

Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı*

Mehmet ÖZŞENEL

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Hanefî mezhebinin furu konusundaki en önemli ve kapsamlı kaynaklarından birini teşkil eden *Mebûsûl*'un müellifi Serahsî, kitabına mukaddime olarak kaleme aldığı *Usûl*'ünde mezhebin fıkıh usulüne dair görüşleri meyanında sünnet ve hadise bakışını da detaylandırıp sistematize etmiştir. Serahsî'ye göre sünnet Hz. Peygamber'in ve sahabenin dinde takip ettiği yoldur. Edille-i şer'iyenin ikincisini teşkil eden sünnet ona göre mütevatir ve meşhur tarikle gelen hadislerden oluşmakta ve kesin veya kesine yakın bir bilgi vermektedir. Haber-i vahidler ise Kur'an ve sünnet gibi kesinlik taşıyan delillerle uyumlu olduğu takdirde, zannilik taşımakla birlikte söz konusu sünnet kapsamına girmekte, aksi takdirde garib/şaz sayılıp itibara alınmamaktadır. Serahsî'nin ravide bulunması gereken şartlar konusundaki görüşleri genel olarak hadis usulü ile paralellik arz eder. Farklılık daha ziyade ravide fıkıh özelliğinin öne çıkarılmasında ve bu şartların zahiri

* Bu makale, 15-17 Ekim 2010 tarihinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde düzenlenen Uluslararası Serahsî Sempozyumu'na sunulmuş tebliğin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

ve batını şeklinde ikiye ayrılmasında kendini gösterir. Serahsî ayrıca hadisteki inkıtai da sureten ve manen olmak üzere iki kısımda mütalaa ederek zahir-batın ayrımını bu konuda da sürdürmüştür. Ona göre hadisin mürsel olması suri inkıta, Kur'an ve sünnet gibi delillere aykırı olması manevi inkıta'dır. Sonuçta Serahsî'nin sünnete bakışında fıkıh merkezli bir yaklaşımın hakim olduğunu ve hadis rivayeti ile ilgili konularda Hanefî mezhebinin görüşlerini yansıtan kendine has bir dil, kavramlaştırma ve metodoloji takip ettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Fıkıh Usulü, Hadis, Sünnet.

Giriş

Şemsü'l-eimme Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybanî'den (ö. 189/805) sonra Hanefî mezhebinin ikinci müdevvini olarak anılsa herhalde yanlış olmaz. *Mebûsût* gibi büyük bir eserde kendi zamanına kadarki bütün mezheb birikimini tespit ederek mezhebin bekasına önemli bir katkıda bulunmuştur. *Mebûsût*'un ikmalinden sonra bu eserde tâbi olduğu metodolojiyi tespit etmek üzere *Usûl*'ünü imla ettiğini bizzat kendisi belirtmektedir. Önsözde yer alan kayıttan bu imlanın hicri 479/1087 yılında Özkent Kalesi'nin (Fergana/Özbekistan) bir köşesinde (*zâviye*) olduğu anlaşılmaktadır.¹ Serahsî *Mebûsût*'ta mezhebin furu birikimini tedvin ve tespit ettiği gibi *Usûl*'ünde de usul-i fıkıha dair görüş ve kuralları tespit etmiş ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu makalede mezhebin fıkıh usulüne son şeklini veren kişilerden biri olarak *Usûl*'ü çerçevesinde Serahsî'nin ve dolayısıyla temsil ettiği Hanefî mezhebinin hadis ve sünnet konusundaki yaklaşımlarına dair bazı noktalar üzerinde durulacak ve bazı açılardan muhtasar olarak hadis usulüyle mukayeseli bir şekilde değerlendirilmeye çalışılacaktır.²

1 Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî* (nşr. Ebu'l-Vefa el-Efğanî, Kahire 1954'ten ofset Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.) I, 9-10.

2 Serahsî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-teracim* (Karaçi: H.M. Said Company, 1401), s. 52-53; Ebu Muhammed Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevahiru'l-mudiyye* (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Cize: Hecer li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), III, 78-82; Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevaidu'l-behiyye* (Karaçi: Kadimi Kütüphane, ts.), s. 158-159; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 3-8 neşredeninin girişi; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet

Sünnetin Tanımı ve Kapsamı

Serahsî'ye göre *sünnet* dinde tutulan yol demektir. Şer'î istilahta ise Rasulullah'ın (s.a.) ve ondan sonra sahabenin takip ettiği yoldur. Serahsî sahabenin dinî konularda ortaya koyduğu söz ve fiilleri Hz. Peygamber'den duyulmuş veya öğrenilmiş olma ihtimaline binaen sünnet kapsamına almıştır. Bu görüşüne ayrıca Hz. Peygamber'in "Size sünnetimi ve benden sonra gelecek raşid halifelerin sünnetine uymanızı tavsiye ederim. Onlara sımsıkı sarılın"³ hadisini delil getirmiştir. Dolayısıyla Rasulullah'ın söz ve fiilleriyle din konusunda ortaya koyduğu şeylere uymak esas olduğu gibi sahabenin din namına ortaya koyduklarına ittiba da esastır. Buna bağlı olarak mutlak bir şekilde "sünnet" dendiğinde veya "*mine's-sünne kezâl*" Şu husus sünnettendir" ya da "*umirnâ bi kezâl*" Şöyle emrolunduk" gibi ifadeler kullanıldığında bununla Peygamber sünnetinin kast edilmiş olması gerekmez. Çünkü ashab *sünnet* lafzını bazen sahabilere de nispet edebiliyordu.⁴ Serahsî'ye göre bu ifadelerin sahabe sünnetine de işaret etme ihtimali bulunmakla birlikte sonuçta bu da Peygamber sünnetine raci olup ittiba açısından aralarında fark yoktur.

Sünnetin Önemi

Serahsî'ye göre edille-i şer'iyeye üçtür. Bunlar kitap, sünnet ve icmadır. Kitaptan maksat Allah'ın kitabı Kur'an, sünnetten maksat Rasulullah'tan işitilmiş ve ondan mütevatir yolla nakledilmiş sünnet, icmadan maksat da Allah'ın Ümmet-i Muhammed'i dalalet üzerinde birleştirmeyeceği esasına dayanan icma-ı ümmettir. Serahsî bunları dinin temel dayanakları anlamında *asl* (ç. *usûl*) olarak isimlendirir. Kıyas ise bu üç asıldan istinbat olunan mana

Vakfı Yayınları, 1990), s. 42-43; Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebhut* (Türkçe tercüme ed. M. Cevat Akşit, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008), I, 23-26 editörün girişi; Muhammed Hamidullah, "Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXXVI, 544-547. Serahsî'nin hayatı ve sünnet anlayışı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Abdullah Yıldız, "Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli-İ", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, (1998): 139-159.

3 Hadis için bkz. Ahmed, *Müsned*, IV, 126-127; Darimî, *Mukaddime*, 16; Ebu Davud, *Sünne*, 5; Tirmizî, *İlm*, 16; İbn Mace, *Mukaddime*, 6; İbn Abdilber, *Cami*, II, 181-182.

4 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 113-115

olarak dördüncü delili teşkil eder.⁵ Şu halde kıyas bizatihi bir temel kaynak olarak değil, dinin temel kaynaklarından hüküm elde etme aracı olarak edille-i şer'iyedeki yerini almıştır. Nitekim Serahsî başka bir vesileyle kıyasın şer'i ahkâmı elde etme yollarından biri olduğuna işaret etmiş, hüküm ispatı için ilk başta müracaat edilecek bir delil olmadığını belirtmiştir.⁶

Serahsî'ye göre dinin hüküm kaynaklarını teşkil eden bu deliller kesinlik açısından da ikiye ayrılır: (1) Kesin ilim ifade edenler ve (2) kesin ilim ifade etmeyip sadece ameli gerektirenler. Kesin ilim ifade edenler ilk üç asıl olup bunların hepsi de temelde Peygamber'den *semâ'* (işitme) esasına dayanmaktadır. Kesin ilim ifade etmeyip ameli gerektirenler de kıyas, haber-i vahid gibi belli şartlar altında zann-ı galip taşıyan delillerdir.⁷ Şu halde Serahsî'ye göre dinin ikinci kaynağını teşkil eden sünnet, mütevatir olarak nakledilen hadis ve haberlerden ibarettir. Hz. Peygamber'in hayatında iken bizzat ondan hadis duyanlar veya haber-i vahid olarak bundan haberdar olanlar için bu hadis nasıl kesinlik ifade ediyorsa, mütevatir olarak sonraki nesillere intikal eden hadis/haber de bizzat ondan işitilmiş gibi kesinlik taşır. Ona göre mütevatir haber, sayılarının çokluğu ve mekânlarının farklılığından dolayı yalan üzerinde birleşmeleri düşünülemez bir topluluğun aynı özellikteki bir topluluktan Peygamber'e varıncaya kadar kesintisiz bir şekilde naklettiği haberdur. Buna göre senedin her tarafı; başı, ortası, sonu aynı özellik ve sayıda ravilere sahiptir. Rek'at sayıları, namaz sayıları, zekat miktarları, diyetler gibi konulara dair haberler mütevatir örneklerindedir.⁸ Mütevatir bir haberi inkâr eden dinden çıkar.

Diğer taraftan Serahsî mütevatirle aynı seviyede görmemekle beraber meşhur haberi de dinin ikinci kaynağı olarak kabul ettiği sünnet kapsamında değerlendirir. Ona göre meşhur hadis, yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olan bir topluluğun naklettiği, ancak ulemanın kabulüyle karşıladığı (*telakkî bi'l-kabûl*) ve kendisiyle amel ettiği hadistir. Meşhur hadis ilk nesilde ahad iken ikinci ve üçüncü nesillerde tevatür derecesine çıkan hadistir. Mest üzerine mesh, mut'a nikâhının haramlığını bildiren hadis vb. meşhur haberlerdendir. Serahsî, meşhuru mütevatir haberin bir kısmı olarak

5 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 279.

6 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, II, 118.

7 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 279, 328.

8 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 282-283.

değerlendiren ve onun zaruri ilim ifade ettiğini söyleyen Cessas'ın (ö. 370/980) değil, İsa b. Eban'ın (ö. 221/836) görüşünü benimser. Ona göre meşhur, mütevatirden daha aşağıda olup, zaruri ilim değil *tuma'nînet* (itminan) hasıl eden bir bilgi verir. Bu da kesinliğe yakın bir derecedir. Dolayısıyla meşhur hadis de pratikte mütevatir gibi muamele görmüş, ayetin neshi, tahsisi gibi konularda delil olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte az da olsa hata ihtimali bulunduğundan meşhur bir haberi inkâr eden tekfir değil, tadlil edilmiştir.⁹

Mütevatir ve meşhur haberlerin dışında kalan haberlere gelince bunlar da haber-i vahid olup hüccet olması Kur'an ve sünnete uygunluğuna bağlıdır. Kur'an ve sünnete uygun haber-i vahidler hüccet olup dinde delil teşkil eder. Kur'an ve sünnete aykırı haber-i vahidler merdud olup *garîb* olarak isimlendirilir. Garib haberler Kur'an'ın zahirine aykırı olup ilk iki nesilde ulemanın amel etmediği haberlerdir. Nasıl meşhur haber, ulemanın telakkisiyle doğruya yakın hale geldiyse, garib haber de ulemanın terkiyle yalan olmaya daha yakın hâle gelmiştir. Buna örnek olarak kasame konusundaki katl ve şahitle birlikte yeminle hüküm verme haberleri verilir.¹⁰ Burada *garîb*, şaz ve münker rivayet anlamında kullanılmıştır.

Şu halde hadis Serahsî'ye göre muhtelif seviye ve derecelerde bize Hz. Peygamber'in sünnetini ulaştıran haber olmaktadır.

Sünneti bize ulaştıran vasıta olarak haber/hadislerin bu şekilde taksimi hadis usulündeki haber taksiminden farklılık arz etmektedir. Bu ikisi şu şekilde karşılaştırılabilir:

Serahsî'ye göre haber:

1. *Mütevatîr*, kesin bilgi verir.
2. *Meşhûr*, itminan hasıl eder (*Meşhûr*, ilk nesilde ahad iken, ikinci ve üçüncü nesillerde tevatür derecesine çıkan ve ulemanın kabulüne mazhar olan hadis olup müstakil ara kategoriyi teşkil eder ve kesinliğe yakın bilgi verir).
3. *Haber-i vâhid*, zan ifade eder.
 - a. *Garîb* olmayan (yani Kur'an ve sünnete aykırı olmayan) haber-i vahid, makbuldür.
 - b. *Garîb* olan (Kur'an ve sünnete aykırı) haber-i vahid, merduttur.

9 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 291-293.

10 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 294.

Hadis usulünde ise bu taksim şöyledir:

1. *Mütevatir*, kesinlik ifade eder.
2. *Ahad*, zan ifade eder.
 - a. *Meşhûr*: Her tabakada en az üç ve daha fazla sayıda ravi tarafından rivayet edilen hadis.
 - b. *Azîz*: Her tabakada en az iki ve daha fazla sayıda ravi tarafından rivayet edilen hadis.
 - c. *Garîb*: Ravi sayısı herhangi bir tabakada bire düşen hadis.¹¹

Görüldüğü gibi Serahsî'nin temsil ettiği Hanefî geleneğinde meşhur haberin ayrı ve önemli bir konumu bulunmaktadır. Ahkâm konusunda kesin delillere dayanma düşüncesinin sonucu olarak hayli daraltılan ve mütevatir haberlerle sınırlandırılan sünnetin meşhur haber kategorisiyle daha geniş bir çerçeveye kavuşturulduğu anlaşılmaktadır. Burada dikkat çeken husus, hadisin kabul veya reddinde ulemanın tutumuna atfedilen önemdir. İlk iki nesilde ulemanın bir hadisi kabulüyle karşılaşması ve onunla amel etmesi, bir anlamda ulemanın hadis hakkındaki icmaı hadisin sahihliğinin ve meşhurluğunun bir göstergesi, aksine bir hadisle amel etmemesi de onun zayıflığının ve garibliğinin bir alameti sayılmıştır. Nitekim mezhebin kurucu imamlarından Ebu Yusuf da (ö. 182/798) bir haberin makbul olabilmesi için Kur'an'a ve maruf sünnete muvafık olmasını şart koşmuş; bunlara aykırı olan, topluluğun üzerinde olmadığı, fukahanın tanıyıp bilmediği rivayetlerin şaz sayılacağını vurgulamıştır.¹² Burada "maruf sünnet", mütevatir ve meşhur sünnete tekabül etmekte, fukahanın tanıyıp bilmesi ulemanın *telakkî bi'l-kabûl* anlayışına uymaktadır. Esasen Serahsî'nin yaptığı da ilk nesilden itibaren Hanefî ulemasının usule dair anlayış ve yaklaşımlarını tespit ve formüle etmekten ibarettir.

Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Gerek Ebu Yusuf, gerekse Serahsî dinin ikinci temel kaynağı olarak usullerinin merkezine kesin ilim ifade eden sünnet bilgisini almışlardır ki bu da mütevatir ve meşhur tarikle gelen sünnetten ibarettir. Haber-i vahidler ise Hz. Peygamber'e ittisalleri konusunda şüphe

11 Tanımlar için bkz. Abdullah Aydın, *Hadis Tespit Yöntemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), s. 159-165.

12 Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *er-Red ala Siyeri'l-Evzâ* (nşr. Ebu'l-Vefa el-Efğanî, Mısır: Lecnetu İhyai'l-Maarifi'n-Nu'maniyye, 1357), s. 31-32. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s. 44 vd.

bulduğundan kesin ilim ifade etmeyip sadece ameli gerektiren zanni bilgi kaynakları kategorisindedir. Dolayısıyla haber-i vahid, Serahsî'nin "usul" dediği Kur'an, sünnet (*sünnet-i mütevâtire* ve *sünnet-i meşhûre*), icma gibi dinin kesinlik ifade eden temel kaynaklarına aykırı olmadığı müddetçe gerekli şartları taşımak kaydıyla dinde delil teşkil eder. Sened açısından sahih olsa bile bu kesin delillere aykırı olan bir rivayet şaz/garib sayılıp reddedilir. Serahsî mezhebin haber-i vahide ilişkin bu yaklaşımını şu sözlerle özetleyip savunmaktadır:

En doğru yol, ulemamızın her delile layık olduğu yeri vermesi yönündeki yaklaşımıdır. Onlar Kitap ve meşhur sünneti hükümlerine asıl yapmışlar, içinde bir nebze şüphe bulunan haberi bu ikisine göre değerlendirmişlerdir ki bu da şöhrat derecesine ulaşamayan ahad tarikle gelmiş rivayettir. Bu rivayetlerden meşhur sünnete uygun olanı kabul etmişlerdir. Kitap ve meşhur sünnette o rivayetle ilgili herhangi bir kayıt bulamadıklarında onu yine kabul etmişler ve onunla amel etmeyi gerekli görmüşlerdir. Kitap ve meşhur sünnete muhalif olduğunda reddetmişlerdir. Çünkü Kitap ve sünnetle amel etmek, bunlara aykırı garib bir rivayetle amel etmekten daha gereklidir. Konuyla ilgili herhangi bir haberde bir bilgi bulamadıklarında da, ihtiyaç hâsıl olduğundan, meselelenin hükmünü bilmek için kıyasa müracaat etmişlerdir.¹³

Bu durumda Serahsî'ye göre *sünnet* kavramının çerçevesi, mütevatir ve meşhur tarikle gelen haberler yanında bunlara paralel varid olan haber-i vahidlerle hayli genişlemektedir.

Haber-i Vahidin Kabul Şartları

Haber-i vahid prensip olarak Serahsî'ye göre hüccettir. Hatta onun hücciyetini ve dindeki yerini inkâr edenlere kitabında ayrıntılı cevaplar vermiştir.¹⁴ Ancak sonuçta haber-i vahid geliş yolu itibariyle zanni kabul edildiğinden, kendisiyle amel edilmesi belli şartlara bağlanmıştır. Bu şartların bir kısmı haberin ravileri, bir kısmı muhtevasıyla ilgilidir.

Ravide bulunması gereken temel şartlar Serahsî'ye göre dörttür: akıl, zabt, adalet, İslam.

Akıl, insanın delillere baktığında basiretle görmesini sağlayan nurdur. Aklın mevcudiyetini gösteren şey bülüğdür. Şu halde aksine bir delil olmadığı sürece baliğ bir kişi akıllı kabul edilir ve rivayeti

¹³ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 368.

¹⁴ Bkz. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 321 vd.

itibara alınır. Ancak bu hadisin bülüğüdan önce alınmasına mani değildir. Temyiz çağında iken öğrenilmiş bir hadisin bülüğüdan sonra nakli mümkündür.¹⁵ Serahsî'nin bu konuda serdettiği görüşlerin hadis usulü prensipleriyle örtüştüğü görülmektedir.

Zabt ise ravinin hadisi doğru bir şekilde duyup kast edilen manayı anlaması, sonra onu iyice ezberleyip başkasına nakledinceye kadar tekrar ederek hukukuna ve hududuna riayetle muhafaza etmesidir. Serahsî zaptı ikiye ayırır: zahir ve batın. *Zâhirî zabt*, hadisin elfazının ve lugat anlamının öğrenilmesi, *bâtinî zabt* ise ahkâmının kavranmasıdır ki bu da fıkhıtan ibarettir. Zahirî zapt asgari şart olsa da tearuz durumunda zaptın kemalini temsil eden batını zapta sahip ravinin yani fakih ravinin rivayeti tercih edilir. Serahsî, fakih ravinin rivayetinin tercih edilmesini ilk dönemde mana rivayetinin yaygın olmasına bağlamaktadır. Fıkıhla tanınmayan bir ravinin hadisi yanlış veya eksik anlayıp öylece nakletmiş olması muhtemeldir. Fakih ravide ise bu ihtimal yoktur. Serahsî kendi dönemi için ise artık mana rivayetinin değil, lafzi rivayetin evla olduğunu belirtir.¹⁶

Bu noktada Serahsî'nin yaklaşımıyla hadis usulündeki zapt anlayışı arasında belli bir farklılaşma görülmektedir. Hadis usulünde lafzın, bu mümkün olmazsa mananın duyulduğu gibi muhafaza ve nakli esas alınırken, burada lafız ve mananın fıkıhla daha iyi korunacağı öngörülmektedir. Bu sebeple tarife, mananın iyice kavranması eklenmiş, ayrıca batını zapt denilen fıkıh özelliğinin üstünlüğü vurgulanmıştır. Zaptın zahiri ve batını olarak ikiye ayrılması da diğer bir farklılaşma noktasıdır. Serahsî Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) rivayetinin az olmasını da onun zaptın kemaline riayet etme konusundaki hassasiyetine bağlamıştır.¹⁷ Serahsî'nin fıkıh merkezli hadis usulü anlayışının sonucu olan bu zahir-batın ayrımının diğer bir yansıması, hadisteki inkıtın sureten ve manen (zahirî-batını) inkıta şeklinde taksime tabî tutulmasında da görülür. Aşağıda kaydedileceği üzere inkıtın bu şekilde ikiye ayrılması hadis metninin muhtevasının temel delillerle karşılaştırılması, yani muhtevanın iyi kavranması (fıkıh) esasına dayanmaktadır.

Aynı düşüncenin bir sonucu olarak Serahsî sahabeyi rivayet açısından maruf ve meçhul şeklinde iki gruba ayırmış, marufu da fı-

15 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 346-348.

16 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 348-349.

17 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 350.

kıhla maruf olanlar ve adalet ve hıfzla maruf olanlar şeklinde iki kategoride mütalaa etmiştir. Meçhul ise Hz. Peygamber'le uzun süreli sohbeti bulunmayan ve ondan sadece bir iki hadis nakleden sahabileri ifade eder. Bu durumda onun temelde sahabeyi fakih olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırdığı söylenebilir. O İbn Abbas (ö. 68/687), Aişe (ö. 58/678) gibi fakih olanların rivayetlerini daha kuvvetli gördüğünden kıyasa takdim etmiştir. Ebu Hureyre (ö. 58/678), Enes (93/712) gibi fıkihtan ziyade rivayetle tanınan sahabilerin hadisi söz konusu olduğunda ise eğer ortada *telakkî bi'l-kabûl* yoksa kıyasa aykırı olduğunda onu terk ve sahih kıyası tercih etmiştir. Çünkü sahih kıyas da sonuçta naslara dayanan ve galip zan ifade eden daha kuvvetli bir delil durumundadır. Meçhul olarak isimlendirdiği sahabilerin rivayetlerini de ulemanın telakkisiyle desteklendiğinde kabul etmiş, ancak kıyasa aykırı olduğunda kıyası tercih etmiştir.¹⁸

Adâlet ise en kısa ifadesiyle istikamettir. Serahsî adaleti de zahir ve batın olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zahir adalet, din ve akılla sabit olur. Bunlara sahip kişi zahiren adil sayılır. Batın adalet ise ancak kişinin muameleatına bakmakla bilinir. Ancak bu konuda nihai karara varmanın zorluğundan dolayı Serahsî hadis rivayetinde esas alınacak adaletin, kişinin haram olduğuna inandığı şeyleri işlemekten uzak durmasından ibaret olduğunu söylemiştir. Adil kişi de dini, hevâsına galip gelen ve dinî inancıyla haramlardan uzak duran kişi demektir.¹⁹ Zahir-batın şeklindeki ikili taksim düşüncesinin burada da ortaya çıktığı görülmektedir. Zahir ve batın şeklinde ikiye ayırmak dışında Serahsî'nin tespitleriyle hadis usulündeki *adâlet* kavramının örtüştüğü söylenebilir.

İslâm şeriatından ibarettir. Hadis rivayeti açısından bu da ikiye ayrılır: zahir ve batın. Zahir İslam, kişinin Müslümanlar arasında doğru büyümesidir. Batın ise kişinin iman esaslarını dil ile ikrar ve kalb ile tasdik etmesi, Allah'ın ahkâm ve şeriatını kabul etmesidir. Bunları benimseyip kabul eden kimse hakiki Müslüman sayılır.²⁰

Ravide aranan şartlar konusunda Serahsî'nin dile getirdiği prensiplerle hadis usulündeki prensipler arasında paralellikler bulunmaktadır. Ancak zapt konusunda fıkıh vurgusu öne çıkmaktadır. Bu da Serahsî'nin ve kendi dönemine kadarki Hanefî ulemasının hadis usulünde fıkıh merkezli bir bakış açısına sahip olduğunun

18 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 338-345.

19 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 351.

20 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 352-355.

göstergelerindedir. Ayrıca bu şartları zahir ve batın şeklinde ikiye ayırması dikkat çekicidir. Bu durum da Hanefîlerin usulde, özellikle hadis usulü ile ilgili konularda kendilerine ait bir dil, terminoloji ve metodoloji geliştirmeye düşüncelerinin bir sonucu olmalıdır.

Haberin muhtevasıyla ilgili şartlara gelince Serahsî bunları da *inkıtâ'* başlığı altında toplamıştır. İnkıta hadis usulünde senedle, dolayısıyla raviyle ilgili bir problemdir. Ancak Serahsî inkıtayı hem sened hem metinle ilgili bir problem olarak değerlendirmiştir. Ona göre inkıta iki türdür: sureten inkıta, manen inkıta. *Sûreten inkıtâ'* zahirde görülen ve senedden ravilerin düşmesiyle ortaya çıkan şekli inkıtadır. Mürsel haberler sureten munkatı olan rivayetlerdir. Sahabe adil kabul edildiği için sahabe mürsellerinin kabulü konusunda ihtilaf yoktur. İkinci ve üçüncü neslin mürselleri ise Hanefî fukahası tarafından hüccet kabul edilmiştir. Bunların kabulünde sahabe, tabiun ve tebe-i tabiin döneminde mürsel hadislerin yaygın olarak kullanılmasına ve ulemanın doğruluğundan emin oldukları rivayetleri irsal etmelerine dayanılmaktadır. Bu çerçevede İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) bazı uygulamaları delil olarak getirilir. İsa b. Eban bu ve benzeri bazı nakillere dayanarak mürsel haberin müsned haberden daha kuvvetli olduğunu söylemiştir. Sonuç itibarıyla Serahsî bu konuda Cessas'ın görüşünü benimser. Buna göre sika olmayan birinden nakilde bulunduğu bilinmediği müddetçe ilk üç neslin mürselleri makbuldür. Daha sonraki nesillerin mürsel rivayetleri ise ancak sika olanlardan rivayette bulunmakla şöhret bulmuş olması şartına bağlıdır.²¹

Hanefîlerle diğerleri arasındaki temel ayrılık noktalarından birini teşkil eden mürsel hadislerin kabulü konusunda Serahsî Hz. Peygamber'in "İnsanların en hayırlıları benim zamanımda yaşayanlardır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler. Sonra yalan yaygınlaşır..."²² hadisine de atıfta bulunur. Hz. Peygamber'in bu şahadetinden dolayı ilk üç nesilde aslolan, aksi varid oluncaya kadar adalettir. Sonraki nesillerde ise mürselin kabulü için ancak sika ravilerden rivayetle tanınıyor olmak şarttır.²³ Şafiî (ö. 204/819) ise başka bir ayet veya meşhur sünnetle desteklenmesi, selefin o hadisle amel etmiş olması veya başka bir tarikten muttasıl olarak

21 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 359-361, 363.

22 Hadis için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 378, 417, 434, 438, 442; II, 228, 410, 479; IV, 267, 276, 277, 426, 427, 436, 440; V, 350; Buharî, Şehadat, 9; Rikak, 7; Tirmizî, Fiten, 45; Şehadat, 4; İbn Mace, Ahkam, 27.

23 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 363.

gelmesi gibi belli şartlar dışında mürselin hücciyetini kabul etmemiştir. Çünkü ona göre haberde aslolan muttasıl olarak Peygamber'e ulaşmasıdır.²⁴

Serahsî tedlis problemini de aynı çerçevede değerlendirir. Ona göre sahabe mürseli de aslında bir nevi tedlistir. Ancak sahabeye itimad bulunduğundan kimse onları müdellis olarak nitelememiş ve mürsel rivayetleri ihtilafsız kabul görmüştür. Aynı mantıkla uluvv-i isnad veya zayıf raviyi gizlemek gibi kötü niyetli uygulamaları olmadığı sürece ve ancak sika ravilerden tedlis yapmaları kaydıyla sonraki nesillerin müdelles rivayetlerini de kabul etmek gerekir.²⁵

Manevî inkıtâ' da ikiye ayrılır: (1) Başka bir delile muarız olması sebebiyle meydana gelen inkıta ve (2) Ravinin durumunda görülen bir eksiklikten dolayı ortaya çıkan inkıta. Başka bir delile muarız olması da dört türlüdür:

- a. Haber-i vahidin Allah'ın Kitabı'na aykırı olması.
- b. Rasulullah'ın meşhur sünnetine aykırı olması.
- c. Umum-i belvada şaz olarak gelmesi.
- d. İlk dönem imamlarının (sahabe), ihtilaf ettikleri bir konuda bir hadisten yüz çevirip onunla istidlal etmemeleri.²⁶

Bu delillere aykırı gelen bir haber, senedi (zahiren ve sureten) muttasıl bile olsa manen munkatı sayılır ve reddedilir. Burada Serahsî'nin diğer konulardaki gibi *zâhir-bâtın* tabirleri yerine *sûret-ma'nâ* ifadelerini kullanması dikkat çeker. *Zâhiri-bâtînî inkıtâ'* tabirlerini aynı konuyu işlerken Serahsî'nin çağdaşı bir başka Hanefî usulcüsü olan Pezdevî (ö. 482/1089) kullanmıştır.²⁷ Sonuçta Serahsî zahiren munkatı görünse de ilk nesillere duyulan güven-den dolayı mürsel hadisi muttasıl saymış; zahiren muttasıl görünen fakat muhtevaı temel delillere aykırı rivayeti munkatı kabul etmiştir. Burada hadis usulündeki temel düşüncenin tersyüz edildiği görülmektedir.

Hanefîlerin inkıtayı bu şekilde tasnif edip haber-i vahidi muhteva açısından tenkide tâbi tutmaları usul konusundaki en önemli ayrılık noktalarından birini teşkil etmektedir. Haber-i vahidlerin Kur'an, sünnet (mütevâtir/meşhur sünnet) gibi kaynaklarla karşı-

24 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 360.

25 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 379-380; II, 9-10.

26 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 364.

27 Bkz. Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî* (Karaçi: Mir Muhammed Kütübhanesi, ts.), s. 171.

laştırılması esasına dayanan ve “arz metodu” diye bilinen bu yaklaşım tartışma konusu olmuştur. Serahsî'nin yaptığı, ilk dönemden itibaren görülen bu yaklaşım farklılığını çeşitli terimler ve tasnifler altında sistematize etmek olmuştur. Hanefilerin bu yaklaşımlarının temelinde dini, kesin delil ve kaynaklara dayandırma düşüncesi yatmaktadır. Dolayısıyla diğer bütün tali delil ve bilgiler bu kesin deliller etrafında şekillenmelidir. Bunlara muvafık olan uygun bir şekilde değerlendirilmeli, aykırı olan bünyeden atılmalıdır.

Serahsî haber-i vahidin muhteva açısından temel kaynaklara arzı konusunda iki hadisi delil getirir. Bunlardan birincisi “Allah’ın Kitabı’nda bulunmayan her şart batıldır. Allah’ın Kitabı alınmaya daha layıktır” hadisidir.²⁸ Burada kast edilen Allah’ın kitabına aykırı her şartın batıl olmasıdır. Yoksa aynıyle Kur’an’da bulunup bulunmaması değildir. Nasıl ki Allah’ın kitabına aykırı her şart batılsa, Allah’ın kitabına aykırı her haberin de merdud olması gerekir.²⁹

Serahsî'nin istidlal ettiği diğer hadis, “arz hadisi” olarak da bilinen rivayettir:

“Benden sonra hadisler çoğalacak, benden bir hadis nakledildiğinde onu Allah’ın Kitabı’na arz edin. Ona muvafık olanı kabul edin ve bilin ki o bendendir. Ona muhalefet edeni reddedin ve bilin ki ben ondan beriyim.”³⁰ Üzerinde çok tartışılan ve muhtelif elfaz ve tarikle nakledilen bu rivayet, Ebu Yusuf’tan itibaren Hanefî kaynaklarında zikredilegelmiştir. Ancak Ebu Yusuf’taki versiyonunda “arz” ifadesi geçmez.³¹ Serahsî'nin kaydettiği rivayet ise başta Şafîî olmak üzere diğer fukaha ve muhaddisun tarafından eleştirilmiş ve bazıları tarafından uydurma olduğu belirtilmiştir. Ancak Serahsî dâhil Hanefî fukahası tarafından hadis, arz metodunun dayanakları arasında genel kabul görmüştür.

Burada dikkat çeken iki husus vardır: Birincisi, Şafîî tarafından eleştirilen ve sabit olmadığı belirtilen arz hadisinin Serahsî'nin kaydına göre yine Şafîî tarafından sünnetin Kur’an’ı neshedemeyeceği konusunda delil olarak kullanılmış olmasıdır.³² İkincisi ise Şafîî'nin

28 Hadis için bkz. Ebu Davud, *Itk*, 2; İbn Mace, *Itk*, 3.

29 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 364.

30 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 365. Hadisin muhtelif tarik ve lafızları için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), s. 69 vd.

31 Bkz. Ebu Yusuf, s. 24-25.

32 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, II, 67-68.; ayrıca bkz. Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debbusî, *Takvîmu'l-edille fî usulî'l-fikh* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), s. 239; Pezdevî, s. 221-222. Ancak Se-

bu görüşünü eleştirirken Serahsî'nin sanki arz hadisini eleştirir gibi bir tavır takınmış olmasıdır. Serahsî Şafîi'nin nesh konusunda arz hadisiyle istidlal etmesine karşı şöyle der: “Denmiştir ki bu hadis neredeyse sahih değildir. Çünkü bizzat bu hadis Allah'ın kitabına muhaliftir. Kur'an'da mutlak olarak Peygamber'e ittibanın farziyeti varken bu hadis ittibayı Kur'an'ın zahirine aykırı olmamaya bağlamaktadır.”³³ Burada ilginç bir şekilde roller değişmekte, Şafîi arz hadisini kullanırken, Serahsî onun delili olan ve aslında kendisinin de kabul ettiği bu rivayeti eleştirmektedir. Ardından Serahsî “Hadis sabit olsa bile burada kast olunan haber-i vahidlerdir, bizzat Peygamber'den duyulmuş veya mütevatiren nakledilmiş haberler değildir.” diyerek hadisi cümle cümle tahlile girer.³⁴ Öyle anlaşılıyor ki aslında arz hadisini kabul eden Serahsî, bunu kabul etmeyen muhatabının çelişkiye düştüğünü göstermek ve hadisi delil olarak kullanmasını yine muhatabının argümanı ile eleştirmek istemiştir.

Sonuçta Serahsî ve temsil ettiği Hanefî ekolü haber-i vahidlerin kabulü konusunda gelen rivayetin muhtevasının temel kaynak ve delillerle uyumlu olmasını gözetmiştir. Ona göre birçok bid'at, haber-i vahidlerin Kur'an ve meşhur sünnetlere arzı terk edildiği için ortaya çıkmıştır. Çünkü bir kısım insanlar, Peygamber'e ittisalinde şüphe bulunduğu ve ilm-i yakîn ifade etmediği halde haber-i vahidi asıl yapmışlar, sonra da Kitab ve meşhur sünneti buna göre yorumlamışlardır. Tâbi olanı metbu kılmışlar, yakînî olmayan bilgiyi esas edinmişler ve bu yüzden heva ve bid'atlere düşmüşlerdir.³⁵ Serahsî'nin bu ve benzeri yerlerde kullandığı “meşhur sünnet” tabiriyle Peygamber'den geldiğinde şüphe bulunmayan mütevatir ve meşhur haberleri kast ettiği gözden irak tutulmamalıdır.

Manevi inkitam diğer bir yönünü ise hadisin raviden kaynaklanan hatalar sebebiyle munkatı sayılması teşkil eder. Serahsî bu başlık altında hadis usulünde metain-i aşere olarak bilinen kusurlardan bazılarını işaret etmektedir. Bunlar, mestur, fasık, kafir, sabi, ma-

rahsî, Pezdevî ve daha önce Debbusî'nin (ö. 430/1038), Şafîi'nin görüşü için atıfta bulunduğu *er-Risale*'sinin ilgili bölümünde, en azından elimizdeki nüshasında bu hadisi istidlal ve istişhad makamında kullandığı görülmez, bkz. Ebu Abdillah Muhammed b. İdris eş-Şafîi, *er-Risale* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: ts.), s. 106 vd. Serahsî ve diğerlerinin atıfta bulunduğu bu görüşün, *er-Risale*'nin ilk versiyonunda olması muhtemeldir (*er-Risale*'nin iki defa yazıldığına dair görüşler için bkz. Şafîi, *er-Risale*, s. 10-12 neşredeninin girişi).

33 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, II, 76.

34 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, II, 76.

35 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 367.

tuh, muğaffel, müsâhil ve bid'atçı ravilerin haberleridir. Buradaki istihlalar da birebir örtüşmese de sonuçta ravide görülen kusurlardan dolayı hadisin kabul edilmemesi sonucunu doğurmaktadır.³⁶

Burada dikkat çekici olan Serahsî'nin, ravilerle ilgili tenkid noktalarını manevi inkıta başlığı altında tasnif etmesidir. Dolayısıyla manevi inkıta günümüzde yaygın olarak bilindiği üzere haber-i vahidin sadece muhteva açısından Kur'an ve sünnete aykırı olmasından ibaret değildir. Ravilerle ilgili kusurlar yani sened tenkidi ile ilgili görülen ve şekli/zahirî olarak mütalaa edilen hususlar da manevi inkıta kapsamında değerlendirilmiştir. Bunu şöyle anlamak mümkündür: Zahirî muttasıl görünse de bir hadis, ravisinde bulunan bir kusurdan dolayı manevi anlamda inkıtaya uğramış, ravi senedden düşmüş demektir. Şu halde Serahsî'ye göre zahirî inkıttan ziyade batını/manevi inkıta önemlidir. Çünkü zahirî inkıtayı oluşturan irsal, özellikle ilk üç neslin irsali kendilerine duyulan güvenden dolayı ona ve temsil ettiği Hanefî geleneğine göre problem teşkil etmez. Ancak hadisin hem senedindeki ravilerin şahsiyet ve ehliyetlerindeki kusurlardan hem de metnindeki aykırılıklardan müteşekkil manevi inkıta hadisin reddini gerektirir. Ravide bulunması gereken temel şartları taşıyan ravilerin naklettiği bir haber-i vahid, zahirî ve manevi inkıtalardan beri olduğu takdirde amel edilmeye elverişli sahih bir haber olarak değerlendirilir. Ancak Serahsî'ye göre sonuçta kesinlik taşımadığı için bu vasıftaki bir haber-i vahidin Kur'an'ın amm olan bir hükmünü tahsis etmesi mümkün değildir.³⁷ Çünkü tahsis ve nassa ziyade, bir nevi neshdir. Zanni bir delilin kat'i bir delili nesh etmesi de caiz değildir. Sünnetin Kur'an'ın bir hükmünü nesh veya tahsis edebilmesi için mütevatir veya meşhur olması gerekir. Şafîî ise Kur'an'ın sünnetle, sünnetin de Kur'an'la nesh edilemeyeceği kanaatini taşımakla birlikte haber-i vahidle ammin tahsisini kabul etmektedir. Şu halde bu konuda da Serahsî'nin meseleye kat'ilik/zannilik perspektifinden baktığı ve deliller arasında kat'ilik yönünden bir hiyerarşi gözettiği aşikârdır.

Sahabi Kavli

Serahsî sünnetin mütemmim bir cüzü olarak sahabi kavlini de itibara almaktadır. Bu konuda Hanefî ulemasının sahabi kavlini kıyasa takdim ettiğini söyleyen Ebu Said el-Berdaî'nin (ö. 317/930) görüşünü tercih etmiştir. Şafîî ise kıyasın sahabi kavline takdimin-

³⁶ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 370-374.

³⁷ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 133.

den yanadır. Berdaî'nin öğrencisi olan Kerhî de (ö. 340/952) Ebu Yusuf'un sahabe kavli sebebiyle kıyası terk ettiğine dair örnekler bulunduğunu söylemekle birlikte bu konuda Şafî ile aynı kanaattedir. Kerhî bu konuda kıyasın kuvvetli bir delil olmasına ve sahabenin de rey ve ichtihadla fetva vermesine dayanır. Serahsî ise sahabe kavlini kıyasa takdim etmesini, onların bu bilgiyi Hz. Peygamber'den almış olma ihtimaline bağlamaktadır. Çünkü bir konuyla ilgili bildikleri bir nas varsa onu bazen nakletmek, bazen de rivayette bulunmadan o nassa istinaden fetva vermek onların âdetiydi.³⁸ Sonuçta Serahsî, Hz. Peygamber'e ve onun hayatına yakınlığı, vahyin nüzulüne şahid olmaları gibi sebeplerle sahabenin görüş ve fetvalarını itibara almış, bunları Peygamber'den almış olmaları ihtimaline binaen kıyasa takdim etmiştir.

Sonuç

Serahsî'ye göre sünnet Hz. Peygamber'in dinî konularda hayatı boyunca takip ettiği yoldur. Peygamber'e olan yakınlıkları sebebiyle sahabenin tuttuğu yol da buna dâhil edilmiştir. Peygamber'in sünnetini bize nakleden haberler de hadis olup nakledenlerin sayısı açısından mütevatir, meşhur ve haber-i vahid olmak üzere üç kısma ayrılır. Mütevatir ve ona yakın seviyedeki meşhur haberlerle sabit olan sünnet kesin veya ona yakın seviyede bilgi vermekte olup bağlayıcıdır. Edille-i şer'iyede zikredilen sünnetten maksat da bu mütevatir ve meşhur haberle sabit olan Peygamber sünnetidir. Haber-i vahid ise geliş yolu itibariyle mütevatir ve meşhur seviyesine ulaşamayan haber olup genel itibariyle zan ifade etmektedir. Haber-i vahidi de makbul olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Sened ve metin açısından gerekli şartları taşıyan ve muhteva olarak Kur'an, sünnet gibi temel kaynaklara muvafık gelen haber-i vahid makbul olup zann-ı galib ifade eder. İtikadi konularda olmasa bile amelî açıdan ihticaca elverişlidir. Seneden sahih olsa bile Kur'an, sünnet gibi temel kaynaklara aykırı olarak gelen haber-i vahid ise makbul olmayıp zan ifade eder. Bu tür rivayetler *garîb/şâz* şeklinde isimlendirilir ve amelî konularda ihticac ve istidlal etmeye elverişli olmayan rivayetler olarak değerlendirilir.

Şu halde Serahsî'ye göre sünnetin dinde merkezî bir konumu bulunmaktadır. Mütevatir ve meşhur haberler dışında sahih olarak gelen haber-i vahidler de Peygamber sünneti kapsamında görüldü-

38 Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, II, 105-110.

ğünden Hanefîlerin kendi reyleriyle hadisi terk ettikleri yönündeki iddialar da temelsiz kalmaktadır. İlk dönemden itibaren Hanefî âlimlerinin maruz kaldıkları “hadisi terk” iddialarını cevaplandırırken Serahsî aslında Hanefîlerin hadis anlayışını da özetlemektedir:

Muhammed b. el-Hasen’in *Edebu'l-kâdi* kitabında söylediği gibi, hadisle amel ancak reyle müstakim olur, reyle amel de ancak hadisle istikamet bulur. Hakikatte hem sünnete hem de reye bağlı olanlar bizim ashabımızdır. Şüphesiz onlarda sünnete karşı, hadis ehlinde olduğunun iddia edenlerde görülmeyen bir tazim bulunmaktadır. Çünkü onlar dindeki yerinin kuvvetinden dolayı sünnetin Kur’an’ı nesh etmesine cevaz vermişlerdir. Mürsel hadislerle ameli tecviz etmişlerdir. Meçhul ravinin haberini kıyasa takdim etmişlerdir. Yine sahabi kavlini kıyasa takdim etmişlerdir. Çünkü onda daha önce belirttiğimiz gibi *semâ'* (Peygamber’den duymuş olma) ihtimali vardır. Bütün bunlardan sonra sahih kıyasla da amel etmişlerdir. Kıyas, kuvvetiyle tesiri ortaya çıkan manadır. Şafîi (rahimehullah) ise mürsel haberlerle amel etmeyi tecviz etmeyince birçok sünneti terk etmiştir. Meçhul ravinin rivayetini kabul etmeyince, bir kısım sünneti iptal etmiştir. Sahabiyi taklid etmeyi doğru bulmadığında sema şüphesi bulunan bir bilgiden yüz çevirmeyi tecviz etmiştir. Sonra da kıyas-ı şebhele amele cevaz vermiştir... Şu halde ortaya çıkmaktadır ki usulü ve furuu ile şer’î ahkâm konusunda uyulmaya layık kişiler bizim ashabımızdır. Onların fetvalarıyla insanların yolu aydınlanmıştır. Ancak bu çok derin bir denizdir, ona kimse kolay kolay dalaamaz, bunun şartlarını da her isteyen kolayca kendinde toplayamaz.³⁹

Diğer taraftan Serahsî’nin ve detaylandırıp sistematize ettiği Hanefî mezhebinin sünnet anlayışında en fazla öne çıkan hususların başında kesinlik anlayışı ve vurgusu gelmektedir. Mezhebin usulünün, dinin temellerini mümkün olduğu kadar sağlam esaslara dayandırmak isteyen bu anlayış çevresinde geliştiği söylenebilir. Fakih ravinin rivayetini daha üstün tutma, ulemanın bir hadisle amel etmesini öne çıkarma gibi yaklaşımlar da bu anlayışın sonucu olmalıdır.

Sünnet, hadis ve haber bahisleri esasen fıkıh usulünün bütün konularıyla bağlantılı olmakla birlikte müstakil olarak bu konuların işlendiği bölüm Serahsî’nin *Usûl’ünde* geniş bir yer tutar (yaklaşık 110 sayfa). Serahsî bu bölümde konuyla ilgili detaylı açıklamalar yapmıştır. Birçok konu hadis usulü ile ortak olmakla birlikte Serahsî’nin burada meseleleri mezhebin anlayışları çerçevesinde işlediği ve kendine has bir dil, terminoloji ve metodoloji geliştirmeye çalış-

³⁹ Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, II, 113.

tığı anlaşılmaktadır. Serahsî, hadis usulü ile ilgili konulara mezhebin birikimleri çerçevesinde farklı açılardan bakmakta, kavramlara farklı anlamlar yüklemektedir. Sonuç olarak Serahsî'nin *Usûl'lü* başta olmak üzere Hanefî mezhebi usul kaynaklarının bu gözle incelenmesinin günümüz hadis usulü çalışmalarına önemli katkılar sağlayacağı ve farklı bakış açıları kazandıracağı söylenebilir.

Abstract

Al-Sarakhsî's View of Hadith and Sunnah with Reference to His *Usûl al-Sarakhsî*

The author of *al-Mabsût*, one of the most important and comprehensive legal sources in the Hanafî school, al-Sarakhsî systematically explained the Hanafî *fiqh* methodology, including its view of the sunnah and hadith, in his book *Usûl al-Sarakhsî*, which he wrote as an introduction to his *al-Mabsût*. The sunnah refers, according to Sarakhî, to the path the Prophet and his companions followed in the religion of Islam. Constituting the second basic source of the sharia, the sunnah for him consists of *mashhûr* and *mutawâtir* narrations implying absolute or near-absolute truth. *Akhbâr al-wâhid*, on the other hand, are considered within the scope of the sunnah inasmuch as they are compatible with the Qur'ân and Sunnah despite their lack of certainty; otherwise they are deemed *gharîb* or *shâzz* (weak narration) and thus rejected. Sarakhî's view on the preconditions for a narrator is on the whole in line with the traditional hadith methodology. The main difference lies in his emphasis on the jurist identity of the narrator and in his distinction between *zâhir* (external) and *bâtin* (internal) preconditions. He also applied the same distinction to his discussion on the *inqitâ'* (interruption in chain) by dividing it into apparent (*sûratan*) and figurative (*ma'nân*) types. For him while the *mursal* kind of chain interruption refers to an apparent interruption (*inqitâ' sûrî*), and its contradiction to the Qur'ân and Sunnah refers to a figurative one (*inqitâ' ma'nawî*). This article thus tries to demonstrate that al-Sarakhsî's view of the Sunnah is a *fiqh*-centered one and that the language, conceptualization and methodology that he used in his work reflect the Hanafî school's view of the hadith.

Keywords: al-Sarakhsî, *Usul al-Sarakhsî*, Methodology of Islamic Law, *Hadith*, *Sunnah*.