

MEZHEPLERİN HABER-İ VÂHİD İLE AMEL ETMEK İÇİN BENİMSEDİKLERİ
ŞARTLAR ve BU ŞARTLARIN HÜKÜMLERE ETKİSİ
-KİTÂBU'L-CENÂİZ ÖZELİNDE-

Conditions Adopted by Sects to Act With Khabar al-Wâhid And The Impact of These
Conditions on The Provisions
-Specific to Kitâbu'l-Cenâiz-

Tacettin ÇETİNTÜRK
MEB/İ.H.L. Öğretmen
Ministry of National Education/ Teacher
Van/Turkey

cetinturktacettin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2171-2931

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 17 Eylül / September 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Ekim / October 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Tacettin Çetintürk, "Mezheplerin Haber-i Vâhid İle Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar Ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi -Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 60-83.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Mezheplerin Haber-i Vâhid İle Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi

-Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-

Özet

Fıkıh literatüründe sünnet önemli bir yere sahiptir. Çünkü fıkıhın temeli Hz. Peygamber tarafından atılmış ve fıkıhın gayesini en iyi bilen ve uygulayan kendisi olmuştur. Bu sebeple şer'î amelî konularda hüküm istinbatı için müctehid imamlar, Kur'ân'dan sonra sünnete başvurmuşlardır. Bununla birlikte müctehid imamlar, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin bazılarını kabul ve onlarla amel etmede görüş ayrılıkları yaşamışlardır. Görüş ayrılıklarının temelinde ise sünnetin ekseriyetini teşkil eden haber-i vâhid vardır. Çünkü haber-i vâhid yapısal açıdan yalan, yanlışlık ve vehm ihtimali bulundurması yanında doğruluğu zan ile sabit olması sebebiyle özellikle Hanefî usûlcülere göre ilim ifade etmez. Bu yönüyle haberi vâhid ilim olarak, mütevâtir haber kadar kuvvetli ve bağlayıcı olmayıp zannîdir. Bu doğrultuda haber-i vâhid, “İlim gerektirmez, zan gerektirir.” şeklinde ifade edilmiştir. Bu ifade bağlamında şöyle bir soru(n) ortaya çıkmaktadır: Haber-i vâhid, ilim ifade etmediği halde, onunla amel edilmesi mümkün müdür? Bu soru(n)dan hareketle zan ifade eden haber-i vâhidin hücceti ve onunla amel edilmesinin mümkün olup olmadığını, mezheplerin haber-i vâhide yaklaşımlarının nasıl olduğunu ve bu durumun cenaze bahsine ilişkin hükümlere nasıl yansıdığını ortaya koymak amacıyla bu çalışma ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın konusu, haber-i vâhidin hücceti için mezheplerin ileri sürdüğü farklı şartlar ve bu şartların hükümlere -cenaze namazı özelinde- etkisi ile sınırlıdır. Yöntem olarak öncelikle kavramsal çerçevede haber-i vâhidi tanımlamak, haber-i vâhidin bilgi değerini ortaya koymak, mezheplerin onunla hücceti noktasında benimsedikleri şartlar ve buna bağlı olarak ortaya koydukları metodu tespit etmek amacıyla ilgili mezheplerin usûl eserleri incelenmiştir. Bu metottan hareketle mezheplerin usûlde benimsediği ilkenin fîrû meselelerine nasıl yansıdığı, zan ifade ettiği halde haber-i vâhid ile amel etmenin gerekçesi ve cenazeye ilişkin bazı hükümlerde mezheplerin farklı hüküm benimsemelerinin nedeni ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mezhep, Haber-i Vâhid, Hüküm, Zannî Bilgi, Cenaze.

Conditions Adopted by Sects to Act With Khabar al-Wâhid And The Impact of These Conditions on The Provisions -specific to Kitâbu'l-Cenâiz –

Abstract

Sunnah has a significant place in fiqh literature, as the basis of fiqh relied upon The Prophet himself who knew and applied the purpose of fiqh best. For this reason, the mujtahid imams applied to the sunnah after the Quran for derivational (istinbat) judgment in religious deeds. However, the mujtahid imams had a divergence of opinion in acknowledging some of the narrations by the Prophet and acting with them. On the basis of the divergences of opinion relies on the khābar al-wāḥid, which constitutes the majority of the sunnah. Because, the khābar al-wāḥid makes no sense according to the majority of the procedurs in addition to containing the possibilities of lies, falsity and delusion in terms of structure, since its accuracy is made by assumption. In this aspect, khābar al-wāḥid is not as strong and binding as khābar mutawatir, yet represents an assumption of knowledge. Accordingly, the khābar al-wāḥid is expressed as "it does not require knowledge but assumption does". In the context of this formulation, the following matter arises: Is it possible to act with the khābar al-wāḥid even though it does not express knowledge? Based on this matter, this study aims to reveal the argument of the khābar al-wāḥid, which is regarded as an assumption, and also discusses whether it is possible to act with the khābar al-wāḥid, how the sects view it and how this situation is reflected in the provisions regarding the funeral. Therefore, the subject of this study is limited to the different conditions imposed by the sects for the arguments of the khābar al-wāḥid and the impacts of these conditions on the provisions- specific to funeral prayer. As a method, firstly, the procedural works of the related sects were examined in order to conceptually define khābar al-wāḥid, reveal the value of knowledge and to determine the conditions that the sects adopted with it as an argument. Later, along with this procedural method adopted by the sects, descendent (branch) books were explored to determine their place in the subject of funeral aforementioned. With reference to this method, it will be propounded how the principle adopted by the sects in the procedure is reflected on the issues of fūru, the reason for acting with it despite the assumed knowledge of khābar al-wāḥid and why the sects adopted different provisions as to the funeral.

Keywords: *Fiqh, Sect, khābar al-wāḥid, judgment, assumed knowledge, funeral.*

Giriş

İslam düşünce sistemine göre bilginin kaynaklarından biri haberdur. Bilginin kaynağı olarak ifade edilen haber, dini olarak Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetini ifade etmektedir. Zira Kur'ân ve Sünnet, Hz. Peygamber'den bize haber yoluyla gelmiştir. Bununla birlikte, sübût açısından Hz. Peygamberden gelen haberin bir kısmı kat'î (Kur'ân ve mütevâtir hadis)

bir kısmı ise zannî (haber-i vâhid)dir. Bu bakımdan Hz. Peygamber’den gelen her haber, doğruluk açısından aynı olmadığından mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayrılmıştır.¹

Haber olarak bize aktarılan hadislerin ekseriyetini haber-i vâhidlerin teşkil etmesi ve bununla birlikte haber-i vâhidin zannî ilim ifade etmesi yönüyle İslam hukuk ekolleri arasında tartışmalar söz konusu olmuştur. Diğer bir ifadeyle haber-i vâhid, sübût bakımından kat’î olmadığından mezheplerin haber-i vâhide yaklaşımı aynı olmamıştır. Buna bağlı olarak onunla amel edilmesi konusunda mezhepler farklı şartlar ileri sürmüşlerdir.

Haber-i vâhidin hüccet değeri ile ilgili pek çok çalışma bulunmaktadır. Ancak söz konusu bu çalışmalarda, haber-i vâhidin hüccet değeri daha ziyade benzer rivayetler/örnekler bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla bizi bu çalışmaya sevk eden ve çalışmamızı diğer çalışmalardan farklı kılan husus, çalışmamızın pratik boyutunu teşkil eden cenaze bahsidir. Diğer bir ifadeyle haber-i vâhidin hükümlere etkisi bağlamında cenaze bahsine ilişkin müstakil bir çalışmaya denk gel(e)mediğimiz için bu çalışmayı ele almayı uygun bulduk.

Bu girişten sonra söz konusu bu makalede önce kavram olarak haber-i vâhide yer verilecek daha sonra mezheplerin onunla amel etmek için benimsedikleri şartlar ve bu şartların cenaze namazı özelinde hükümlere etkisi incelenecektir.

1. Haber-i Vâhid

Haber-i vâhid, isim tamlaması şeklinde olup, kelime olarak “*Bir kişinin haber vermesi veya rivayet etmesi demektir.*”² İstilahta ise, “*Mütevâtir derecesine ulaşmamış ya da mütevâtir şartlarını taşımayan hadisleri*” ifade eder.³ Farklı bir tanımla “*Tâbiûn ve etbâu’t-tâbiûn dönemlerinde tevâtür derecesine ulaşmayacak sayıdaki kişilerin Hz. Peygamber’den rivayet ettikleri sünnettir.*”⁴ Bu manalardan hareketle, haber-i vâhidi rivayet eden ravînin sadece bir kişi olması gerekmiyor. Nitekim ravî sayısı birden fazla olduğu halde mütevâtir derecesine ulaşmamış hadisler haber-i vâhiddir. Bu düşünce bağlamında Zerkeşî (öl. 794/1392), haber-i vâhid hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Sözlük anlamı itibariyle bir kişinin rivayet ettiği manası olsa da haber-i vâhid denilince, sadece bir râvînin rivayet ettiği hadis kastedilmiyor.*

¹ Sahip Beroje, “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, (2017), 953.

² Heyet, *Mustelahâtü’l-ulûmi’s-şer’iyye* (Riyad: Mektebetü’l-Mülk, 1439–2017), 733; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Câsim en-Neşemî Uceyl (Kuveyt, 1414–1994), 3/34–38; Ebû’l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî Âmidî, *el-İhkâm fi usûlü’l-ahkâm*, nşr. Abdurrezâk el-Affî (Riyad: Dâru’s-Semî’î, 2003), 2/42.

⁴ Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi* (İstanbul: Düşün yayıncılık, 2017), 158.

Terim manası açısından bir grubun rivayeti mütevâtir derecesine ulaşmamış ise haber-i vâhid olarak kabul edilir.⁵

1.1. Tarihçesi ve Bilgi Değeri

Ashabın şahit isteme ve yemin ettirme gibi şartlar dâhilinde haber-i vâhid ile amel ettiği bilinen bir gerçektir. Öte yandan ilk defa Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) tarafından haber-i vâhid kavram olarak kullanılmakla birlikte, sistematik açıdan haber-i vâhid ile amel konusunun hangi tarihten itibaren yaygın bir şekilde tartışmalı hale geldiği konusunda tam olarak bilinmemektedir.⁶ Bununla birlikte genel kanaate göre, haber-i vâhidin sistematik biçimde kullanıldığı, yaygınlık kazandığı ve tartışıldığı dönem özellikle mezheplerin teşekkül süreci olan hicri ikinci yüzyılın ortalarıdır. Nitekim İmam Şâfiî (öl. 204/820), *er-Risâle* adlı eserinde 17 defa haberi vâhid kavramını kullanması yanında *Cimâ'u'l-'ilm ve İhtilâfu'l-hadis* adlı eserlerinde haber-i vâhidi detaylı bir şekilde ele almıştır.⁷ Aynı şekilde Buhârî'nin (öl. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde haber-i vâhid ile ilgili bir konuya yer vermesi ve İsbâ b. Ebân (öl. 221/836) ve Saîd b. ed-Dârimî'nin (öl. 280/894) Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye (öl. 218/833) haber-i vâhid hakkında reddiye mahiyetinde eser yazmaları gibi bilgiler esas alındığında, haber-i vâhidin hicri ikinci yüzyılın ortalarında kullanıldığını söylemek mümkündür.

Haber-i vâhidin bilgi değerine gelince, onun sübutu kat'î olmaması diğer bir ifadeyle doğruluğu zan ile sabit olması sebebiyle bazı usûlcülere göre ilim ifade etmez.⁸ Bu yönüyle haber-i vâhid, mütevâtir haber kadar kuvvetli ve bağlayıcı olmayıp zannî ilim ifade eder.⁹ Bu ifadeler bağlamında şöyle bir soru(n) ortaya çıkabilir: Haber-i vâhidin, ilim ifade etmediği halde, amel gerektirmesi mümkün müdür? İlgili sorunun cevabı zann-ı ğalibe dayanır. Şöyle ki haber-i vâhid zan gerektirir. Şer'i hükümlerde ise, galip zan amelin yerine getirilmesi için yeterlidir.¹⁰ Bu sebeple haber-i vâhid, itikadî konularda delil kabul edilmediği halde; şer'i amelî konularda kabul edilir.

⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslamiyye, 1992), 4/ 225-226.

⁶ Hacı Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halep, 1940), 369-388.

⁸ Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mehbûbî el-Buhârî es-Sadrüşşeria, *et-Tenzih şerhu't-tenkih* (İstanbul: Mektebe-i Saynayı Matbaası, 1310-1882), 2/431.

⁹ Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", 953.

¹⁰ Ebû Sâlih Mânsûr b. İshak es-Sicistânî, *el-Gunye fi usûli'l-fikh*, 1989, 113; Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 71.

1.2. Haber-i Vâhidin Hüccet Kabul Edilmesi

Haber-i vâhid sübût olarak kat’î olmadığından hem doğruluk hem de yalan ihtimali taşımaktadır. Bu yönüyle yalan ve yanılma gibi beşeri kusurlarının ihtimali bulunduğu bir haber ile amel etmek caiz değildir.¹¹ Ancak Hanefiler tarafından geliştirilen ve sistemleştirilen mücevvize¹² deliller usulcülerin ekseriyeti tarafından benimsenmiştir.¹³ Bu doğrultuda mücevvize delillerin başında haber-i vâhid gelir. Dolayısıyla haber-i vâhid, ilim ifade etmeyip, amel gerektirmesi sebebiyle şer’î amelî konularda delil olarak kabul edilmiştir.¹⁴

Haber-i vâhidin ilim ifade etmediği halde hüccet sayılmasının bir başka gerekçesi ise, doğruluk ihtimali barındırmasıdır. Şöyle ki haberi aktaran kişi Allah katında yalancı olsa dahi amel, haber hakkındaki doğruluk zannına bağlanmıştır. Nitekim mahkemelerdeki şahitlik ve davalının yeminden kaçınması durumunda davacının yemini kabul edilmesi bunun örneklerindedir.¹⁵ Ayrıca Hz. Peygamber, yeni Müslüman olan topluluklara birer eğitimci göndermesi, aynı zamanda sahabenin haber-i vâhid ile amel etmesi gibi bilgiler de esas alındığında şer’î amelî konularda haber-i vâhidin hüccet olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶

2. Mezheplerin Haber-i Vâhid ile Amel Hususunda İleri Sürdüğü Şartlar

Haber-i vâhidin hüccet olduğu ve onunla amel edilmesinin gerekliliği konusunda mezhepler ittifak halinde oldukları halde, onunla amel etmek için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Söz konusu bu şartların bazılarında görüş birliği, bazılarında ise görüş ayrılığı vardır.

Üzerinde ittifak edilen şartlar genel olarak râvî ve râvînin rivâyeti hakkındadır. İhtilafli şartlar ise, mezheplere özgü olan, diğer bir ifade ile her mezhebin özel olarak ortaya koyduğu şartlardır. Bu bağlamda daha çok ihtilafli şartlar üzerinde duracağımız için ittifak

¹¹ Muhammed Hudarî Bey, *Usûlü'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-turâs, 1412–1991), 228.

¹² Mücevvize: “Gerektirdiği bilgiye ilim adının verilmesini mümkün kılmakla birlikte, aksi durumun da geçerli olduğu delillerdir”. Daha açık bir ifadeyle bilgi ihtimali gerektiren delillere denir. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa Debbûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l kutubi'l-ilmîyye, 2001), 18,168.

¹³ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14/357.

¹⁴ Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 168.

¹⁵ Ebû'l- Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâm, 1995), 1/337-338.

¹⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mısır: Daru'l-Vefâ, 1997), 1/393.

edilen şartları özetle şöyle sıralayabiliriz: Râvînin Müslüman, baliğ, akıllı, adaletli, zabt sahibi olması ve râvînin rivâyeti şâz olmaması gerekir.¹⁷

Mezheplerin kendi metotları bağlamında öne sürdükleri özel şartlar ise şunlardır:

2.1. Hanefî ve Mâlikî Mezhepleri

Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için, İslam hukukunun genel prensiplerine aykırı olmaması gerekir. Haber-i vâhid, genel prensiplere aykırı olması halinde iki durumdan söz edilir. Birinci durum, râvî fakih ve ictihâd ehli ise bu durumda mezheplerin haber-i vâhid ile İslam hukukunun genel prensiplerinden hangisini tercih ettikleri konusunda farklı görüşler vardır. Genel kanaat, Hanefî mezhebinin¹⁸ haber-i vâhidi; Mâlikî mezhebinin¹⁹ ise İslam hukukunun genel kurallarını tercih ettiği yönündedir.

Mezkûr mezheplerin bu konudaki tercih sebepleri şöyledir: Hanefîlerden Debbûsî'ye (öl. 430/1039) göre haber, kıyastan önce gelir. Nitekim fakih bir râvînin rivayeti sebebiyle hem sahâbe hem de sonraki nesil görüşünden vazgeçerek haber-i vâhid ile amel etmiştir.²⁰ Öyle ki bu durum o kadar bilinir hale gelmiş ki *kendisi sebebiyle kıyastan (genel prensiplerden) vazgeçilen haber* denilmiştir.²¹ Mâlikîlere göre genel esasların tercih edilmesi, delil açısından İslam hukukunun genel esaslarının haber-i vâhiden daha kuvvetli olması sebebiyledir. Nitekim Neseî (öl. 710/1310), Hanefîlerin aksine Malikîlerin bu konuda kıyası haber-i vâhide tercih ettiklerini belirterek mezkûr duruma işaret eder.²²

İkinci durum ise, râvî fakih ve ictihâda ehil biri değilse her iki mezhebe göre, genel kaideler ile amel edilir.²³ Nitekim İmam Mâlik (öl. 179/795), müctehid ve fakih olmayan bir râvînin haberi ile kıyas çelişirse kıyası esas alacağını belirtmektedir.²⁴ İmam Mâlik'in ifade

¹⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, 1/375-390; Muhammed Hasan Heytû, *el-Vecîz fî usûli't-teşri'il-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410-1990), 327-334.

¹⁸ Ebû'l-Usr Fâhrü'l-İslâm Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye, 1997), 3/696.

¹⁹ Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûlü's-şerî'a*, thk. Abdullah Dirâz (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425-2004), 3/ 16-17.

²⁰ Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180.

²¹ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/358; es-Sadrüşşerîa, *et-Tenzîh şerhu't-tenkih*, 2/434.

²² Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Keşfü'l-Esrâr şerhi'l-müsannef ale'l-menâr me'e şerhi nûri' - envâr ale' - menâr* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1406-1986), 2/21-22.

²³ Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (Kahire, 1326), 2/203; Muhammed b. Yusuf b. Abdullah el-Cezerî, *Mi'râcu'l-minhâc şerhi minhâci'l-vusûli ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şa'ban İsmail el-Hüseyn (Kahire: İslâmî Yayınları, 1413), 2/54.

²⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1419), 1/61-62.

ettiği kıyas usûlî kıyas değil, yerleşmiş kaideler, genel ilkelerdir.²⁵ Aynı şekilde Karâfi (öl. 684/1285) de, *İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin fakih olmayan bir râvînin haberi terk ettiklerini* bildirmektedir.²⁶ Karâfi'den böyle bir açıklama olsa da Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidin kabulü için öne sürdükleri bu şart, daha sonra ortaya çıktığı bilinen bir realitedir. Şöyle ki Hanefî ekolünde haber-i vâhid ile amel etmek için ilk dönemlerde böyle bir şart yoktur. İlgili şartın Hanefî mezhebinde kabul görmesi ve yayılmasına öncülük eden kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir.²⁷ Hanefî mezhebinde Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin bu metodu, genel görüş olarak kabul edilmiştir. Fakat mezhep içerisinde Kerhî (öl. 340/952) gibi kimi Hanefî usûlcüler, bu şartı kabul etmemiştir. Kerhî'ye göre, fakih ve müctehid olmayan bir râvînin rivayeti genel ilkelere takdim edilir. Kerhî'nin bu düşüncede olmasının temel sebebi hadislere yaklaşım tarzıdır. Zira Kerhî'ye göre, adil ve zabt sahibi olan bir râvî, fakih olmasa da rivayeti sahihtir. Dolayısıyla sahih olan bir hadis önceliklidir.²⁸ Hanefî mezhebinde Kerhî ve onun gibi farklı düşünenler olsa da mezhebin genel görüşü genel kuralların haber-i vâhide tercih edileceği yönündedir. Nitekim bu metot birçok şer'î ameli konularda uygulanmıştır. Pratikte bunun yansımalarına şu örnekler verilebilir: Musarrât ve ateşe dokunmak sebebiyle abdestin bozulacağına yönelik hadisler şer'î kaidelere aykırı olması gerekçesi ile reddedilmiştir.²⁹

Her iki mezhebin şer'î esasları tercih etmelerinin sebeplerini şöyle izah etmek mümkündür: Hanefîlere göre, gerekçelerden biri mana ile rivayettir. Şöyle ki râvî, fakih ve müctehid olmadığı için haberi mana yoluyla rivayet ettiği zaman, lafızların inceliklerini ve hitabın vaki oluş yerlerini bilmemesi neticesinde haberin anlamı değişmesi veya yanlış anlaşılması kuvvetle muhtemeldir. Bu durum haberin kusurlu olduğu anlamına gelir. Râvî, fakih ve icthad kabiliyetine sahip olmadığından dolayı bu kusuru fark edemediği gibi, fikhî açıdan Hz. Peygamber'in maksadını da idrak edemez. Bu sebeple fakih olmayan râvînin haberi, şer'î kurallara aykırı olması durumunda terk edilir.³⁰

²⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/61-62.

²⁶ Muhammed Saîd Mansûr, "Ref'u'l- ilbâsi izâ teâreze haberu'l- vâhid ve'l- kıyâs", *Mecelletü'l-Câmi'eti'l-İslâmî* 19/1 (2011), 86.

²⁷ Debûsî, *Takvîmu'l- edilleti fî usûli'l- fikh*, 180.

²⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'-menâr* (Mısır: Matbaatu Elbânî, 1936), 2/82; Abdullatîf İbn Melek, *Şerhu'l-menâr fî usûli İbn Melek* (İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1385), 210.

²⁹ Bahsi geçen iki örneğin de râvîsi, Ebû Hureyre'dir. Ebû Hureyre fakih ve müctehid değildir. Dolayısıyla onun rivayet ettiği her iki haber de genel kıyasa aykırı olduğu için genel kıyas tercih edilmiştir. Çalışmamızın konusu olmadığı halde verilen iki farklı örneğinin gerekçesi, fıkıhta daha çok bilinen örnek hadisler olması sebebiyledir. Konumuzu ilgilendiren örnek hadislere ileride detaylı bir şekilde yer verilecektir.

³⁰ Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180-181; Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, 158-160.

Mâlikîlerin genel kuralları haber-i vâhîde tercih etmelerinin sebebi, onlara göre - râvînin fakih olup olmadığına bakılmaksızın-, genel kuralların daha kapsamlı ve işlevsel olmasıdır. Farklı bir ifade ile haber-i vâhid, hüküm elde etmek için varid olurken; genel kurallar ise hükmün gayesini, asli sebebinin ortaya çıkartmaktadır. Bu sebeple genel kurallar haber-i vâhîde takdim edilir.³¹

İkinci gerekçe ise Mâlikî ve Hanefilere göre, haber-i vâhidin zannî, şer'î esasların ise kat'î oluşudur. Bu durumda kat'î ile zannî çelişirse kat'î esas alınır. Nitekim şer'î kurallar Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Haber-i vâhid ise kusurlu olup zan teşkil etmektedir. Bu sebeple kural/kaide hüccet olarak zandan daha güçlüdür.³²

Haber-î vâhidin hüccet olarak kabul edilmesi için Hanefilerin ileri sürdüğü bir başka şart ise umûmü'l-belvâdır.³³ Bu cümleden Hanefiler, umûmü'l- belvâda varid olması durumunda haber-î vâhid ile amel etmezler. Daha açık bir ifade ile Hanefî mezhebine göre, toplumun genelini ilgilendiren şer'î bir hüküm haber-î vâhid yolu ile rivayet edilmişse ilgili rivayete itibar edilmez.³⁴ Çünkü belvânın umûmi olduğu durumlarda, onunla ilgili çok sayıda sorular sorulur ve toplum içinde yaygınlık kazanarak mütevâtir haline gelir. Haber-î vâhidin, umûmü'l- belvâda varid olması aynı zamanda Hz. Peygamber'in tebyîn görevine de aykırıdır. Nitekim Hz. Peygamber, tebyîn görevinin gereği herkesi ilgilendiren ve herkesin bilmesi gereken şer'î bir hükmü, insanların geneline açıklamıştır.³⁵ Bu bağlamda umûmü'l- belvâda haber- i vâhid ile amel etmek mümkün değildir. Hanefiler haber-î vâhîdi bu yönüyle kusurlu bulmaktadırlar. Şöyle ki ilgili rivayetin uydurulmuş ihtimali yanında râvînin gafleti veya rivayetin nesih ihtimali de olabilir. Bu sebeple Hanefî ekolüne göre, umûmü'l- belvâda haber-i vâhid hüccet değildir.³⁶

Hanefî mezhebinin ilk dönemlerinde haber-î vâhid ile amel etmek için umûmü'l- belvâ şartı söz konusu değildi. Mezkûr mezhebin teşekkülünden sonra ilgili şartı ilk ortaya koyan

³¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî Karâfi, *Tenkîhu'l-fusûl fi'l-usûl*, thk. Taha Saîd (Kahire: Darü'l-Fikr, 1393), 387.

³² Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, 158-160.

³³ Umûmü'l-Belvâ: "Çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay ve durumları ifade eden bir kavramdır." Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/113-117.

³⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed (Beyrut: Darü'l-Arabiyye, 1398), 21/135-139.

³⁶ Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ümmü'l-kurâ Yayınları, 2006), 134; Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, 164.

Hanefî usûlcülerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî'dir. Kerhî'nin ortaya koyduğu bu metot daha sonra mezhep içinde kabul görmüş ve mezhebin bir prensibi haline gelmiştir.³⁷

Hanefilere göre bir başka şart ise, râvînin rivayet ettiği habere aykırı davranmamış olmasıdır. Râvî rivayetinin aksine amel ederse, bu durumda onun rivayet ettiği haber ile amel edil(e)mez.³⁸ Hanefilerin bu şartı ileri sürmelerinin temel sebebi, râvînin sözü ile amelinin çatışmasına dayanır. Hanefilere göre, râvînin rivayet ettiği habere aykırı davranması, ilgili haberin neshedildiğine delalettir. Çünkü haber neshedilmemiş ise râvî, ona aykırı davranamaz. Aksi durumda râvî, Hz. Peygamber'e muhalefet etmiş olur. Oysa Hz. Peygamber'e muhalefet etmek fasıklık olduğu gibi sahabenin vasfına da uygun değildir. Başka bir ifade ile sahâbe, fazilet ve adalet ehlidir. Sahâbenin bu üstün vasfı sebebiyle rivayeti terk etmesi ve ona aykırı davranması düşünülemez. Ancak sahâbe, rivayet ettiği haberin mensuh olduğunu bilirse ona aykırı davranır. Bu sebeple rivayet ettiği haberin tersi ile amel etmesi durumunda râvînin ameli esas alınır ve rivayet ettiği haber ise - mensuh olması sebebiyle- terk edilir.³⁹

Mâlikîlerin, haber-i vâhidin hücceti konusunda kabul ettikleri ikinci şart ise, haberin amel-i ehl-i Medine'ye aykırı olmamasıdır. Aykırı olması durumunda amel-i ehl-i Medine'nin tercih edileceğini belirtmişlerdir.⁴⁰ Mâlikî mezhebi için amel-i ehl-i Medine hüccet açısından mütevâtir hadis konumundadır. Bu sebeple haber-i vâhid ile teâruzu durumunda amel-i ehl-i Medine esas alınır.⁴¹ Mâlikî mezhebinin amel-i ehl-i Medine'yi mütevâtir derecesinde görmelerinin temel sebebi, İslâm devletinin temelinin -hukuk, ibadet, muamelat vs - Medine'de atılmış olmasıdır. Farklı bir ifade ile helal ve haramlar Medine'de teşrî olunmuştur. Bu sebeple, Medine ehlinin ittifak ettiği bir mesele mütevâtir hükmündedir.⁴² Haber-i vâhid ise zannîdir. Dolayısıyla iki delil arasında derece farkı olduğu için daha kuvvetli olan tercih edilir ki o da – Malikîlere göre- mütevâtir hükmünde olan amel-i ehl-i Medine'dir.

Hanefîlerin umûmü'l- belvâ prensibi ile Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medine uygulaması, usûlcülerin terminolojisinde isim farklılığı olsa da uygulamada aynı düşünceyi ifade eder.⁴³ Nitekim her iki ekol de haber-i vâhidin kabulü için toplumun genel uygulamasını esas

³⁷ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14/360.

³⁸ Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, 158-160.

³⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, 1/351-352; Heytû, *el-Vecîz fî usûli't-teşrî'il-İslâmî*, 322.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3/128; Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/ 338.

⁴¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, 1/413-414.

⁴² Ebu'l-Feth el-Beyanunî, *Mezhep meselesi ve fikhi ihtilaflar*, çev. Ebubekir Sifil (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 78.

⁴³ Ebu'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd b. Muhammed el-Hafid, *Bidâyetü'l -müctehid ve-nihâyetü'l -muktesid* (Beyrut: Mektebetü'l -Asriyye, 1428/2008), 1-2/253.

almışlardır. Başka bir ifade ile her iki mezhebin öne sürdüğü şart (umûmü'l- belvâ ve amel-i ehl-i Medine uygulaması), seçkin bir topluluk tarafından tatbik edilmiş olma esasına dayanır.

2.2. Şâfiî ve Hanbelî Mezhepleri

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, haber-i vâhid ile amel etme noktasında Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre çerçeveyi daha geniş tutmuşlardır. Çünkü Şâfiî ve Hanbelîler, haberin kabulü için Hanefî ve Mâlikîlerin öne sürdüğü özel şartların hiçbirini kabul etmemişlerdir. Bu cümleden hareketle, Şâfiî mezhebine göre, haber-i vâhid ile amel etmek için haberin senedinin *sahih* ve *muttasıl*, Hanbelî mezhebine göre ise haberin senedinin *sahih* olması yeterlidir.⁴⁴ Söz konusu iki mezhebe göre, haber-i vâhid ile genel esasların teâruzu durumunda haber ile amel etmenin gerekçesi şöyledir: Mu'az b. Cebel'in Yemen'e gönderilirken benimsediği delil sıralaması⁴⁵ ve sahabe uygulamasının⁴⁶ yanında haber-i vâhid ile genel esasların dereceleridir. Şöyle ki haber-i vâhid aslı itibariyle zan değil yakîndir. Çünkü haber-i vâhid, hatadan korunmuş Hz. Peygamber'in sözüdür.⁴⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in sözünde hata ihtimali yoktur. Haber-i vâhid özü itibari ile hata bulundurmamakla birlikte, rivayet edilirken şüphe ihtimali bulundurmaktadır. Ancak genel esaslara göre yapılan kıyas ise, zannîdir. Çünkü müçtehidin zihni çabası sonucunda ortaya çıkmış kaidelerdir. Dolayısıyla haber, hatadan korunmuş Hz. Peygamber'in sözü, genel esaslara göre yapılan kıyas ise müçtehidin sözü olduğundan derece açısından haber-i vâhid daha kuvvetlidir. Bu sebeple haber-i vâhid, kıyasa takdim edilir.⁴⁸

Şâfiîler, Hanefîlerin benimsediği umûmü'l-belvâ şartını da eleştirmiş ve bu şartın haber-i vâhidin kabulü için geçerli olmadığını belirtmişlerdir.⁴⁹ Bu bağlamda Gazzâlî (öl.

⁴⁴ Hüccetü'l İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî et Tûsî Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beirut: Dârü'l Arkam, 1414–1994), 1/459-465; Cemâlüddîn Yusuf b. Hasan b. Abdülhâdî el- Hanbelî el-Makdisî, *Gâyetü's-süli ilâ ilmi'l-usûl* (Kuveyt: Dâru'l-Garas, 1433–2012), 79-80.

⁴⁵Şâfiî mezhebi, ilgili olayı şöyle izah ediyor: Hz. Peygamber (s.a.v.) Muaz b. Cebel'e kendisine bir mesele intikal edilince ne ile hükmedeceğini sorduğunda Muaz, sırasıyla kitap, sünnet ve içtihadına göre hüküm vereceğini söylemiştir. Dolayısıyla Muaz b. Cebel'in delil açısından sünneti (mütevâtir ve ahad ayrımı olmaksızın) içtihadattan önce söylemesi haber-i vâhidin şer'i esaslara tercih edilmesinin bir delilidir. Nitekim Hz. Peygamber, onun hüküm vermede benimsediği bu metodu onaylamıştır.

⁴⁶ Mustafa el-Hîn, *Eserü'l-ihtilâfî fi'l-kavâidi'l-usûliyyeti fi ihtilâfî'l-fukahâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421–2000), 411-412.

⁴⁷ Türkî, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, 137.

⁴⁸ Ebû'l-Menâkib Şihâbeddin Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1402–1982), 363.

⁴⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Külliyyetü's-Şeri'â, 1399), 1/426-427; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî Şirâzî, *Şerhü'l-Lüma*, nşr. Abdülmecid Türkî (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâm, 1988), 1-2/62; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*, 62; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 1/350.

505/1111), haber-i vâhid ile amel etmek için umûmü’l-belvâ şartını gerekli görmediği gibi Hanefîlerin prensipte kabul ettiği bu şartı şu şekilde eleştirmiştir: “Adil bir kişinin rivayet ettiği haberin tasdik edilmesi gerekir. Hanefîlerin iddia ettiği gibi (sünnetin) herkes tarafından bilinmesi gereken bir durum olduğu anlayışı haber için değil; ancak Kur’ân için geçerlidir. Çünkü Hz. Peygamber, Kur’ân’ı tebliğ etmekle sorumlu olduğu gibi aynı zamanda herkese duyurmakla da özen gösteriyordu. Zira Kura’n dinin aslıdır. Bu bağlamda bir sûre ya da bir ayeti tek başına rivayet eden kişi kesinlikle yalancıdır. Ancak hadise gelince umûmü’l-belvâ olan konulardaki haber-i vâhidlerin yalan olduğuna kesin gözüyle bakamayız.”⁵⁰

Genel olarak bakıldığında Hanbelîler, Şafiîlere yakın bir yöntem benimsemişlerdir. Nitekim her iki mezhep de Hanefî ve Mâlikîlerin öne sürdükleri şartları kabul etmemişlerdir. Bu bağlamda Hanbelîler ile Şafiîler arasındaki temel fark, haberin senedinin muttasıl olması şartıdır. Bu sebeple Şafiîler mürsel hadis ile amel etmez iken; Hanbelîler etmişlerdir.

Haber-i vâhid ile amel etmede Mâlikî ve Hanefî mezhepleri yöntem olarak, ictihad eksenli bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Onlara göre, müctehidlerin ortaya koyduğu şer’î prensipler bilgi ifade etme açısından daha sağlam ve tutarlıdır. Çünkü belli kurallar doğrultusunda ortaya çıkan bir hüküm, zan ifade eden bir haberden hüccet olarak daha güçlüdür. Bunun yanında Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri rivayet merkezli hareket etmişlerdir. Her iki mezhebe göre, asıl olan haberdir. Çünkü haber-î vâhid özü itibari ile zan değil yakîndir. Oysa genel esaslara göre yapılan kıyas ise müctehidin zihni çabası sonucunda ortaya çıkmış genel bir kuraldır. Dolayısıyla her iki delilin kaynağı aynı değildir. Nitekim haber-i vâhidin kaynağı Hz. Peygamber’dir. Kıyasın kaynağı ise müctehiddir. Bu sebeple haber-i vâhid, kıyasa tercih edilmelidir.

Mezheplerin usûlde benimsediği bu yöntemi, ehl-i re’y ve ehl-i hadis ekollerine dayandırmak isabetten uzak değildir.⁵¹ Çünkü her iki ekolün önemli farklılıklarından biri hadisleri kabul etmede yaklaşım tarzlarıdır. Genel anlamda ehl-i re’y ekolü, hadisleri kabul etme konusunda râvîlerin adalet ve zabt yönünde tam olması ve rivayetin senedinin muttasıl olmasını yeterli bulmamışlardır. Ehl-i re’y, bunun yanında metin tenkidine de

⁵⁰ Gazzâlî, *el Müstasfâ*, 1/500.

⁵¹ Ehl-i re’y ve ehl-i hadis ekolleri hangi mezhepleri kapsadığı noktasında farklı görüşler söz konusudur. Hanefî mezhebi ehl-i re’y, Hanbelî mezhebinin ise ehl-i hadis ekolünde olduğu genel olarak kabul edilen bir görüştür. İhtilaf daha çok Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri hakkındadır. Şehristânî ve ibn Kayyim el-Cevziyye gibi her iki mezhebi ehl-i hadisten kabul edenler olduğu gibi; Hattabî gibi her iki mezhebi ehl-i re’yden sayanlar da vardır. (Hatta kimine göre her iki mezhep ehl-i hadis ve ehl-i re’y ekollerini mezcetmişlerdir. Şâfiî’nin *İhtilafu Mâlik ve Şâfiî* adlı eserine bakıldığında İmam Şâfiî, Malikî mezhebinin hadis konusunda ciddi anlamda eleştirmektedir. Hatta onlara karşı hadis savunmasını yapmaktadır. Dolayısıyla bu durum bizim de kabul ettiğimiz Şâfiî mezhebinin ehl-i hadis, Mâlikî mezhebinin ise ehl-i re’yden olduğu yaklaşımını desteklemektedir.

başvurmuşlardır. Bu sebeple ehl-i re'y ekolü, bazı hadislerin senedi sahih ve muttasıl kabul edilmesine rağmen dinin şer'i esaslarına uygun bulmadıkları gerekçesiyle manen kusurlu saymışlar ve ilgili hadislerle amel etmemişlerdir.⁵²

Ehl-i re'y'in bu yaklaşımına karşılık ehl-i hadis, rivayetleri kabul etme noktasında daha müsamahakâr davranmıştır. Ehl-i hadis, zannî dahi olsa haber ile amel ederek, haberi kıyasa, Medine ehlinin uygulamasına, umûmü'l-belvâya tercih etmiştir.

Görüldüğü gibi hadisleri kabul etme, anlama ve yorumlamanın temel sebebi ekollerin yöntem farklılığıdır. Şunu söylemek yerinde olacaktır: Ehl-i re'y'in sübut olarak sahih olan hadislerle amel etmeyi terk edip re'y ile ihticac ettiği yönünde bir durum söz konusu değildir. Ekollerin bu konudaki farklılığı ehl-i re'y'in, ehl-i hadise göre hâber-i vahidi kabulü konusunda daha ağır şartlar ileri sürmesine dayanmaktadır. Nitekim dört mezhep imamı da “*Hadis sahih ise o benim mezhebimdir.*” prensibini benimsemiştir. Bu sebeple, her iki ekol için de hadisler vazgeçilemez veya ihmal edilemez derecede önemli bir kaynaktır.⁵³ Konu bağlamında ez-Zerkâ'nın (öl. 1999) şu düşüncesi zikredilmeye değerdir: “*Hadis ehl-i ile re'y ehl-i arasındaki gerçek farklılık nebevî hadis ile istidlal etmedeki metottan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; hadis ehli, hadisin zâhirini almanın ve bu zâhirin yanında vukuf etmenin vacip olduğunu savunurlar. Re'y ehli ise, hadisin illeti hakkında düşünmeyi benimsemişlerdir. Bunlar, bu hadis ile kitap veya sünnette sabit olan diğer naslardan birisi arasında uygunluk ya da teâruz ortaya çıkması durumunda, mümkün ise ikisinin arasını bulurlar. Ancak teâruz anında aralarını bulmak mümkün değil ise, ikisinden biri tercih etme yoluna giderler.*”⁵⁴

Mezheplerin usûlde benimsedikleri bu yaklaşım farklılığı sebebiyle furû-i fıkhîta birçok konuda ihtilaf yaşanmıştır. Daha teknik bir ifade ile teoride yaşanan yöntem farklılığı neticesinde pratikte ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Çalışmamız bağlamında söz konusu bu ihtilaflardan sadece cenaze namazına yönelik görüş ayrılıklarına yer verilecektir.

3. Cenaze Namazına Yönelik İhtilaflar

⁵² Adnan Koşum, “Akıl (re'y)-Nakil (Eser/Hadis)Ayrışmanın Fikhî Boyutları”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 12/12 (2008), 92.

⁵³ Ahmet Uyar, “Hadisleri/ Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)”, *Bilimname Düşünce Platformu* 2004/2 (2004), 30; Beyanunî, *Mezhep meselesi ve fikhî ihtilaflar*, 39-40.

⁵⁴ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, çev. Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 303-304.

Mezheplerin haber-i vâhid ile amel emek için öne sürdükleri şartlardan kaynaklanan ihtilafli konular -cenaze namazı özelinde- tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

3.1. Cenâze Namazında Fatiha Sûresini Oku(ma)mak

Hanefilere göre, cenaze namazında Fatiha’yı okumak tahrimen, Mâlikîlere göre ise tenzihen mekruh olur.⁵⁵ Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise, Fatiha suresini okumak cenaze namazının rükünlerinden biridir.⁵⁶

Cenaze namazında Fatiha’nın kiraati konusunda mezhepler arasında yaşanan ihtilafın sebebine ilişkin; Mâlikîlerin görüşü amel-i ehl-i Medine’ye dayanır. Nitekim İmam Mâlik bu konuda şunu söylemiştir: “ *Medine ehlinin uygulamasında Fatiha’nın (farz olarak) okunması yoktur. Birincin tekbirden sonra Allah’a hamdü senada bulunmak, ikinci tekbirden sonra Hz. Peygamber’e salavat getirmek, üçüncü tekbirden sonra ölüye duada bulunmak ve dördüncü tekbirden sonra ise doğruca selam vardır.*”⁵⁷

Hanefî mezhebi, bu konuda kıyasa başvurmuştur. Farklı bir ifade ile Hanefîler, cenaze namazını duaya benzetmişlerdir.⁵⁸ Nitekim Hanefîler cenaze namazını şöyle bir kıyas ile açıklamaya çalışmışlar: Cenaze namazı (duası), ölen kimse için bir ibadet anlamı ifade etmez. Aksine ölen kimse için Müslümanların yaptığı bir duadır. Nitekim üçüncü tekbirden sonra yapılan duanın anlamı ve özü bunu ifade etmektedir. Bu bağlamda asıl olan dua etmektir ki Fatiha dua niyetiyle okunursa caizdir. Aksi durumda farz amacıyla okunamaz tezini ileri sürmüşlerdir. Hanefîlere göre cenaze namazının dört tekbir ve kıyam olmak üzere iki rüknü vardır. Fakat farz olarak Kur’ân’dan bir şeyler okumak caiz değildir.⁵⁹ Hanefîlere göre cenaze namazı bir dua mahiyetinde olduğu için normal bir namaz gibi değildir. Daha açık bir ifade ile cenaze namazı için abdest ve istikbâl-i kıblenin şart olması bu namazı, namaz hükmüne tabi kılmaz. Aksine rükû ve secde başta olmak üzere namazın birçok rüknünün burada olmaması, cenaze namazının normal bir namaz olmadığını göstermektedir ki bu

⁵⁵ Alauddîn Ebû Bekr b. Mesud Kâsânî, *Bedâi’ü’s-Sanâi’ fi tertibi’ş şerâi’* (Beyrut: Dârü’l Kütübi’l İlmiyye, 1986), 1/313-314; Behrâm b. Abdullah b. Abdülaziz ed-Demîrî, *eş-Şâmil fi fikhi’l-İmam Malik*, thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necib (Mısır: Merkezi Necebeveyh, 2008), 1/159.

⁵⁶ Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu’t-Tâlibîn* (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1424–2003), 181; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el- Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi*, thk. Muhammed Fâris (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 1/364.

⁵⁷ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, 174; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1-2/250.

⁵⁸ Burhanüddin Ebû’l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelil er-Reşidânî Merğînânî, *el-Hidâye şerhü’l -bidâyeti’l-mübtedî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l -İlmiyye, 1990), 1/111.

⁵⁹ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 1/350.

durum, vefat eden kişi için sadece bir duadır. Bu sebeple diğer namazlarda okunan Fatiha burada okunmaz.⁶⁰

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, cenaze namazında Fatiha suresinin okunmasının farz olmasının sebebi konu hakkındaki rivayetlerdir. Söz konusu bu rivayetlerden biri Buhâri'nin Talha b. Abdullah b. Avf'tan rivayet ettiği şu rivayettir: “İbn Abbas cenaze namazında Fatiha'yı okudu ve şöyle dedi: Biliniz ki Fatiha'yı okumak sünnettir.”⁶¹ Hadiste geçen “sünnettir” ibaresi, Fatiha'yı okumak sünnettir anlamında değildir. Burada kastedilen böyle bir uygulama Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır, ondan alınan bir ameldir. Bir başka rivayet ise şudur: “Fatiha suresini okumayan bir kimsenin namazı olmaz.”⁶² Mezkûr iki mezhep, bu rivayetlerden dolayı cenaze namazında Fatiha'nın okunmasını farz görmüşlerdir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, Hanefîlerin aksine cenaze namazının da diğer namazlar gibi bir namaz çeşidi olduğunu belirtmişlerdir.⁶³ Bu bağlamda, cenaze namazı da bir namaz olduğuna göre özellikle ikinci rivayet bağlamında Fatiha'nın okunması gerektiğini belirtmişlerdir.

Özetle Mâlikîler, Medine uygulamasını esas aldıkları için konu hakkındaki rivayetlerle amel etmemişlerdir. Bu sebeple cenaze namazında Fatiha'nın okunmasını mekruh görmüşlerdir. Hanefîler ise cenazeyi mahiyeti itibariyle duaya kıyas ettiklerinden dolayı ilgili rivayetlerle amel etmemişlerdir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise konu hakkındaki varid olan rivayetleri tercih etmiş ve bunlarla amel ederek cenaze namazında Fatiha'yı okumanın farz olduğunu kabul etmişlerdir.

3.2. Vefat Eden İhramlının Başının Kapatıl(ma)ması

Vefat eden bir kimsenin kefenlenmesi esnasında başının kapatılması konusunda ulema ittifak halindedir. Hacda veya umrede ihrama giren kimse vefat edince başının kapatıl(ma)ması konusunda ise mezhepler ihtilafa düşmüşlerdir. Mezheplerin konuya ilişkin yaklaşımları ve gerekçeleri şöyledir:

Mâlikî ve Hanefî mezhepleri, bu meselede genel kıyasa başvurmuşlardır. Şöyle ki; İhramlı, vefat ettiğinden dolayı ihramda kendisine yasak olan şeylerin hükmü ortadan kalkar. Buna bağlı olarak ihramlı olmayan vefat eden bir insanın hükmüne tabi olur. İhramlı olmayan kimsenin başının kapatılması ve ona koku sürülmesinin esas olduğuna göre, bu hüküm vefat

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 1/313-314.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Ca'fi el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), "Kitabu'l-Cenâiz", 66.

⁶² Buhârî, "Kitabu's-Salât", 95.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/364.

eden ihramlı için de geçerlidir. Bir başka kıyas ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "*Âdemoğlu vefat ettiği zaman kendisine dua eden salih evlat, sadaka-i cariye ve geride bıraktığı hayırlı bir ilim dışında ameli kesilir.*" Hadiste vefat eden kimse için üç özel durumdan bahsedilmiştir. Fakat mezkûr rivayetin içinde ihramlı ile ilgili bir durum yoktur. Dolayısıyla ihramlı kimse vefat ettiği zaman ihram durumu da ortadan kalkar. Bu sebeple ihramdaki hüküm ona uygulanmaz.⁶⁴

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri bu konuda haber ile ihticac etmişlerdir. İlgili haber şöyledir: İhramda devesinden düşüp vefat eden biri hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Onu su ve sidr ile yıkayın. İhram elbiseleriyle, başı açık kalacak şekilde kefenleyin. Hanut koymayın, tütsülemeyin. Çünkü Allah kıyamet gününde onu telbiye getirir olduğu halde diriltecektir.*"⁶⁵ Şâfiî ve Hanbelîler, bu haberi esas alarak ihramlıyken vefat eden kişinin başı açık kalacak şekilde kefenlenmesi ve ona herhangi bir koku sürülmemesi hükmünü benimsemişlerdir. Mezkûr iki mezhep delil olarak kabul ettikleri rivayet bağlamında ihramın hükmünün baki olduğunu belirterek, Hanefî ve Mâlikîlerin öne sürdüğü kıyas anlayışını bu minvalde geçersiz saymışlardır.

3.3. Kabirde Cenaze Namazını Kılmak

Fukahaya göre, namazı kılınmadan defnedilen bir cenazenin cenaze namazı mezarlıkta kılınabilir. Fakat cenaze namazı kılınıp defnedildikten sonra cemaate katıl(a)mayan bir kimsenin cenaze namazını kılması konusunda ihtilaf vardır. Şâfiî ve Hanbelîler, bu konuda haber-i vâhid ile amel etmişlerdir. İlgili rivayet şöyledir: "*Hz. Peygamber yeni defnedilmiş bir ölünün kabrine vardı. Arkasında cemaat oluştu ve Hz. Peygamber, dört tekbir ile cenaze namazını kıldırdı.*"⁶⁶ Şâfiî ve Hanbelîler bu rivayeti esas alarak, cenaze namazına iştirak etmeyen bir kimsenin daha sonra cenaze namazını kılabileceğini belirtmişlerdir.⁶⁷ Bu durumda daha sonra cenaze namazı kılan kimse hem farzı yerine getirmiş olur hem de ilk kılınan namaz gibi sevaba nail olur.⁶⁸

Hanefî mezhebine göre, cenaze namazı için cemaate yetiştir(e)meyen kimse daha sonra cenaze namazını kılamaz. Hanefîler, bu görüşünü şöyle açıklamışlardır: Cenaze namazının

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 1/308.

⁶⁵ Buhârî, "Kitâbu'l-Cenâiz", 22.

⁶⁶ Buhârî, "Kitâbu'l-Cenâiz", 67.

⁶⁷ Muhammed ez-Zuhrî el-Gamrâvî, *es-Sirâcu'l-vehâac 'alâ metni'l-minhâc* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 113; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/367.

⁶⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatip eş-Şirbînî el-Kâhiri eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, thk. Muhammed Bekr İsmail (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/51.

hükmü farz-ı kifâyedir. Farz-ı kifâyenin hükmü ise, bir grubun yapması/yerine getirmesi ile sorumluluğun diğerlerinden kalkmasıdır. Bu bağlamda ilk cemaat, cenaze namazını kıldıktan sonra farzın sorumluluğu ortadan kalkar. İlk cemaate yetişmeyen kimse bu durumda sorumlu olmadığı halde cenaze namazını kılsa namaz nafîle hükmüne tabi olur. Oysa cenaze namazı nafîle bir namaz değildir. Daha doğrusu cenaze namazı için nafîle hükmü söz konusu olmadığı için ikinci defa kılınacak cenaze namazı bu açıdan makul değildir. Kaldı ki ilk cemaat, farz-ı kifâyeyi yerine getirdiği için yetişmeyen kişi namaz kıl(a)madığından dolayı günahkâr da olmaz. Dolayısıyla ilk cemaatin kıldığı cenaze namazından sonra bir daha cenaze namazı kılın(a)maz.⁶⁹

Mâlikî mezhebine gelince, Hanefilerde olduğu gibi Mâlikîler’de de ilk kılınan cenaze namazından sonra bir daha cenaze namazı kılınmaz.⁷⁰ Mâlikî mezhebi, bu konuda amel-i ehl-i Medine’yi esas almıştır.⁷¹ Mâlikî fakihlerinden olan İbn Rüşd (öl. 595/1198), bu konuda mezhebinin Medine uygulamasına göre amel ettiklerini belirtmektedir. Nitekim İbn Rüşd’ün aktardığına göre İmam Mâlik, Şâfiî ve Hanbelîlerin ihticac ettikleri rivayet hakkında kendisine soru sorulduğunda Medine uygulamasında böyle bir amelin olmadığını belirterek, amel-i ehl-i Medine’yi mezkûr rivayete tercih etmiştir. İbn Rüşd, Mâlikîlerin bu görüşünü ifade ettikten sonra ilgili konu bağlamında Hanefîlerin görüşü hakkında da şu açıklamalarda bulunmuştur: “*Bu meselede Ebû Hanîfe usûlüne göre hareket etmiştir. Yani yaygınlık kazanmamış, doğru, yalan ve nesih ihtimali taşıyan haber-i vâhidi bırakıp umûmu’l- belvâyı esas almıştır.*”⁷²

Genel olarak bakıldığında Şâfiî ve Hanbelîler, konu hakkındaki rivayeti esas alarak onunla amel ederken; Mâlikîler Medine uygulamasına göre, Hanefîler ise farz-ı kifâyenin mahiyeti ve -İbn Rüşd’e göre- umûmu’l- belvâyı tercih ederek konu hakkında hüküm belirtmişlerdir.

3.4. Gaibin Cenaze Namazını Kıl(ma)mak

Gaibin cenaze namazının kılınması hükmü konusunda mezhepler arasında görüş farklılığı vardır. Gaibin cenaze namazının kılınacağına dair Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-Sanâi’*, 1/311.

⁷⁰ Ebû’l- Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el- Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fıkhiyye* (Fas: Darü’l-Beyzâ, 1935), 65.

⁷¹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, 1/181-182.

⁷² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1-2/253.

görüşleri, Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanır.⁷³ Nitekim Ebu Hureyre'den rivayet edilen hadis şöyledir: Hz. Peygamber'e Necaşi'nin öldüğü gün haber verildi. Kendisi, sahabilerle birlikte musallaya gitti, onlara saf tutturdu ve (Necaşi için) dört tekbir getirdi (cenaze namazını kıldı). Necaşi vefat etiğinde Hz. Peygamber onun cenaze namazını kıl(dır)mıştır.⁷⁴ Bu bağlamda, sözü edilen iki mezhebe göre, gaibin cenaze namazını kılmak caiz olmasaydı Hz. Peygamber'in böyle bir uygulamada bulunması mümkün olmazdı. Kaldı ki Hz. Peygamber, caiz olmayan bir şeyi yapmayacağı gibi bu konuda ümmetini de uyarırdı.⁷⁵ Hanefî ve Malikî mezhepleri, konu hakkında zikredilen rivayetin Hz. Peygamber'e has bir durum olduğunu ve bu sebeple ilgili rivayetle amel edilemeyeceğini söylerken, Şafîî ve Hanbeliler bu düşünceye karşı çıkmış ve bu durumun Hz. Peygamber'e özel olmadığını belirtmişlerdir. Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre, Hz. Peygamber visal orucunda olduğu gibi kendine has olan durumları ümmetine bildirmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, gıyâbî cenaze namazını hem kılmış hem de ashabına kıldırması aslında bu durumun kendisine özgü olmadığını belirtmektedir. Zira sözü edilen amel O'na has olsaydı, O, bunu ashabına emretmezdi.⁷⁶

Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre gaibin cenaze namazı kılın(a)maz. Mezkûr iki mezhep, bu konudaki görüşlerini kıyasa dayandırmışlardır. Ayrıca Şafîî ve Hanbelîlerin öne sürdüğü rivayeti birkaç açıdan eleştirerek ilgili rivayetin delil olamayacağını belirtmişlerdir. Şöyle ki Hz. Peygamber'in Necaşi'nin cenaze namazını kıldığı bilinen bir realitedir. Fakat bu uygulama sadece Necaşi'ye has olan bir durumdur.⁷⁷ Nitekim bu uygulama, Necaşi'ye özel bir durum olmasaydı toplum arasında yaygınlık kazanırdı. İkinci gerekçe, Hz. Peygamber için gaiplik ile bizim için gaiplik farklı kavramlardır. Çünkü uzak mekânlar O'na yakınlaştırılırdı. Hz. Peygamber için bunun birçok örneği vardır ki Mescid-i Aksa bu örneklerden biridir. Mescid-i Aksa Hz. Peygamber'e görüldüğü gibi Necaşi'nin naaşı da O'na görünmüştür. Dolayısıyla Necaşi'nin cenazesi Hz. Peygamber için gaip olmaktan ziyade hazır bir cenaze konumundadır. Bu sebeple Necaşi'nin cenaze namazı bizim için geçerli bir delil olamaz.⁷⁸ Bir başka gerekçe ise Necaşi, Müslümanların olmadığı bir ülkede vefat ettiği için onun cenaze namazını kıl(dır)acak Müslüman bir veli yoktu. Dolayısıyla Hz. Peygamber Müslümanların

⁷³ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 184.

⁷⁴ Buhârî, "Kitabu'l-Cenâiz", 55.

⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/367.

⁷⁶ Mehmet Ayhan, "Necâşi Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar", *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (23 Aralık 2018), 258.

⁷⁷ Muhammed Sekhâl el-Meccâcî, *el-Muhezzeb mine'l-fihhi'l-Malikî ve edilletih* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1431–2010), 1/207.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 1/312.

velisi olarak onun cenaze namazını kıl(dır)mıştır.⁷⁹ Bir başka gerekçe ise, kible meselesidir. Şöyle ki namazı kılınan cenaze ile namazı kılan kimsenin konumları bilinmiyor. Cenaze, yön itibarıyla namaz kılan kişinin arkasında olabileceği gibi sağ veya sol taraflarına da denk gelebilir. Bu durumda cenazenin, namaz kılan kimsenin önünde ve kibleye dönük olması şartını sağlayamadığından dolayı kılınacak namazın bir hükmü yoktur.⁸⁰

Mezkûr iki mezhep, gaibin cenaze namazının kılın(a)mayacağı konusundaki zikri geçen bu gerekçeler yanında şöyle bir kıyasta da bulunmuşlardır: Hz. Peygamber gıyaben hiçbir ashabının cenaze namazını kılmamıştır. Daha açık bir ifade ile Hz. Peygamber'den uzak vefat eden çok sayıda ashabı vardır. Özellikle Bi'ri Mâûne ve Reci' olaylarında Hz. Peygamber, şehit olan ashabının gıyaben cenaze namazlarını kıl(dır)mamıştır. Aynı şekilde sahabe döneminde de buna yönelik bir uygulama yoktur. Bu genel kıyastan hareketle Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde gaibin kılınmayan cenaze namazını sonraki dönemlerde kılmak caiz değildir.⁸¹

Öte yandan gıyâbî cenaze namazına ilişkin İslam hukuk ekolleri arasında ihtilaf söz konusu olsa da günümüzde genel kanaat, Şafî ve Hanbelî mezheplerinin görüşü esas alınarak gıyâbî cenaze namazının kılınabileceği yönündedir. Nitekim Türkiye Diyanet Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Şafî ve Hanbelî mezheplerinin benimsediği haberi gerekçe göstererek gıyâbî cenaze namazının kılınabileceği yönünde görüş belirtmiştir.⁸²

Hülâsa, yukarıda geçen meselelerin hükmü belirleme konusunda Hanefî ve Malikî mezhepleri, haber-i vâhid ile amel etmemişlerdir. Bunun sebebi ise haberi vâhidin prensipte benimsenen şartlara aykırı olmasıdır. Böylece ehl-i re'y (Hanefî ve Malikî mezhepleri) ekolü, mezkûr meselelerin hükmünü belirlemek için re'y/ictihad merkezli bir metot uygulamıştır. Buna mukabil ehl-i hadis (Şafî ve Hanbelî mezhepleri) ekolü, bahsi geçen meselelerin hükmünü haber-i vâhide dayandırmıştır. Farklı bir ifade ile ehl-i hadis, ehl-i re'y'in ileri sürdüğü şartları kabul etmeyerek konu hakkındaki varid olan rivayetlerle amel etmiştir. Bu durum, önceki örneklerde de olduğu gibi mezheplerin usûlde benimsedikleri yöntemi pratikte de uyguladıklarını göstermektedir.

⁷⁹ Habîb b. Tâhir, *el-Fıkhu'l-Malikî ve edilletühu* (Beirut: Müessesetü'l-Meârif, 2007), 1/363.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 1/312.

⁸¹ Habîb b. Tâhir, *el-Fıkhu'l-Malikî*, 1/363.

⁸² Ayhan, "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar", 259.

Sonuç

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, haber-i vâhid zan ifade etse de, onunla amel etmenin gerekliliği konusunda mezhepler ittifak etmiştir. Daha teknik bir ifadeyle haber-i vâhid, mücevvize delil ve zannî galip sebebiyle şer’i ameli konularda bir hüccettir. Bununla birlikte mezheplerin haber-i vâhid ile amel etmek için öne sürdükleri şartlarda ihtilaf söz konusudur.

Daha çok ehl-i re’y kimliğiyle ön plana çıkan Hanefî ve Malikî mezhepleri, haber-i vâhid ile amel etmek için hem İslam hukukunun genel kaidelerini hem de kendi düşünce sistemlerine bağlı olarak geliştirdikleri kaideleri (umuûmü’l-belvâ, ehl-i Medine gibi) esas almış ve bu bağlamda sözü edilen esasları haber-i vâhîde tercih etmişlerdir. Dolayısıyla haber-i vâhidin hüküm bildirdiği – cenaze özelinde- meselelerde, mezkûr iki mezhep genelde re’y eksenli davranarak haberin bildirdiği hüküm ile amel etmemişlerdir. Öte yandan haber-i vâhidi kabul etmede benimsedikleri yöntemden de anlaşıldığı üzere ehl-i hadis ekolüne daha yakın olan Şafiî ve Hanbelî mezhepleri ise hüküm belirlemede daha ziyade haber-i vâhîdi tercih etmişlerdir. Bu yönüyle karakteristik özelliği sebebiyle sözü edilen iki mezhep, haber-i vâhidin bildirdiği haber doğrultusunda hüküm belirtmiştir. Böylece Hanefî ve Malikî mezhepleri ihramlının vefatı durumunda başının kapatılmaması, cenaze namazında Fatiha’nın okunmaması, cenaze defnedildikten sonra cemaate katılmayan bir kimsenin cenaze namazını kıl(a)maması ve gaibin cenaze namazının kılınmaması gerektiği yönünde hüküm belirtirken, delil olarak konu hakkındaki rivayetleri değil İslam hukukunun genel ilkelerini esas almışlardır. Buna mukabil Şafiî ve Hanbelî mezhepleri, sözü edilen konularda varid olan rivayetlerle amel ederek hüküm belirtmişlerdir.

Son olarak mezheplerin haber-i vâhid ile amel etmede benimsedikleri yöntem ve bu yöntemin bir pratiği olarak verdiğimiz örnekler esas alındığında, Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin haber-i vâhid ile amel etmede daha ihtiyatlı/sınırlı davrandıkları, buna karşılık Şafiî ve Hanbelî mezheplerinin ise çerçeveyi daha geniş tuttukları sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Âmidî, Ebû’l-Hasen Seyfüddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî. *el-İhkâm fî usûlü’l-ahkâm*. nşr. Abdurrezâk el-Afifî. Riyad: Dâru’s-Semî’î, 2003.

Apaydın, Hacı Yunus. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi”. *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 59-82.
- Ayhan, Mehmet. “Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar”. *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (23 Aralık 2018), 239-264.
- Bâcî, Ebû'l- Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâm, 1995.
- Baktır, Mustafa. “Umûmü'l-Belvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Beroje, Sahip. “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, 951-974.
- Bey, Muhammed Hudarî. *Usûlü'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-turâs, 1412–1991.
- Beyanunî, Ebu'l-Feth. *Mezhep meselesi ve fikhi ihtilaflar*. çev. Ebubekir Sifil. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Kahire, 1326.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Ca'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Mektebetü'l-islamiyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Câsim en-Neşemî Uceyl. Kuveyt, 2. Basım, 1414–1994.
- Cezerî, Muhammed b. Yusuf b. Abdullah. *Mi'râcu'l-minhâc şerhü minhâci'l-vusûli ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Şa'ban İsmail el-Hüseyin. Kahire: İslâmî Yayınları, 1413.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: Külliyyetü's-Şeri'â, 1. Basım, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Mısır: Daru'l-Vefâ, 1997.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2001.
- Demîrî, Behrâm b. Abdullah b. Abdülazîz ed-. *eş-Şâmil fî fikhi'l-İmam Malik*. thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necib. 1-2 Cilt. Mısır: Merkezi Necebeveyh, 1. Basım, 2008.
- Habîb b. Tâhir. *el-Fıkhü'l- Malikî ve edilletühu*. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 5. Basım, 2007.

- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gamrâvî, Muhammed ez-Zuhrî. *es-Sirâcu'l -vehâac 'alâ metni'l - minhâc*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2009.
- Gazzâlî, Hüccetü'l İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî et Tûsî. *el Müstasfâ ve me'ehu Kitâbu Fevâtihi'r rahamût bi şerhi Müsellemi's sübut fi usûli'l fikh*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Dârü'l Arkam, 1414–1994.
- Heyet. *Mustelahâtü'l-ulûmi'ş-şer'iyye*. Riyad: Mektebetü'l-Mülk, 2. Basım, 1439–2017.
- Heytû, Muhammed Hasan. *el-Vecîz fi usûli't-teşri'il-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410–1990.
- Hîn, Mustafa. *Eserü'l-ihtilâfi fi'l-kavâidi'l-usûliyyeti fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1421–2000.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed, b. Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü'l - müctehid ve-nihâyetü'l- muktesid*. Beyrut: Mektebetü'l -Asriyye, 1428/2008.
- İbn Cüzey, Ebû'l- Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el- Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Fas: Darü'l-Beyzâ, 1935.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfi*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâru Âlemi Kütüb, 1. Basım, 1997.
- İbn Melek, Abdullatîf. *Şerhu'l-menâr fi usûli İbn Melek*. İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1385.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'-menâr*. Mısır: Matbaatu Elbânî, 1. Basım, 1936.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed. Beyrut: Daru'l-Arabiyye, 1398.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Tenkîhu'l-fusûl fi'l-usûl*. thk. Taha Saîd. Kahire: Darü'l-Fikr, 1393.
- Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâi'ü's-Sanâi' fi tertibi'ş şerâi'*. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Koşum, Adnan. “Akıl (re'y)-Nakil (Eser/Hadis)Ayrışmanın Fikhî Boyutları”. *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 12/12 (2008), 87-98.
- Makdisî, Cemâlüddîn Yusuf b. Hasan b. Abdilhâdî el- Hanbelî. *Gâyetü's-sûli ilâ ilmi'l-usûl*. Kuveyt: Dâru'l-Garas, 1433–2012.

- Mansûr, Muhammed Saîd. “Ref’u’l- ilbâsi izâ teâreze haberu’l- vâhid ve’l- kıyâs”. *Mecelletü’l-Câmi’eti’i-l-İslâmî* 19/1 (2011), 77-144.
- Meccâcî, Muhammed Sekhâl. *el-Muhezzeb mine’l- fihhi’l-Malikî ve edilletih*. Dımaşk: Daru’l-Kalem, 1. Basım, 1431–2010.
- Mergînânî, Burhanüddîn Ebû’l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcilil er-Reşidânî. *el-Hidâye şerhü’l -bidâyeti’l-mübtedî*. Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l -İlmiyye, 1990.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü’l-esrâr şerhi’l-müsannef ale’l-menâr me’e şerhi nûri’- envâr ale’- menâr*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l- ilmiyye, 1. Basım, 1406–1986.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin b. Şeref. *Minhâcu’t-tâlibîn*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1424–2003.
- Pezdevî, Ebû’l-Usr Fahru’l-İslam Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed. *Usulü’l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru’l kutubi’l ilmiyye, 1. Basım, 1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes’ûd el- Mehbûbî el-Buhârî. *et-Tenzîh şerhu’t-tenkih*. İstanbul: Mektebe-i Saynayı Matbaası, 1310–1882.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1419.
- Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü’s-Serahsî*. thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1. Basım, 1973.
- Sicistânî, Ebû Sâlih Mânsûr b. İshak. *el-Gunye fi usûli’l-fıkh*, 1989.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü’l-Halep, 1. Basım, 1940.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî. *el-Muvâfakât fi usûlü’ş-şerî’a*. thk. Abdullah Dirâz. Beyrut: Darü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1425–2004.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2012.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî. *Şerhü’l-Lüma*. nşr. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslâm, 1988.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatip eş-Şirbînî el-Kâhiri. *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-minhâc*. thk. Muhammed Bekr İsmail. Beyrut: Darü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000.
- Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin. *Esbâbu ihtilâfi’l-fukahâ*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Ümmü’l-kurâ Yayınları, 2006.

Uyar, Ahmet. "Hadisleri/ Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey Ekolleri)". *Bilimname Düşünce Platformu* 2004/2 (2004), 29-44.

Yavuz, Yunus Vehbi. *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*. İstanbul: Düşün yayıncılık, 2017.

Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddin Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî. *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 4. Basım, 1402–1982.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*. çev. Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî. *el-Bahrü'l-muhtâ fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1992.