ettiği Hanefî geleneği içinde sahih kabul edilen bazı hadislerin reddedilmesini, sahih hadislere muhalif bazı hükümlerin varlığını İsnad merkezli bir hadis anlayışının temsilcilerine karşı *fakih râvi şartını* ileri sürerek bir çeşit açıklama yoluna girişmiştir. Dolayısıyla İsa b. Eban'ın kavramsal çerçeveye döktüğü ve sistemleştirdiği *fakih râvi şartının*, hem geçmişe yönelik hem de geleceğe yönelik bir işlevinin olduğu söylenebilir. Geçmişe yönelik işlevi az önce de belirtildiği gibi önceki dönemde Hanefî mezhebinin içinde var olan sahih hadislere aykırı bazı hükümlerin varlığını açıklamaya yönelik işlevdir. Geleceğe yönelik işlevi de, Kur'an'a, Sünnet'e, İslâm'ın genel ilkelerine veya mezhebin genel ilkelerine aykırı kabul edilen bazı rivâyetlerin reddedilme gerekçelerini ortaya koyamaya yönelik fonksiyonudur. Bu şartın haberin kabulüne yönelik mutlak bir şart değil de açıklamaya yönelik bir şart olduğuna, ilk dönemde fakih râvi şartı ile reddedilen *musarrât* ve *araya* hadislerinin reddedilme gerekçelerinin sonraki dönem Hanefî literatüründe Kur'an, Sünnet ve bazı genel ilkelere aykırılık olarak gösterilmesi de işaret etmektedir. Aslında İsa b. Eban da Debûsî de bu hadislerin reddediliş gerekçelerini *fakih râvi şartı* ile açıklarken esas gerekçenin Kur'an, Sünnet veya genel ilkelere aykırılık olduğunun farkında idi. Ama onlar bu hadislerin reddedilmesi konusunda argümanlarını muhâtab oldukları isnad merkezli hadisçilere göre kullanmışlar ve *fakih râvi şartını* bu bağlamda fonksiyonel bulmuşlardır. Sonraki dönemlerde ise bu argümanın kullanımı belki güncelliğini, belki fonksiyonunu yitirmiş ve Hanefîler içinden itirazlara konu olmuştur. Ancak bu itirazlar, hiçbir zaman, Hanefî geleneği içinde fakih râviye verilen önemi gölgeleyecek nitelikte olmamıştır.