

ğunu kendi görüşüne yakın bulmuştur (*Mecmû'u fetâvâ*, V, 156; XIII, 351; XVIII, 41; a.mlf., *Der'û te'âruz*, I, 148, 175, 195-196; VII, 315). Selefiyye'nin son temsilcilerinden olan Cemâleddin el-Kâsımî, akaide dair âhâd haberleri nakledenlerin müslümanlara aynı zamanda namazı, zekâtı ve diğer şer'î hükümleri de rivayet eden kimseler olduğunu, bunlardan akaide ait olanlarını reddetmenin diğer şer'î hükümleri reddetmek anlamına geleceğini ve dolayısıyla bütün şeriati iptal etmek gibi tehlikeli bir sonuç doğuracağını söylemiştir. Ona göre aklın, âhâd haberlerinin içerdiği bilgilerin mahiyetini anlayamaması onları reddetmek için yeterli sebep değildir (*Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 49-50). Çağdaş âlimlerden Reşîd Rızâ, Selefiyye'nin haber-i vâhid konusundaki tutumunu yumuşatmaya çalışmış ve âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmediğini belirterek Sünnî kelâmcıların çoğunluğuna yaklaşmıştır (*Tefsîrû'l-menâr*, I, 136; III, 292). Ona göre Hz. Peygamber'e ait olduğu kesin bir şekilde tesbit edilemeyen haber-i vâhide dayanılarak itikadî hüküm ortaya konamaz. Ayrıca âhâd haberin, râvilerin lafızlardan anladıkları mânaların nakledilmesinden oluşması da bunu gerekli kılar. Nitekim Selef âlimlerinin, "zarûrât-ı dîniyye" dışında Ehl-i sünnet'ten farklı itikadî görüşleri benimseyen fırkaları tekfir etmemesi de bu esasa dayanır. M. Reşîd Rızâ, hadis otoritelerince sahih görülen akaide dair âhâd haberleri benimsemekte bir sakınca bulunmadığını kabul etmekle birlikte metin ve sened açısından problemli, Allah'ın yaratıklar hakkındaki umumi kanunlarına aykırı veya delâlet ve sübût itibarıyla kesin naslara zıt olan âhâd haberlerin zındıklarca uydurulduğuna hükmedip reddedilmesi gerektiğini de belirtmiştir (a.g.e., I, 134-136; III, 317; VII, 602; IX, 507; X, 364-365).

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, haber-i vâhidin sadece zannî bir delil teşkil edebileceği, zannî delilin ise akaid konularında tek başına yeterli olamayacağı hususunda ittifak etmiş ve haber-i vâhide dayanarak verilen hükümleri benimsemeyenleri İslâm dışı kabul etmiştir. Aslında Ehl-i sünnet'le ehl-i bid'atın âhâd haberlere bakışı arasında önemli bir fark yoktur. Selefiyye'nin çoğunluğu haber-i vâhidin akaidde de kesin delil olabileceğini ileri sürmüştür, ancak onun hadis otoritelerince sahih görülmesini şart koşmuş, bu arada zındıklar-

ca uydurulan kaynaklara geçmiş âhâd haberlerin bulunduğunu da kabul etmiştir. Selef âlimlerinin haber-i vâhidin kabulü konusunda ileri sürdükleri delillerin, iyi incelendiği takdirde iddialarına dayanak teşkil etmediği görülür. Meselâ İbn Hazm'ın Kur'an-ı Kerim'den gösterdiği delil (et-Tevbe 9/122), haber niteliğinde aktarılan bir bilgiyi ifade etmeyip savaşa katılmayan bir grubun dinde uzmanlaşması ve savaştan dönenleri dinî eğitime tâbi tutması meselesini konu edinmiştir. Hz. Peygamber'in elçiler vasıtasıyla dine davette bulunması ve ashabın bazı dinî hükümleri birbirinden öğrenmesi, haber-i vâhidin akaid alanında bağımsız delil olarak kullanılmasına delil teşkil etmez.

Sonuç olarak hadis mecmualarında yer alan âhâd haberlerin tamamının sahih kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi Kur'an, sahih sünnet, İslâm'ın genel kuralları ve açık akfî ilkelere çelişmeyen, ayrıca isnad açısından problemli olmayan âhâd haberlerin reddedilmesi de mümkün değildir. Zira sadece âhâd yolla sabit olduklarından dolayı bunların kabul edilmemesi, Hz. Peygamber'in Kur'an'da yer alan çeşitli konular hakkında herhangi bir açıklama yapmadığı anlamına gelir ki böyle bir anlayışın ilmî dayanağı yoktur. Buna göre, hiçbir tasnife tâbi tutmadan bütün âhâd haberleri toptan reddeden hadis mümkirlerinin bu tutumunun isabetsiz olduğunu ve bunun İslâm âlimlerinin çoğunluğunca benimsemeyen anlayışla bağdaşmadığını söylemek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "hbr" md.; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 414-417; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "zn" md.; Buhârî, "Ahhârû'l-âhâd", 1-6; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1992, s. 31-33; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 45; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 9; Bâkîllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 164, 167-168; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 23; a.mlf., *Müşkilü'l-hadis*, Halep 1402/1982, s. 12; Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Fazlû'l-i 'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1974, s. 193-194; a.mlf., *Şerhu'l-Üsûl-i'l-hamse*, s. 770; a.mlf., *el-Muğnî*, IV, 225; XV, 330, 361, 392; XVII, 385; Bağdâdî, *Üsûlü'd-dîn*, s. 13, 22-23; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Âsime), I, 87-105, 118-119; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, I, 143-155; a.mlf., *el-İktisâd*, s. 209; Neseî, *Tebşîratü'l-edille*, II, 763; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Âsime), II, 579, 586; a.mlf., *el-Avâsım*, Beyrut 1985, s. 190; Sâbü'nî, *el-Bidâye*, s. 52; İbn Rüşd, *el-Kesf'an menâhici'l-edille* (*Felsefetü'l-İbn Rüşd* içinde), Kahire 1388/

1968, s. 102; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, II/1, s. 475-501; a.mlf., *Esâsü'l-takdîs* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, s. 215-219; a.mlf., *el-Erba'în* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, II, 251-252; İbn Kudâme, *Ravzâtü'n-nâzir*, s. 362-364; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, III, 379-380; V, 156; XIII, 351; XVIII, 41; a.mlf., *Der'û te'âruzü'l-akl ve'n-nakl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1989, I, 137, 148, 150, 175, 195-196; VI, 227; VII, 315-316; *Şerhu'l-'Akideti't-Tâhâviyye*, s. 339-341; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 18; a.mlf., *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989, V, 317; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 46, 55; Seffârîni, *Levâmîfu'l-envâri'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), I, 17-20; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXVI, 146; İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 30, 31, 57; Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, Kahire 1928, s. 211-212, 218; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, I, 134-136, 138; II, 136, 139; III, 220, 292, 317; VII, 602; IX, 507; X, 364-365, 602; XI, 365, 456; M. Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, Kahire 1981, s. 236-237; Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1401/1981, s. 49-50; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, *Tevşîku's-sünne fi'l-karni's-sânî'l-hicrî*, Kahire 1400/1981, s. 112-113, 148-149; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî 'ilmi'l-keâm*, Beyrut 1405/1985, I, 229-231; Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's-sevve*, Beyrut 1988, IV, 217; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 94; a.mlf., "Elmalılı Muhammed Hamdî", *DîA*, XI, 62; Âişe Yûsuf el-Menâfi, *Üsûlû'l-âkide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şfati'l-İmâmiyye*, Devha 1412/1992, s. 84-89, 92, 122.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

□ FIKIH. Doğruluğu bilindiği için Hz. Peygamber'in sözü kendisini şifâhen dinleyenler açısından hüccet kabul edilmiştir. Resûl-i Ekrem'den doğrudan işitmeyip ondan gelen haberlere rivayet ve nakil yoluyla muttali olan kişiler yönünden ise durum farklıdır. Hz. Peygamber'in sözü sonraki nesillere râviler aracılığıyla ulaştığından bu ulaşmanın şekli ve haberin muhtevasının bilgi ve amel bakımından değeri üzerinde titizlikle durulmuştur.

Rivayet açısından haber, ilk dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tanımlara tâbi tutulmuşsa da çoğunluk tarafından haberin ilk planda mütevâtir ve âhâd şeklinde iki ana bölüme ayrılması benimsenmiş ve bu ayırmada tevâtür derecesine ulaşmamış haberler haber-i vâhid olarak adlandırılmıştır. Buna göre meselâ beş veya altı kişinin naklettiği haber de haber-i vâhid grubunda yer alır. Bu sebeple müstefiz haberin mütevâtir ve âhâd arasında ayrı bir kısım olduğunu savunanlar varsa da çoğunluk bunu haber-i vâhid kapsamında değerlendirmiştir. Esas olarak Hanefî usulcülerinin bölümlemesi de şekil ve muhteva açısından böyle olmakla birlikte (Cessâs, II, 37) genelde yine onlar tarafından söz konusu edilen ve

HABER-İ VÂHİD

yaklaşık olarak müsteffiz habere tekabül eden meşhur haberin hangi kısmında yer alacağı tam bir açıklık kazanmamıştır. Meselâ Hanefî usulcülerinden Alâeddin es-Semerkandî, meşhur haberin hükmü konusunda Hanefî imamlarından bir rivayet bulunmadığını, bundan dolayı sonraki Hanefî hukukçularının bunun hükmünde ihtilâf ettiklerini belirtir (*Mizânü'l-uşûl*, II, 633-635). Meşhur haber, râvi sayısı ve rivayet bakımından tevâtür derecesine ulaşmaması yönüyle cumhurun bölümlenmesindeki haber-i vâhid kapsamında, fakat Kerhî'nin mest üzerine mesh ve recm gibi bazı konulardaki haberleri "sahihliği istidlâl yoluyla bilinen mütevâtir haber" diye nitelendirmesi, Cessâs'ın meşhur haberi mütevâtirin iki kısmından biri sayması, yine Hanefî usulcülerinin hem meşhur hem de mütevâtir haberi içine alacak biçimde kullandıkları "ma'ruf haber" ve "sâbit haber" nitelmesi ve ikisi arasında tahsis ve takyid açısından fark gözetmemeleri sebebiyle mütevâtir haber kapsamında değerlendirilebilir. Bununla birlikte sonraki dönem Hanefî usulcülerinde meşhur haberin mütevâtir haberle haber-i vâhid arasında bir mertebede değerlendirilmesi yaygınlık kazanmıştır (bk. MEŞHUR).

Bu üçlü ayırimdan sonra Hanefî usulcülerinde haber-i vâhidi "mütevâtir ve meşhurun altında olmak üzere bir veya birkaç kişi tarafından nakledilen, şeklen ve mânen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber'e ulaşan haber" diye tanımlanmıştır. Şekil bakımından şüphe haberin Resûl-i Ekrem'e ulaşmasının kesin olarak sabit olmaması, mâna yönünden şüphe de ümmetin bu haberi yaygın biçimde kabul etmemiş olmasıdır. Hanefîler ile cumhur arasında haber-i vâhidin tanımına ilişkin yaklaşım farklılığının etkileri ve sonuçları, haber-i vâhidi kabul ölçülerinde ve hukukun sistemleştirilmesinde ona atfettikleri değerlerde değişik boyutlarda gözlemlenebilir.

Haber-i vâhidin inanç ve davranışı belirlemede hüccet olup olmadığı konusu etrafında geniş tartışmalar olmuşsa da bunlar arasında haber-i vâhidin özellikle şer'î-amelî konulardaki değeri, diğer bir ifadeyle müctehid açısından değeri konusu ayrı bir önem taşır.

Hâricîler'in genel olarak sünnetle, dolayısıyla haber-i vâhidle amel etmediklerine dair rivayetler bulunmakla birlikte haber-i vâhidle amel konusunun hangi tarihte veya hangi dönemde yaygın bir

problem haline gelip sistematik biçimde tartışılmaya başlandığı tam olarak bilinmemektedir. İbn Hazm'ın, sika bir kişinin Hz. Peygamber'den naklettiği haberin kabul edileceğinde ümmetin icmâi bulunduğu ve Ehl-i sünnet, Havâric, Şîa ve Kaderiyye gibi fırkalar haber-i vâhidi kabul üzere iken 100 (718-19) yılından sonra Mu'tezile kelâmcılarından çıkıp bu husustaki icmâa muhalefet ettiklerine dair beyanı (*el-İhkâm*, I, 114) bu tartışmanın II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başladığı izlenimini veriyorsa da birçok usulcünün, haber-i vâhidle amel etmenin gerekmediği şeklindeki görüşü bazı Râfîzî gruplarına atfetmesi (meselâ bk. Cüveynî, I, 600), bu konudaki tartışmaların daha önceki bir zamanda ortaya çıktığını göstermektedir. Şâfiî'nin haber-i vâhid konusuna özellikle *er-Risâle*, *Cimâ'u'l-İlm* ve *İhtilâfü'l-hadîs* adlı eserlerinde geniş bir yer ayırması, İsâ b. Ebân ve Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin Bısr b. Gıyâs el-Merîsî'ye ahhâr konusunda reddiye mahiyetinde eser kaleme almaları, II. yüzyılın sonlarından itibaren konunun hemen bütün yönleriyle tartışıldığını ortaya koymaktadır. Bu arada Hanefî ekolünün haberlere ilişkin görüşlerinin bu tartışma ortamının sonucunda esas itibarıyla İsâ b. Ebân tarafından sistemleştirildiğini, Kerhî ve Cessâs tarafından bazı ekleme ve düzeltmelerin yapıldığını da belirtmek gerekir.

Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri. Haber-i vâhidle ilgili tartışmaların özünü haber-i vâhidin ilim ve amel yönüyle değeri oluşturmaktadır. Usulcülerin çoğunluğu haber-i vâhidin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir. Bu görüş dile getirilirken kullanılan, "Haber-i vâhid bilgi gerektirmez" (haberü'l-vâhid lâ yücübü'l-ilm) ve, "Haber-i vâhid bilgi ifade etmez" (haberü'l-vâhid lâ yufidü'l-ilm) şeklindeki kalıplarda kelime seçiminin altında ince üslûp ve anlayış farklarını yattığı düşünülebilirse de bunun tesbitinin kazandıracağı pratik bir fayda yoktur. Haber-i vâhidin bilgi gerektirmemesinin anlamı, haberin yalan olmasının veya haber hususunda vehme düşülmüş bulunmasının mümkün oluşudur. Bu noktada -mürsel haberin ne bilgi ne de amel gerektireceği şeklindeki azınlık görüşü hariç tutulursa- mürsel ile müned arasında fark yoktur.

Bu görüşün daha kapsamlı formülasyonu, "Haber-i vâhid bilgi gerektirmez, zan gerektirir" ve "Haber-i vâhid bilgi gerektirmez, amel gerektirir" tarzındadır.

Literatürde karşılaşılan ve farklıymış gibi görünen bu iki formülasyonun ilk bakışta anlattığı şey zan-amel bağlantısı, daha doğrusu zannın ameli gerektireceği hususudur. Hanefî usulcülerinde bu noktayı, "Haber-i vâhid bilgi değil amel hakkında muteberdir; çünkü haber-i vâhid galip zan bilgisi gerektirir ve galip zan bilgisi şer'î hükümlerde amelin vâcipliği için yeterlidir/şarttır" diyerek açıklamışlardır (Ebû Sâlih Mansûr es-Sicistânî, s. 113; Pezdevî, II, 695). Gerek Pezdevî'nin galip zan bilgisini, "içinde düzensizlik (iztirâb) taşıyan ve dolayısıyla tatmin edici bilgi seviyesinin altında bulunan bir tür bilgi" şeklinde açıklaması (a.e., II, 695), gerekse şârih Abdülazîz el-Buhârî'nin, "Haber-i vâhid bilgi gerektirmese de kalbin ameli olan itikadi gerektirir" demesi, galip zannın tekabül ettiği muhtevanın açılımı olarak değerlendirilebilir.

Genel olarak Hanefî, Şâfiî, Mâlikî mezhepleriyle Mu'tezile ve Hâricîler haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyeceğini, Zâhirîler ise gerektireceğini ve bir kısım hadis ehli de bazı haber-i vâhidlerin bilgi gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. Cüveynî cumhura nisbet edilen, "Haber-i vâhid bilgiyi gerektirmez, ameli gerektirir" şeklindeki kanaatin teşâhül olduğunu belirtmektedir. Ona göre kesin olan husus, haber-i vâhidin bilgi gerektirmediği gibi ameli de gerektirmemesidir; çünkü eğer haber-i vâhidle amel etmenin vâcipliği kesin biçimde sabit olsaydı "amelin vâcipliği bilgisi" sabit olurdu ve bu da haber-i vâhidin bir tür bilgiye götürmesi anlamına gelirdi ki bu yaklaşım tutarlı değildir; zira özü itibarıyla zannî olan bir şeyin kesin bilgi gerektirmesi imkânsızdır. Bu bakımdan haber-i vâhidle amel konusu, haber-i vâhidin özüne değil haber-i vâhidle amelin vâcipliğini gerektiren delillere dayanmaktadır ve esasen bu tartışma lafzî bir tartışmadır (el-Burhân, I, 599).

Ebû Süleyman el-Hattâbî, Hüseyin b. Ali Kerâbisî ve Hâris el-Muhâsibî, âdil bir kişinin -Hz. Peygamber'e ulaşmaya kadar- kendi denginden naklettiği haberin hem bilgi hem de ameli gerektirdiği görüşündedir. Bu görüşü benimseyen İbn Hazm, İbn Huveymzendâd'ın bunu İmam Mâlik'ten naklettiğini belirtmiştir (*el-İhkâm*, I, 119).

Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den nakledilen iki farklı rivayetten birincisi çoğunluğun görüşüne uygun olup haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyeceği, ikincisi ise karîneli haber-i vâhidin bilgi gerektirece-

ği yönündedir. Karîneli haber, birçok râvinin rivayet edip ümmetin yaygın olarak benimsediği ve râvinin doğruluğuna dair karînelerin bulunduğu haberdur ki bu takdirde karîneli haber-i vâhid, esas itibarıyla mutlak haber-i vâhid mefhumunun dışında kalmakta ve büyük ölçüde, belki de bütünüyle müstefiz/meşhur haber içeriği kazanmaktadır. Bu bakımdan Nazzâm, Cüveynî, İbn Berhân, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî gibi birçok usulcû, mutlak/karînesiz haber-i vâhidten farklı olarak karîneli haber-i vâhidin bilgi ifade edeceğini, Bâkullânî gibi bir kısım âlimler ise bu tür haberin bilgi ifade etmesinin imkânsız olduğunu, Gazzâlî gibi bazıları da bunun imkânsız görünmemekle birlikte vukuunun kesin olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Ahmed b. Hanbel gibi bazı hadisçilerin görüşü olarak nakledilen, "Amel ancak bilgi kaynaklı olabilir" sözü iki şekilde anlaşılmıştır. Birinci anlam -lâzımın nefyinden hareketle-, "Haber-i vâhid bilgi gerektirmediğine göre onunla amel etmek gerekmez" şeklinde, ikinci anlam ise -melzûmun sübütundan hareketle-, "Haber-i vâhidle amel etmek gerektiğine göre haber-i vâhid bilgi gerektirir" şeklindedir.

Hadisçilere nisbet edilen, haber-i vâhidin bilgi gerektirdiği yönündeki görüşü Gazzâlî, onların maksadının haber-i vâhidin amel etmenin vâcipliği bilgisi gerektirmesi olabileceğini söyleyerek te'vil etmiş ve ayrıca zannın ilim (bilgi, bilme) olarak adlandırılabilmesine, bu sebeple hadisçilerden bazılarının haber-i vâhidin "zâhir bilgi" meydana getireceğini söylediklerine işaret ettikten sonra bilgi için zâhir ve bâtın diye bir şey olmayacağını, dolayısıyla bunların zâhir bilgi dedikleri şeyin zan olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde İbn Hazm da, "Haber-i vâhid zâhir bilgi ifade eder" şeklindeki görüşü mâkul olmayan bir anlayış olarak niteler ve, "Biz, bâtın olmayan zâhir bilgi ve zâhir olmayan bâtın bilgi bilmiyoruz, aksine her bilgi teyakkurdur ve yakine dönüşmemiş zan asla bilgi değildir" demektedir (a.g.e., I, 127-128).

İbn Hazm, haber-i vâhidin bilgi gerektirmediğine dair öne sürülen, haber-i vâhidde yalan, yanlışlık ve vehmin mümkün olduğu şeklindeki gerekçenin esasen doğru olduğunu, fakat Allah'ın bazı haberleri bu nitelikten berî kıldığı hususunda bir "zarurî-hissî burhan" veya bilgi ge-

rektirecek biçimde nakledilmiş bir "nas türünden naklî-zarurî burhan" bulunması durumunda, bu haber için artık yalan ve vehmin söz konusu olamayacağını, nitekim hakkında delil bulunduğu için Hz. Peygamber'in sözünde yalan ve vehmin mümkün olmadığında bütün mezheplerin ittifak ettiğini belirtmiş ve, "Eğer biz şeriat ahkâmı konusunda Resûl-i Ekrem'e ulaşan haber-i vâhidde yalan ve vehmin mümkün olmadığına dair bir delil bulabilirsek bizim sözümüz doğru olur" demiş, delil olarak da haber-i vâhidin vahiy olduğu, vahyin de Allah tarafından korunduğu ve bu korumanın sika kişilerden dinî konularda yapılan rivayetleri de kapsadığı görüşünü ileri sürmüştür (a.g.e., I, 120, 122, 128).

Haber-i vâhidin bilgi gerektireceği görüşünde olanlar da aksi görüşe sahip bulunanlar da birtakım akli ve naklî delillerle tezlerini güçlendirmeye çalışmışlardır.

Haber-i Vâhidle Amel. Dünyevî işlerde, fetva ve şehâdet konularında haber-i vâhidle amel etmenin câiz olduğunda görüş birliği mevcuttur. Tartışma konusu olan husus, haber-i vâhidin şer'î-amelî konularda müctehidler açısından hüccet olup olmadığıdır.

Usulcülerin çoğunluğunun haber-i vâhidin bilgi ifade etmeyip zan ifade ettiği görüşünde oldukları yukarıda belirtilmişti. Bu sebeple onların, bilgi gerektirmediği halde hangi gerekçeye dayanarak haber-i vâhidle amel ettikleri hususu ayrı bir önem taşımaktadır. Bunun için de haber-i vâhidle amelin akli ve sem'î gerekçelerine geçmeden önce haber-i vâhidle amel etmenin hukuk mantığı bakımından teorik çerçevesini oluşturan zan-amel ilişkisine, diğer bir ifadeyle zannın fer'î hükümler açısından değeri konusuna temas edilmesi uygun olur.

Şer'î hüccetler kitap, sünnet ve icmâdır. Bunlardan çıkarılmış anlam demek olan kıyas da dördüncü hüccet olarak adlandırılmaktadır. Özellikle Hanefî usulcüler tarafından sistemleştirilerek ifade edilen, genel hatlarıyla diğer ekollerin çoğunluğu tarafından da benimsenen anlayışa göre şer'î hüccetler, "bilgi gerektiren" (mücib) ve "bilgi ihtimali bulunan" veya "zıddının doğruluğu da mümkün görülen" (mücevviz) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bilgi gerektirmeyen kısma mücevviz denilmesinin sebebi bununla sadece amelin vâcib olmasıdır. Bilgi gerektiren şer'î hüccetler Allah'ın kitabı, Hz.

Peygamber'in ağzından duyulan söz, ondan tevâtür yoluyla nakledilen haber ve icmâdır. Bilgi gerektirmediği halde amelî gerektiren hüccetlerin başında haber-i vâhid ve kıyas gelmektedir. Hanefiler, te'vil edilmiş âyet ve tahsis görmüş âmîrî da bu kısma dahil etmişlerdir. Bir şey hakkında haber-i vâhid ve kıyasın gereğine göre hüküm vermek hakikat yönünden değil galip zan yönündendir (Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, I, 166).

Şâriin, şer'ini bilgi ve amelle mükellef olunan ve sadece amelle mükellef olunan şeklinde ikiye ayırmasında bir imkânsızlık yoktur. Bu suretle Hz. Peygamber'den doğrudan işiten için hem bilgi hem de amel gerekli iken bu imkâna sahip olmayanlara bilgi değil amel gerekir. Amel, haberi nakleden kişi Allah katında yalancı olsa bile haber hakkındaki doğruluk zannına bağlanmıştır. Kıyas sonucunda oluşan zan -kabul edenler açısından- bir şahidin sözü ve davalının yemininden oluşan zan veya davalının yemininden kaçınması durumunda davacının yemininden hâsıl olan zan da böyledir. Şâfiî, "Kitapla ve ihtilâf olmadan herkes tarafından kabul edilen sünnetle hükmettiğimizde zâhir ve bâtında hak ile hükmettik deriz; infirâd tarikiyle rivayet edilen sünnetle hükmettiğimizde ise zâhirde hak ile hükmettik deriz. Çünkü hadisin râvisinin yanlışlık yapması mümkündür" diyerek bu ayırım ve anlayışa işaret etmektedir (*er-Risâle*, s. 599; ayrıca bk. s. 460-461).

Diğer bazı şeyleri alâmet kıldığı gibi şâriin galip zannı hüküm için alâmet yapması câizdir. Nitekim şahitlerin şahitliğine dayanarak hüküm verme, fetvaya göre hüküm, gözle görülmediği zaman kibleye yönelme gibi hususlar bu düşünce ile temellendirilmektedir. Eğer bu alâmetlere, meselâ şahitlerin şahitliğine dayanarak hüküm verilmeyecek olsa haksızlıklar giderilemez ve haklar alınamaz. Hatta bazı âlimler, zann-ı gâlibin şer'de hüküm için alâmet kılınmasının aklın vâcib olduğu, aksi takdirde pek çok hükmün Hz. Peygamber'in şifâhen görüşmediği kişilerden düşeceği görüşündedirler (İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi'uşûl'l-fıkh*, s. 71).

Şer'an muteber olan her zan şer'î bir asla dayandığı için muteberdir (Şâtıbî, IV, 63). Haber-i vâhidle amel etmenin vâcib oluşu da doğruluğunun zannedilmesi durumunda amel etmeyi gerektiren kesin bir delille bilinmektedir. Bu durumda tıpkı iki kişinin şahitliğiyle veya davalının

yeminden kaçınması durumunda davacının yeminiyle hüküm vermenin gerekli oluşu gibi haber-i vâhidle de hüküm vermek gerekir. Bir kişinin haberi ve iki kişinin şahitliği meselesinde biz bunların doğruluklarını bilmekle değil doğruluk zannının oluşması durumunda amel etmekle mükellefiz. Her iki halde de zan oluşmaktadır ve bunlarla amel etmek mümkündür. Bu durumda bir kişinin haberi ve iki kişinin şahitliği yalan bile olsa biz doğru davranmışızdır. Buna karşılık sadece bir kişinin şahitliğine dayanarak amelde bulunacak olursak bu tek kişi doğru söylemiş bile olsa biz hatalı davranmış oluruz. Bu yaklaşım biçimi, "Zandan kaçının; bazı zanlar gūnahtır" (el-Hucurât 49/12); "Şeytan size kötülüğü, çirkinliği ve Allah katında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder" (el-Bakara 2/169); "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme" (İsrâ 17/36); "Biz bildiğimizden başkasına şahitlik etmedik" (Yûsuf 12/81); "Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın; yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz" (el-Hucurât 49/6) meâlindeki âyetlerin muhtevasının haber-i vâhidle ameli geçersiz kıldığı şeklindeki itirazı da bertaraf etmiş olmaktadır. Çünkü haber-i vâhidle amel edildiğinde zan ile değil icmâ yönünden elde edilen bilgi ile amel edilmiş olmaktadır.

Bilgi gerektirmeyen bir şeyle amel etmenin dayanağı, zann-ı gâlibe ittibâ ile mükellef tutulmanın aklen imkânsız olmaması gibi, kulların da yararına olacağı düşüncesi ve fûrû konularında zannın bir anlamda bilgi yerine konulmuş bulunmasıdır. Şer'î hükümlerde zanna dayanmayı câiz görmeyen Zâhirî ekolü zan ifade ettiği gerekçesiyle kıyası reddetmiş, fakat haber-i vâhidin zanla ilişkisini koparmaya çalışarak bilgi gerektireceği tezini savunmuş, böylece kendi içinde tutarlılığını korumak istemiştir.

Usulcüler haber-i vâhidle amel konusunu tartışırken bu hususta genel anlamda Hz. Peygamber'e uymayı ve itaat etmeyi emreden âyetleri gerekçe olarak göstermişlerdir. Bunun genel sebebi, haber-i vâhid meselesinin daha geniş bir muhteva ile tartışma konusu edilmesi, özel sebebi de haber-i vâhidin Resûl-i Ekrem'e nisbetinde şüphe bulunduğu için ona uyma emrini içeren âyetlerin kapsamına girmemesidir. Öte yandan haber-i vâhidle amel konusuna delil olabilecek hadisler de kısır döngü endişesiyle gün-

deme pek getirilmemiştir. Bundan dolayı haber-i vâhidle amel konusunun usulcüler tarafından "câizlik" ve "vâciplik" açısından ele alınıp tartışıldığı görülür.

Haber-i vâhidle amelin aklen câizliğini savunanlara göre, doğruluğu hususunda zann-ı gâlib oluşması halinde haber-i vâhidle amel -iki zıddın bir araya gelmesi gibi- bizzat imkânsız bir duruma yol açmadığı gibi bir mefsedete de yol açmaz. Hiçbir akfî maslahatla çelişmediğine göre ve maslahat olması da mümkün olduğuna göre haber-i vâhidle amel aklen mümkündür. Galip zan maslahatın gerçekleşmesinin bir âlâmetidir. Öte yandan haber-i vâhiddeki yalan ve hata ihtimali onunla amel edilmesine, mefsedet ihtimali de zann-ı gâlibe dayanmaya engel değildir. Bütün haber-i vâhidleri kabul etmek veya hepsini reddetmek uygun olmayacağına göre galip ve râcîh olanla amel etmek gerekir. Böylece, "Tek kişinin haberiyle amel gerekliyse ayırım yapmadan her tek kişinin haberiyle amel edilmelidir" şeklindeki karşıt gerekçeye de cevap verilmiş olmaktadır. Çünkü her haber-i vâhidle değil sıhhat şartlarını kendinde toplamış haber-i vâhidle amel edilmektedir.

Haber-i vâhidle amel etmenin aklen vâcip olduğunu ileri süren usulcüler ise gerekçe olarak kitap, icmâ ve mütevâtir sünnet gibi kesin delillerin sayısının çok az olduğunu, sadece bunlara itibar edilip haber-i vâhide itibar edilmeyecek olursa pek çok hükmün çözümsüz kalacağını, ayrıca râvinin doğru söylemiş olmasının mümkün oluşu sebebiyle haber-i vâhidle amel etmenin daha ihtiyatlı bir yol olacağını ileri sürerler. Ancak her iki gerekçenin de fazla tutarlı olmadığı söylenebilir.

Haber-i vâhidle amelin lüzumuna gerekçe gösterilen şer'î delillere gelince bunların başında sahâbe icmâi iddiası yer alır. Konuyu inceleyen usulcüler, bu husustaki en kuvvetli dayanağın sahâbe icmâi olduğunu söylemektedirler. Onlar karşılaştıkları olaylarla ilgili hükmü Allah'ın kitabında arıyorlar, orada buna dair bir belirleme yoksa hemen sağlam ve güvenilir kişilerin rivayetlerine dayanıyorlardı. Ancak bazıları zâhir adâletle yetinmeyip râviye yemin ettirme ve şahid isteme gibi hususları ilâve ederken bazıları râvi araştırmasına pek önem vermiyordu. Onların bir kısım haberleri reddetmeleri ise haberin reddini gerektiren ârizî sebepler yüzündendir ve onların bu tavrı haber-i vâhidle amel prensibinin geçersizliğini

göstermez. Gazzâlî, haber-i vâhidle amel konusunda temel gerekçenin sahâbe icmâi olduğunu savunduğu için sahâbenin haber-i vâhidle amel ettiğine dair pek çok örnek zikretmiş (*el-Mûstaşfâ*, I, 148-150), her biri tek tek mütevâtir olmasa bile bunların toplamı ile bilgi oluşacağını söylemiştir.

Hz. Peygamber'in civar bölgelere tek kişileri idareci, kadı, zekât memuru ve elçi olarak göndermesi de bu konuda gerekçe gösterilir. Resûl-i Ekrem bu tek kişileri zekât toplamak, anlaşma yapmak ve şer'î hükümleri, helâl-haramın ayrıntılarını tebliğ etmek üzere göndermiş, bunların Hz. Peygamber'in emirlerini nakletmeleri âhâd yolla olmuştur. Bu kişiler için ismet söz konusu olmadığına göre her birinin haberi zannîlik özelliği taşımaktadır.

Rivayetin fetvaya kıyas edilmesi de bu konuda delil olabilir. Her ne kadar müftünün verdiği fetvanın zan kaynaklı olması muhtemelse de avamın müftüye uyması ve onu tasdik etmesinin vâcip olduğunda icmâ vardır. Hakkında şüphe duyulmadığı bir haberi nakleden kişinin tasdik edilmesi ise evlâdır.

Haber-i vâhidle amelin gerekli olduğuna birçok âyetin dolaylı olarak delâlet ettiği ifade edilirse de bunlar arasında özellikle, "Onların her kesiminden bir grup, dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve geri döndüklerinde kavimlerini ikaz etmek üzere geride kalmalıdır" (et-Tevbe 9/122) meâlindeki âyetin konuyla daha yakın bir ilgisi kurulabilir.

Genel olarak haber-i vâhid fûrû konularında hüccet sayılmakla birlikte İslâm hukukçuları arasında ayrıntıda bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. İbadet gibi şüphe ile düşmeyen hususlarda, yalan ihtimalinin bulunmamasına değil doğruluk ihtimalinin ağır basmasına itibar edildiği için öngörülen vasıfları taşıyan haber-i vâhidin hüccet sayılacağı genel kabul gördüğü halde had cezaları gibi şüphe ile düşen hususlarda haber-i vâhidin hüccet olup olmadığı tartışmalıdır. Ebû Yûsuf haber-i vâhidin bu konularda da hüccet olduğu görüşündedir. Cessâs da bunu tercih etmiştir. Haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için haber-i vâhidde doğruluk tarafının ağır basmasına itibar edilir.

Haber-i Vâhidin Kabul Şartları. Haberin sıhhati ve kabul edilebilirliğiyle onun doğruluğunun kesinliği aynı şey değildir. Bundan dolayı özellikle haber-i vâhidin kabulü ve onunla amel edilebilmesi için

öngörülen sıhhat şartlarını tamamlamış haber, doğruluğu yani Hz. Peygamber'e nisbeti kesinleşmiş haber değil, ekollerin amel edilebilirlik bakımından öngördükleri sıhhat şartlarını taşıdığından onlar açısından hüccet olma hüviyetini kazanmış haberdir.

Haber-i vâhidin kabul edilebilmesinin bazısı râvide, bazısı haberin içeriğinde, bazısı da bizzat haberin kendisinde olan birçok şartı vardır. Burada genel olarak haber-i vâhidle amelin şartları üzerinde durulacak ve bu çerçevede fıkıh mezheplerinin görüşlerinin ve genel yaklaşımlarının aktarılmasıyla yetinilecektir.

İslâm hukukçuları prensip olarak haber-i vâhidlerin hüccet olduğunu, yani şer'î kaynak değeri taşıdığını kabul etmektedirler. Ancak onların birçok hadis-le amel etmedikleri de bilinen bir husustur. Meselâ İbn Hazm, Hanefîler'in ve Mâlikîler'in amel etmeyerek terkettikleri hadis sayısının 2000'den fazla olduğunu söyler (*el-lh-kâm*, II, 5). Şu halde İslâm hukukçularının hadisleri kabul ve red hususunda dayandıkları birtakım gerekçeleri olmalıdır. İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri, haber-i vâhidin kabulü ve onunla amel edilmesi konusunda bulundukları çevreye, sahip oldukları hukukî anlayışa veya hukuk mantığına göre çeşitli şartlar ileri sürmüş ve bu yönde birtakım prensipler ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte hukuk ekolleri şu durumlarda haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiği görüşünde birleşirler: 1. Aklın muktezâsına aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez; çünkü şer' aklın mümkün gördüğü şeyleri getirir. 2. Kitap ve mütevâtir sünnetin muktezâsına, birinin ispat ettiğini diğeri nefyedecek biçimde aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez; zira bu durum onun ya mensuh ya da asılsız olduğunu gösterir. 3. İcmâa aykırı olan haber-i vâhid de böyledir. Çünkü böyle bir haber mensuh olmayıp sahih iken aksi yönde ümmetin icmâ etmesi câiz değildir. 4. Herkes tarafından bilinmesi gereken bir şeyi sadece bir kişinin rivayet etmesi veya tevâtür ehlince rivayet edilecek türden bir olayı bir kişinin rivayet etmesi makbul değildir.

Hanefî usulcülere, haber-i vâhidle amel konusunda katılmadıkları iki uç görüşü ve kendilerinin bu ikisi arasında orta yolu bulduklarını şöyle ifade etmişlerdir: "Âhâd haberleri toptan reddeden hücceti iptal etmiş ve şüphe ile amel etmiş olur. Bu şüphe de kıyas ve hüccet olmayan 'istisnâb' hâl'dir. Kitaba muhalif haber-i vâ-

hidlerle amel eden ve bu haberlerle neshe câiz görenler ise yakını iptal etmişlerdir. En doğrusu, âlimlerimizin bunlardan her birini yerli yerine koyan görüşüdür". Haber-i vâhidin yerli yerine konması da şöyledir: Haber-i vâhidin kitaba nisbetle üç türlü durumu olup a) Kitaba uygunsa kabul edilir; b) Kitaba aykırı ise reddedilir; c) Kitapta olmayan bir husus içeriyorsa neshe varmayacak bir tarzda amel edilir. Serahsî buna bağlı olarak bid'atların ve keyfî görüşlerin, haber-i vâhidlerin kitap ve meşhur sünnete arz edilmemesinden kaynaklandığını belirtir (*el-Uşûl*, I, 367-368).

Hanefî usulcülere haberlerde biri maddî (zâhir), diğeri mânevî (bâtın) olmak üzere iki çeşit kopukluğun (inkitâ) varlığından bahsetmişlerdir. Maddî inktâın şumulüne genel anlamda mürsel hadisler girmektedir. Hanefîler, prensip olarak hadislerin senedindeki maddî inktâa fazla önem vermemişlerdir. İmam Şâfiî ve Şâfiî usulcülere, özellikle senedin sıhhati ve muttasıl olmasına aşırı önem verdikleri için bazı istisnalar hariç mürsel hadislerle amel etmemişlerdir. Bu tavır, Ebû Hanîfe ile Şâfiî'nin hadis anlayışları arasındaki temel farklardan birini teşkil etmektedir. Mâlikî ekolünde, senedi sahih olan haber-i vâhidle amel için sadece Medine ehlinin amelîne aykırı olmama şartı öne sürülmüş, Hanbelî ekolünde ise senedin sıhhati dışında herhangi bir şart koşulmamıştır. Bu bakımdan Mâlikî ve Hanbelî ekolleri prensip olarak mürsel haberle amel etmişlerdir.

Mânevî inktâ (anlam kopukluğu), haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması ya da râvideki bir kusur sebebiyle meydana gelir ve muâraza sebebiyle inktâ, râvideki kusur sebebiyle inktâ olmak üzere iki kısma ayrılır. Râvideki kusur sebebiyle inktâ mestûr, fâsık, akıllı çocuk, ma'tûh, müsâhil ve sâhib'ül-hevânın rivayet ettiği haberler açısından söz konusu edilmiştir (bk. RÂVİ). Daha kuvvetli bir delille muâraza sebebiyle olan mânevî inktâ ise genelde haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete (usul) aykırı olması, umûm'ül-belvâda vârit olması ve aralarında tartıştıkları bir konuyu ilgilendirdiği halde ahabın ihticâc etmemiş bulunması durumlarında söz konusudur. Haberin hükmünün sübûtuna engel olan bu durumlarda haber-i vâhid hükümden düşer ve reddedilir. Ancak bu red, her zaman hadisin tamamen amelden düşürü-

lerek terkedilmesi anlamına gelmez. Haberle kitap arasının telif edilebildiği durumlarda bu nevi haber-i vâhidlerle kitaptaki hükmün aslını değiştirmeyecek tarzda kitabın hükmü kadar kuvvetli olmayan bazı hükümler ispat edilmektedir.

Haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete muhalif olması durumunda reddedilmesi, onun kendinden üstün şeyler karşısında düşük ayarlı (müzeyyef) bir konuma düştüğü gerekçesyledir. Hanefîler'in bu yaklaşımı haber-i vâhidlerin kitaba arzı meselesiyle yakından ilgilidir. Resûl-i Ekrem'in hadisler konusunda dikkatli davranmayı öğütleyen bazı sözleri ve Hz. Ömer, Hz. Ali gibi ileri gelen bazı sahâbîlerin hadis rivayeti konusundaki titizliği arz prensibinin zeminini oluşturur. Haber-i vâhidin kitaba arzı ve kitaba aykırı olanlarla amel edilmemesi yönünde sahâbenin bazı uygulamaları bulunmakla birlikte bu düşünceyi sistemleştirip kıstas ve prensip haline getirenler Hanefî hukukçularıdır. Nitekim Ebû Yûsuf, Kur'an ve mâruf sünnetin imam ve önder yapıp bu ikisine tâbi olunmasını, Kur'an ve Sünnet'teki açık olmayan şeylerin de bu ikisine kıyas edilmesini önermektedir. Dolayısıyla haber-i vâhidin kitap karşısındaki konumu sözleriyle aynı zamanda mâruf haber karşısındaki konumu da kastedilmiş olmaktadır.

Cessâs, "Size rabbinizden indirilenlere uyun" (el-A'râf 7/3) meâlindeki âyetin her hâlükârda Kur'an'a uymanın vücûbuna ve Kur'an'ın hükmüne âhâd haberlerle itirazın câiz olmadığına delâlet ettiğini söylemiş ve bunu şu şekilde açıklamıştır: "Kitaba uyma emri tenzil nassı ile sabit olmuştur; haber-i vâhidin kabulü ise böyle değildir. Bundan dolayı Kur'an'ın haber-i vâhid sebebiyle terkedilmesi câiz olmaz. Çünkü kitaba uymanın lüzumu bilgi gerektiren bir yolla sabit olduğu halde haber-i vâhid sadece amel etmeyi gerektirir. Dolayısıyla kitabın haber-i vâhid sebebiyle terkedilmesi ve haber-i vâhidle kitaba itiraz edilmesi câiz değildir. Bu da âlimlerimizin haber-i vâhidlerde kitaba muhalefet edenin sözünün makbul olmayacağı şeklindeki görüşünün sahih olduğunu gösterir" (*Ah-kâm'ül-Kur'an*, IV, 201). Cessâs, "Peygamber size ne verirse onu alın" (el-Haşr 59/7) meâlindeki âyetten hareketle haber-i vâhidlerin kitaba arzının gerekmediğini ileri sürenlere karşı da arz prensibinin, Resûl-i Ekrem'in söylemiş oldu-

ğuna yakînî kanaat getirmedikleri haberler (âhâd haberler) hakkında geçerli bulunduğunu, bir hüküm getirme hususunda sünnetin de tıpkı Kur'an gibi olduğunu, bu sebeple de tevâtür yoluyla sabit olan haberlerle kitabın birbirini tahsis ve neshinin câiz bulunduğunu söyleyerek cevap vermiştir (a.g.e., IV, 201).

Hanefî usulcülerinin haber-i vâhidin kitaba arzı konusundaki bir dayanağı da -hadisçiler tarafından sened ve muhteva yönünden tenkit edilen-, "Benden sonra hadisler çoğalacak; siz bunları Allah'ın kitabına arzedin, ona uygun olanları alın, aykırı olanları reddedin" meâlindeki hadistir (Ebû Yûsuf, s. 25; Şâfiî, s. 224; Ebû Ali eş-Şâfiî, s. 280; İbn Hazm, II, 76-82, 198; Serahsî, I, 365).

Şâfiî'nin, haber-i vâhidin kitaba arzedilmesinin gerekli olmadığına dair birçok gerekçesi yanında, özellikle bir haberin hem kitaba muhalif olup hem de sıhhat şartlarını kendinde toplamasının mümkün olamayacağını söylediğini belirtmek gerekir. Buna göre bir haber sıhhat şartlarını taşıyorsa sahihtir, dolayısıyla onu kitaba arz etmeye gerek yoktur; sıhhat şartlarını taşımıyorsa sahih değildir ve kitaba arzedilmesine yine gerek yoktur.

Haber-i vâhidin umûmü'l-belvâ bir konuda vârit olması ve sahâbe tarafından nazarı itibara alınmamış bulunması durumlarında reddedilmesi ise haber-i vâhidin, kasten ya da gaffeten yalan töhmeti var sayımıyla düşük ayarlı sayılacağı veya -daha olumlu bir yaklaşımla- sıhhat bakımından kendisinden daha kuvvetli bir hadise muarız olması sebebiyle zayıf sayılması anlamını taşır. Hanefîler, usulcülerin çoğunluğundan farklı olarak umûmü'l-belvâda vârit olan haberi mânen münkatî' sayarak ihticâca uygun görmemişlerdir. Umûmü'l-belvâ, genel olarak bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyacağı var sayılan hususlardır.

Her ne kadar bazı usulcüler Ebû Hanîfe'ye nisbet etse de (Cüveynî, I, 665) umûmü'l-belvâda vârit olan haber-i vâhidle amel edilmeyeceği görüşü, ilk Hanefî imamlarından bu yönde sarıh bir açıklama bulunmadığı halde Hanefî usulcülerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî tarafından ortaya atılmış ve sonraki Hanefî usulcüler tarafından yaygın biçimde kabul görerek ekolün görüşü haline gelmiştir. Kerhî'nin öğrencilerinden olan Ebû Ali eş-Şâfiî, bu konuyu "Haber-i vâhidin zâ-

hire muhalif olması" başlığı altında ele alarak (*el-Uşûl*, s. 284, 384) böyle bir haberle amel edilmeyeceğini ileri sürmüş ve haberin zâhire muhalefet şekillerinden biri olarak da I. ve II. yüzyıllarda belvânın umumi olduğu konularda haberin yaygınlık kazanmamasını göstermiştir. Çünkü bu dönemde yaşayanlar sünnete uyma hususunda kusurla itham edilmeyeceklerine göre şiddetli ihtiyaç ve umûmü'l-belvâya rağmen haberin yaygınlık kazanmaması onun sahih olmadığını gösterir.

Şâfiî'nin, "Umûmü'l-belvâda vârit olan haber-i vâhidin terkedilmesi, haberin re'y ve kıyas sebebiyle reddedilmesi değil aksine tutunacağımız hadislerin tercidir" (a.g.e., s. 385) şeklindeki değerlendirmesi de haberin umûmü'l-belvâda vârit olması ile kitaba aykırı bulunmasının hadisin reddi açısından eşit sebepler olmadığını göstermektedir. Kitaba aykırı haber telif imkânı yoksa doğrudan reddedilir; bu konuda başka haberlerin desteğine ihtiyaç yoktur. Halbuki umûmü'l-belvâda vârit olan haber reddedilirken o konuda çoğunlukla başka haberlerin desteğine ihtiyaç duyulmaktadır.

Diğer Hanefî usulcülerinin umûmü'l-belvâda vârit olmuş haber-i vâhidi red için öne sürdükleri gerekçe şudur: Hz. Peygamber ihtiyaç duydukları şeyleri insanlara açıklamakla emrolunmuş ve onlara kendilerinden sonra ihtiyaç duyulacak şeyleri nakletmelerini emretmiştir. Olay, belvânın umumi olduğu bir konu ise Resûl-i Ekrem'in bunu herkese açıklaması, ashabin da bunu yaygın olarak öğrenip nakletmesi kuraldır. Onlardan yaygın nakil olmadığına göre haber unutulmuş veya neshedilmiştir. Nitekim haberin halef arasında ortaya çıktığı andan itibaren nasıl yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu bakımdan eğer öncekiler arasında da sabit olsaydı yaygınlaşırdı ve bir kişi onu tek başına nakletmezdi. Hadisenin yaygınlığına rağmen hadisin şâz kalması güvenilirlik ve inkıtâ bulunduğunu gösterir. Çünkü cinsel organa dokunma meselesinde olduğu gibi eğer dokunmakla abdest bozulsaydı, birçok insanın bilmeden namazlarının bâtil olması için Hz. Peygamber bunu birkaç kişiye söylemekle yetinmeyip yaygınlık kazanmasını sağlamak için tevâtür veya şöhetin gerçekleşeceği sayıdaki kişilere bildirip ona yaygınlık kazandırır. Kur'an'ın naklinin mütevâtir olması, bey', nikâh, talâk vb. hususlarla ilgili haberlerin yay-

gınlık kazanması bundan dolayıdır. Böyle bir haber eğer yaygınlık kazanmamışsa söz konusu hüküm unutulmuş ya da neshedilmiştir ve haberde bir güvenilirlik ve inkıtâ var demektir. Nitekim Râfîzîler'in, Hz. Ali'nin imâmeti hususunda nas bulunduğu iddialarını içeren sözleri de bu gerekçeyle reddedilir. Çünkü imâmet işi herkesin ilgilenmesi sebebiyle belvânın umumi olduğu bir konudur. Böyle bir nas sabit olsaydı yaygın şekilde nakledilirdi. Hanefîler'in umûmü'l-belvâ gerekçesiyle amel etmedikleri hadisler arasında, Resûl-i Ekrem'in namaza besmele ile başladığı haberiyle (Tirmizî, "Şalât, 67) onun rûkûa giderken ve rûkûdan doğrulurken ellerini omuz hizasına kadar kaldırıp tek bir aldığına dair haber de (Buhârî, "Ezân", 84) gösterilmektedir.

Diğer mezheplere mensup usulcülerin çoğunluğuna göre, bir haberin umûmü'l-belvâda vârit olması o haberin hüccet sayılmasına engel teşkil etmez ve böyle olan haber-i vâhidler makbuldür. Çünkü âdil kişinin naklettiği doğruluğu mümkün olan her haberin tasdik edilmesi gerekir. Meselâ cinsel organa dokunmakla ilgili hadisi âdil bir kişi nakletmiştir ve doğru söylemiş olması mümkündür. Bu haberin asılsız, nakleden kişinin de yalancı olduğu kesinlikle söylenemez. Ancak bir kişi, meselâ bir valinin pazarda öldürülmesi, bir vezirin azli, cuma günü camide cuma namazı kılınmasına engel teşkil eden bir olayın meydana gelmesi veya güneş tutulması yahut büyük bir yıldızın düşmesi gibi yaygınlık kazanmaması âdeten imkânsız olan bir şey naklederse durum değişir. Çünkü bütün bu olaylar hemen yaygınlık kazanacak türde olaylardır ve bunların gizli kalması mümkün değildir. Aynı şekilde Kur'an hakkında da haber-i vâhid kabul edilemez. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yaymakla mükellef olduğu ve herkese duyurmaya itina gösterdiği bilinmektedir. Esasen Kur'an'ın yaygınlık kazanmasına ve nakline dair çok güçlü sebepler vardır. Zira Kur'an dinin aslıdır; bir sûreyi veya bir âyeti tek başına rivayet eden kişi kesinlikle yalancıdır.

Usulcülerin çoğunluğu, prensip olarak bu konuda Hanefîler'e oldukça yakın bir görüşe sahip olmakla beraber bunlar umûmü'l-belvâ sayılabilecek meselelerin tayininde farklı görüş ortaya koymaktadırlar (bk. UMÛMÛ'L-BELVÂ). İbn Rüşd'ün, umûmü'l-belvâ ile Medine ehlinin amelinin aynı cinsten olduğuna işaret etmesi

(*Bidâyetü'l-müctehid*, I, 137, 190), İmam Mâlik'in Medine ehlinin ameline uymayan hadisleri reddetmesinin arkasında Hanefîler'in mânevî inkıtâ anlayışına benzer bir hukuk mantığının yattığı şeklinde bir açıklamayı da mümkün kılmaktadır.

Bir haber, ihtiva ettiği hüküm bakımından sahâbe döneminde tartışma konusu edilen bir meseleyle ilgili olduğu halde sahâbe arasında o haberi gerekçe gösteren bulunmamışsa bu durum, söz konusu haberin sonraki râvilerin yanlışlığından kaynaklandığı, mensuh ve netice itibarıyla de düşük ayarlı olduğu anlamına gelir. Çünkü sahâbe dinin naklinin ilk halkasını teşkil eder. Bu sebeple onların bildikleri bir şeyi sakladıkları ya da hücceti terkedip hüccet olmayan bir şeye dayandıkları düşünülmez (Serahsî, I, 369).

Râvinin rivayet ettiği habere aykırı fetva vermesi veya aykırı davranması durumunda Hanefî usulcülerine göre o haberle amel edilmezken diğer mezhepler mensup usulcüler, bunun hiçbir etkisi olmayacağını ve haberle amel edileceğini ileri sürmüşlerdir. Kerhî, şeyhin bir hadisi unutmamasının o hadisi boşa çıkaracağını söylemiş, şeyh hadislerle amel etmeyince şeyhin fer'i olan râvi de o hadislerle amel edemez şeklinde mantık yürütmüştür.

Haber-i Vâhidin Kitap Karşısındaki Konumu. Haber-i vâhidin kitap karşısındaki konumu -haber-i vâhidin kitabın umum ve zâhiriyle husus ve mutlakına aykırı olması durumunda- genellikle "Haber-i vâhidle tahsis" ve "Nas üzerine ziyade" başlıkları altında ele alınmış ve nesh açısındandır değerlendirilmiştir.

Usulcülerin çoğunluğu haber-i vâhidle tahsisin câiz olduğunu söylerken Hanefîler bunu prensip olarak reddetmiş, fakat bazı kayıtlarla mümkün olabileceğini söylemişlerdir (Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, I, 142-207; Şîrâzî, s. 132-135). Haber-i vâhidle tahsis konusunda Hanefîler ile cumhur arasındaki görüş farklılığı, bir ölçüde haber-i vâhide atfedilen değerle ilgili görülebilir de aslında ekollerin âmın delâletinin kesin olup olmadığı yönündeki kanaatleriyle ve tahsise yükledikleri anlamla ilgilidir. Hanefî usulcülerinin çoğunluğuna göre âmın delâleti kesindir ve tahsis nesih konumundadır. Çoğunluğu teşkil eden diğer usulcülere göre ise âmın fertlerine delâleti zannîdir ve tahsis nesihteki gibi hükmün kaldırılması değil beyandır (bk. ÂM; NESİH; TAHSİS).

Hanefîler'e göre kitabın hâs, âm, nas ve zâhiri yakîn ifade eden yolla sabit olduğu ve haber-i vâhidin Hz. Peygamber'e ulaşmasında şüphe bulunduğu için haber-i vâhidle tahsis ve neshedilemez. Diğer bir ifadeyle yakîn ile sabit olan bir hususun şüphe taşıyan bir şey karşılığında terkedilmesi câiz değildir. Kitaba aykırı haber-i vâhidin ifade ettiği mâna bakımından nas olması dikkate alınmaz; çünkü metin asıl, mâna ise fer'dir. Kitabın metni, sübûtunda şüphe bulunmaması sebebiyle sünnetin metninden üstündür. Bundan dolayı mânaya gitmeden önce metnin sübûtu açısından tercih yapmak gereklidir. Bunun için haber-i vâhidin kitabı neshi söz konusu edilemez. Ancak haber-i vâhid, ameli gerektirdiği için kitapta açıkça belirtilmeyen bir hususta aralarında nesih söz konusu olmayacak şekilde kabul edilip onunla amel edilebilir. Meselâ namazda kıraat, "Kolayınıza geleni okuyun" (el-Müzzemmil 73/20) âyetiyle farz kılınmıştır. Namazda özellikle Fâtiha'nın okunmasını öneren, "Fâtiha'yı okumayanın namazı yoktur" (bk. Tirmizî, "Şalât", 69) meâlindeki hadis ise haber-i vâhidir ve âyet üzerine bir ziyade içermektedir. Nas üzerine ziyade ise nesih olup haber-i vâhid ile câiz olmaz. Hanefîler bu durumda, söz konusu haber-i vâhidle Kur'an'daki hükmü tamamlayıcı bir tarzda amel edilebileceğini söylemişler ve namazda Fâtiha okumanın hükmünü -âyetin farizyet hükmüyle çelişmeyecek ve onu tamamlayacak biçimde- vâcip olarak belirlemişlerdir. Bunun anlamı Fâtiha terkedildiği zaman namazın aslına bir zarar gelmemesidir.

Kitabın hâs ve nas ifadeleri delâlet ettikleri anlam (medlûl) hususunda kesin oldukları için zannî olan haber-i vâhid yüzünden terkedilmeyeceği, aksine haber-i vâhidin terkedileceği açıksa da haber-i vâhidin kitabın âm ve zâhiri karşısındaki durumu tartışmalıdır. Umum ve zâhirin yakîn değil zan ifade ettiğini savunan usulcülerin çoğunluğuna ve bu görüşe katılan bazı Semerkantlı Hanefî âlimlerine göre kitabın umurunun haber-i vâhidle tahsisi ve kitabın zâhirinin haber-i vâhidle teâruzu câizdir. Bu şekilde hem kitap hem de haberle amel edilmiş olunur. Şâfiî'ye göre umurun delâleti kesin olmayıp ihtimalli olduğundan ilmi değil ameli gerektirmektedir.

Kitabın âm ve zâhirini kati sayan Hanefîler'e göre kitaba muâriz olan haber-i

vâhide itibar edilmez. Çünkü kitap kati, haber ise zannîdir. Dolayısıyla zannî olan haberle kitap neshedilmez ve ona ziyade yapılmaz. Meselâ Hanefîler'e göre, kesildiği sırada kasten besmele çekilmeyen hayvanın yenilmesi câiz değildir. Bu konuda, "Kesilirken Allah'ın adı anılmayan şeyleri yemeyin" (el-En'âm 6/121) meâlindeki âyeti esas almışlar ve aksi yönde vârit olan, "Keserken Allah'ın adını ansin veya anmasın müslümanın kestiği helâldir" (Zeylaî, IV, 183) hadisini ve benzeri hadisleri bu âyetin umumunu tahsis edecek kuvvette görmemişlerdir. Şâfiîler'e göre ise hayvanı keserken besmele çekmek sünnettir ve kasten besmelesiz kesilen hayvanın yenilmesi helâldir. Şâfiîler bu konudaki hadislerin âyeti tahsis ettiği kanaatindedirler.

Haber-i vâhidle kitap üzerine ziyade, müstakil bir ziyade olmayıp mevcut nassa bir cüz veya şart ziyadesi mahiyetinde ya da mefhûm-i muhâlefeti kaldıracak mahiyetteki ziyadedir. Nas üzerine ziyade konusu, haber-i vâhidle kitabın hâssı ve özellikle mutlakı arasında çatışma bulunması durumunda söz konusu olur. Hanefîler, mutlakla amel imkânı varken ona haber-i vâhidle ziyade yapılamayacağı görüşündedirler. Meselâ abdest âyetindeki yıkama ve mesh bilinen bir fiile mahsus lafızlardır. Bundan dolayı abdestin cevazını niyet ve besmeleyle ilişkili kılmak hâs lafızla amel etmemek anlamına gelir.

Hanefîler nas üzerine yapılacak bu nevi bir ziyadenin neshedildiği, Şâfiîler ise neshedilmediği görüşündedirler. Ayrıca Hanefîler, hükmün vasfının neshini de nesih çeşitleri arasında sayıp bunu nassa ziyade olarak yorumlarken Şâfiî, hükmün vasfının neshinin âmın tahsisi kabildinden olduğunu ileri sürmüş ve hükmün vasfının haber-i vâhid ve kıyasla neshedilebileceği görüşünü benimsemiştir. Hanefîler'le cumhur arasındaki bu görüş ayrılığının sonucu abdestte niyet, besmele, tertip ve peşpeşlikle (muvâlât) celled cezasına sürgün ilâvesi, şahid ve yeminle hüküm, tavafın cevazının tahâret şartıyla, rûkû ve secdenin cevazının "tuma'nine" ve ta'dîl-i erkân şartıyla kayırlanması gibi meselelerde kendini göstermektedir.

Bazı zâhirîler hariç tutulursa usulcülerin çoğunluğu, haber-i vâhidle âyetin veya mütevâtir haberin neshinin aklen câiz olsa bile şer'an imkânsız olduğu görüşündedirler. Şâfiî, mütevâtir ve âhâd

arasında ayırım yapmaksızın ikisiyle de Kur'an'ın neshedilemeyeceğini, İbn Hazm ise yine aralarında ayırım yapmaksızın her ikisiyle de neshedilebileceğini savunmuştur (Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, I, 398-400; İbn Hazm, IV, 107-114; Şîrâzî, s. 264-265; Kelvezânî, II, 382-384; III, 150).

Haber-i Vâhid - Kıyas Çatışması. Haber-i vâhid kıyasa (kıyâsü'l-usûl) aykırı olduğunda hangisine öncelik verileceği hususu usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu konuda mezhep imamlarının kanaatlerine ilişkin nisbetler ve değerlendirmeler farklı ise de haberin kıyasa takdim edileceği görüşü çoğunlukla Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed'e, kıyasın habere takdim edileceği görüşü de Mâlik'e ve bazı Mâlikî usulcülerine nisbet edilmektedir. Sicistânî ve Pezdevî gibi birçok Hanefî usulcüsü haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği görüşünü Hanefîler'e, kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünü de Mâlik ve Şâfiî'ye nisbet etmiştir (Sicistânî, s. 149; Pezdevî, III, 696). Mâlikî usulcüsü Karâfî ise muhtemelen Fahreddin er-Râzî'yi taklitte kıyasın haber-i vâhide takdim edileceği görüşünü Mâlik'e nisbet ederek kendisi de bu görüşü benimsemiş ve bu konuda Hanefî ve Mâlikî mezhebinde iki görüş bulunduğuna işaret etmiştir (*Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, s. 387-388). İbn Hazm, kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünü Mâlikî usulcülerinden Ebû'l-Ferec el-Kâdî ve Ebû Bekir el-Ebherî'ye nisbet etmiş, bu ikisinden önce bu görüşte olan birini duymadığını söylemiştir (*el-İhkâm*, VII, 54; ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, I, 133).

Klasik dönem Şâfiî-Mu'tezilî usulcülerinden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, haber-i vâhid-kıyas çatışmasında tercih yolunun icthad olduğunu, kıyasın emâresinin râvinin adâletinden kuvvetli olduğuna kanaat getirilmesi durumunda kıyasa gideceğini; ikinci kuşak Hanefî fakihî İbâ b. Ebân da râvisi zabt sahibi ve fakih olan haberin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini, böyle olmaması durumunda tercihin icthada kalacağını ileri sürmektedirler.

İbâ b. Ebân'ın yaklaşımını esas alan Ebû Zeyd ed-Debûsî gibi birçok Hanefî usulcüsü, haber-i vâhid-kıyas çatışmasını genelde râvinin fakihliği konusuyla birlikte ele alarak fakih râvinin haberinin kıyasa uygun olsun aykırı olsun kabul edileceğini, fakih olmayan râvinin ise sadece kıyasa uygun rivayetinin benimseneceğini öne sürmüşlerdir. Râvinin fakihliği

problemi mâna rivayetiyle yakından ilgilidir. Bu iki konu arasındaki bağlantıdan hareketle râvinin fıkhnı dikkate almayanların mâna rivayeti konusunda katı ve titiz oldukları söylenebilir. Nitekim Şâfiî'nin konuya ilişkin bazı ifadeleri, bir yönden mâna ile nakilde bulunmayı ağır şartlara bağladığı izlenimini, bir yönden de mâna ile nakilde bulunanlar için fıkhnı şartını koştığı izlenimini vermektedir (*er-Risâle*, s. 460-461). Gazzâlî ise hadisi mâna ile nakletmenin, hitabın vâkî oluş yerlerini ve lafızların inceliklerini bilmeyen kişilere haram olduğunu söyledikten sonra istinbat ve anlama bakımından farklılık söz konusu olmayacak biçimde mâna ile nakil yapılabileceğini ve mâna rivayetinin bir nevi istidlâl değil kesin biçimde anlaşılan haberler için geçerli olduğunu belirtmektedir ki bu anlayış İbâ b. Ebân'ın anlayışından pek uzak değildir. Çünkü hadisin mâna ile naklini câiz görüp hadisin anlamını kavramak demek olan fıkhnı şart koşturmak mâkul görünmemektedir. Aynı şekilde Mâlik'in bu şartı dikkate aldığı ifade edilmektedir. Kıyas-haber-i vâhid çatışmasında râvinin fakihliği şartının kıyasın takdim edilmesini gerektirip gerektirmeyeceği konusu, gerek mezhepler arasında gerekse Hanefî mezhebi içerisinde tartışmalı olsa da iki haber-i vâhid arasında çatışma olduğunda râvisi fakih olanın haberinin tercih edileceği genelde kabul edilmektedir (Karâfî, s. 369-370).

Kerhî'nin yaklaşımını esas alan diğer bir grup Hanefî usulcüsü ise râvinin adâlet ve zabt sahibi olması ve rivayetinin kitap ve mâruf sünnete aykırı olmaması şartıyla haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği görüşünü benimsemiştir. Bu grupta yer alan Serahsî, "Kıyastaki ihtimal ve şüphe haber-i vâhide göre daha fazla ve belirgin olduğu, dolayısıyla da kıyas haber-i vâhidin altında bulunduğu halde kıyasla amel etmek gerekiyorsa haber-i vâhidle öncelikle amel etmek gerekir ve haber-i vâhidi bırakıp kıyasa gitmek tutarlı değildir. Hakkında nas bulunmayan konularda kıyasla amel sahâbenin ittifakıyla sabittir. Haber-i vâhid ise kıyastan daha kuvvetlidir. Çünkü haber-i vâhidle amel edildiğinde Hz. Peygamber'in sözleriyle amel edilmiş olunmaktadır. Şu var ki haber-i vâhide şüphe vardır ve bu şüphe onun Resûl-i Ekrem'e ulaşması yolundadır. Kıyastaki şüphe ve ihtimal ise kendisiyle amel edilen anlamdadır. Gerek kıyasla gerekse haber-i vâhidle amelin yolu galip re'y oldu-

ğuna göre kıyasla amelin câizliği haber-i vâhidle amelin evlâ olduğuna delildir" diyerek hem haber-i vâhidle amelin gerekliliğini kıyasla amelin gerekliliğine dayandırmakta, hem de çatışma durumunda haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceğini ifade etmektedir (*el-Uşûl*, I, 327-328).

Aralarındaki çatışma biri diğerinin tahsis edilmesini gerektirecek biçimde ise haber-i vâhidle kıyasın tahsis yoluyla uzlaştırılması mümkündür. Asıl tartışma ikisinin birbirine bütünüyle aykırı olması durumundadır. Bu noktada haberle teâruz edecek kıyasın ne tür bir kıyas olduğunun tesbiti önem kazanmaktadır. Usulcülerin bu yöndeki beyanlarında tam bir açıklık yoktur. Fahreddin er-Râzî, kıyas işleminin yapılabilmesi için aslın hükmünün sabit ve bu hükmün bir illetle muallel olması, bu illetin fer'de bulunması gerektiğine işaret ettikten sonra haberle teâruz eden kıyasın çerçevesini çizmeye çalışır. Buna göre bu üç hususun ya hepsi kati ya hepsi zannî ya da bir kısmı kati bir kısmı zannî olur. Birinci durumda kıyasın habere takdim edileceğinde, ikinci durumda da haberin kıyasa takdim edileceğinde pek ihtilâf yoktur. Üçüncü durum ise birçok kısmı olabilir. Bunlardan biri, asıldaki hükmün sübût delilinin kati olup bu hükmün illetinin şu veya bu illet olmasının ve bu illetin fer'de bulunmasının zannî olması durumudur ki haber-i vâhid-kıyas çatışmasında kastedilen bu gibi durumlardır. Bazı usulcüler de haberle kıyasın teâruzunun sadece illetin zannî bir asıldan istinbat edilmiş olması halinde gerçekleşeceğini söylemişlerdir (haber-i vâhidin kıyasa veya kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünde olanların gerekçeleri için bk. Ebû Sâlih Mansûr es-Sicistânî, s. 149; Karâfî, s. 387-388; Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 363-364).

Mezhep imamları ve usulcülerinin haber-i vâhidleri kabul için öngördükleri şartların muhtevasına dayanılarak onların özelde haber-i vâhidlerin Kur'an ve sabit sünnet karşısındaki konumuna, genelde ise sünnetin teşrî politikasındaki yerine ilişkin kanaatlerine dair ipuçları yakalanabileceği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, Kahire, ts., s. 24-25, 31; Şâfiî, *er-Risâle*, s. 224, 369-371, 383-384, 401-461, 467-468, 469, 599; Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, *el-Gunye fî usûli'l-fikh* (nşr. M. Sidki b. Ahmed el-Bûrnû), [baskı yeri yok], 1989, s. 28, 38, 112-118, 149; Ebû Ali eş-Şâfiî, *el-Uşûl*, Beyrut 1982, s. 23, 29-33, 131, 280, 284, 384, 385;

Cessâs, *Ahikâmü'l-Kur'ân* (nşr. M. Sâdik Kam-hâvî), IV, 201; a.mlf., *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim Neşemî), Küveyt 1985, I, 142-207; II, 37; III, 63-142; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, Beyrut 1983, I, 398-400; II, 92-133; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed Şâkir), Beyrut 1983, I, 104-138; II, 5, 76-82, 198; IV, 107-114; VII, 54; Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih* (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1980, I, 132-137; Bâcî, *İhkâm* (Türkî), s. 330-348; Şîrâzî, *et-Tebşîrâ*, s. 132-135, 264-271, 298-320, 326-330; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 364, 426-428, 583-611, 624, 665, 666; Pezdevî, *Kenzü'l-vuşûl*, İstanbul 1307, II, 695; III, 696, 736-737; Serahsî, *el-Uşûl*, I, 238-279, 321-381; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 145-155, 189; Kelvezânî, *Temhid fi'uşûli'l-fikih* (nşr. Mübârrak Ebû Amşe), Cidde 1985, II, 382-384; III, 105, 147-151; Ahmed b. Ali b. Burhan el-Bağdâdî, *el-Vuşûl ile'l-uşûl* (nşr. Abdülhamid Ebû Züneyr), Riyad 1983-84, II, 150-152, 16-181, 192-195; Alâeddin es-Semerkindî, *Rizânü'l-uşûl*, Bağdad 1987, II, 469, 471, 633-635, 655, 1011-1016; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 137, 190; a.mlf., *ed-Darûrî fi'uşûli'l-fikih* (nşr. Cemâleddin Alevî), Beyrut 1994, s. 70-72; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, II/1, s. 507-561, 619-626; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 52-56; Zeylâfî, *Naşbü'r-râye* [baskı yeri yok], 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 183; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahricü'l-furûc 'ale'l-uşûl* (nşr. M. Edib Sâlih), Beyrut 1982, s. 62-67, 326-329, 363-365; Karâfî, *Şerhu Tenkihü'l-fuşûl fi'l-uşûl*, Kahire 1973, s. 356-358, 369-370, 372-373, 387-388; Hillî, *Mebâdî'ü'l-uşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* (nşr. Abdülhüseyn M. Ali el-Bakkâl), Tahran 1404, s. 203-212; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 690-711; III, 728-738; Şâtibî, *el-Muvâfâkât*, III, 11-18; IV, 63; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl* (İzmir, *Hâşiyetü'l-Mir'ât* içinde), İstanbul 1339, II, 219; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir* (nşr. Muhammed Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dimaşk 1980, II, 358-377; Emîr Pâdişah, *Teyisr*, Beyrut 1983, III, 81-101; Emîr es-San'ânî, *İcâbetü's-sâ'il şerhu Buğyetü'l-âmil* (nşr. Hüseyin b. Ahmed es-Seyâgî - Hasan M. Makbûlî el-Ehdel), Beyrut 1986, s. 101-110; Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet ilimlerinde Haber-i Vâhîtlarin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1980; Rifat Fevzi Abdülmuttalib, *Teuḣku's-sünne fi'l-karnî's-sânî'l-hicrî*, Kahire 1981, s. 88-117, 321-342, 391-413; Abdülkadir Şener, "İmam Şâfi'ye Göre Haber-i Vâhid", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu 16-18 Eylül*, İzmir 1985, s. 287-292; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994; Hâbil Nazılgül, *Şafi'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Süheyr Reşâd Mihennâ, *Haberü'l-vâhid fi's-sünne ve eşeruhü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire, ts. (Şürûku'l-Kahire); Muhammed Abdullah Üveyde, "İhticâcû's-şahâbe bi-haberü'l-vâhid", *Dirâsât*, XIII/1, Amman 1986, s. 67-87; a.mlf., "el-Menhecû'n-nebevî fi kabûli alhbârî'l-âhâd", a.e., XIII/1 (1986), s. 89-103; H. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Ma'nevi İnkıta Anlayışı", *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Kayseri 1992, s. 159-193.



H. YUNUS APAYDIN

HABERÜ'L-ÂHÂD (bk. HABER-i VÂHİD).

HABEŞ EYALETİ

Osmanlılar'ın, Doğu Afrika'da
1555'te kurdukları eyalet.

XVI. yüzyıldaki en geniş sınırları Mısır hududundan Doğu Afrika'daki Mombasa'ya kadar uzanan ve bugünkü Sudan'ın bir kısmı ile Cibuti, Eritre, Etiyopya ve Somali'yi içine alan bu idarî bölge, Osmanlılar'ın Doğu Afrika'da ulaşabildikleri en son sınırlar olma özelliği gösterir. Osmanlılar'ın stratejik önemi büyük olan bu kesime yönelik ilgileri, 1517'de Mısır'ın ele geçirilmesinden sonra başlamıştır. Söz konusu bölge, Hint Okyanusu ile bilhassa Kızıldeniz sahillerini elinde bulunduran Osmanlılar için doğu ticaretinin kontrolü açısından büyük önem taşıyordu. Bu sıralarda müstemlekeci bir güç olarak ortaya çıkan ve Habeşistan'ı efsanevi kayıp hristiyanların ülkesi olarak gören Portekizliler, Habeş hükümdarlarını çeşitli yollarla razı ederek sahillerde bazı üsler kurmuşlar, doğu ticaretini ele geçirmeye çalışmışlar ve misyoner teşkilatlarıyla Habeşistan'da Hristiyanlığı desteklemeye başlamışlardı. Habeşistan topraklarında yaşayan müslüman topluluklar da buna karşı varlıklarını sürdürme mücadelesi veriyorlardı.

Kızıldeniz'in her iki sahiline yerleştikten ve Yemen beylerbeyliğini kurduktan sonra Osmanlılar Doğu Afrika'da cereyan eden olaylarla daha yakından ilgilenmeye başladılar. Osmanlı donanması 1525'te Portekizliler'in kurduğu üsleri ortadan kaldırarak bütün bu sahilleri hâkimiyeti altına aldı. Yemen beylerbeyi vasıtasıyla Güneydoğu Habeşistan'da hristiyan Habeş melikine karşı mücadele eden müslüman Harar Emiri Ahmed el-Mücâhid'e silâh yardımı yapıldı. Osmanlılar, Habeş vilâyetinin hâkimi olarak tanıdıkları Ahmed el-Mücâhid'i desteklerken Portekizliler de Habeşistan melikine destek ve yardımda bulunuyorlardı. Ahmed el-Mücâhid'in 1543'teki savaşta öldürülmesi Habeşistan'da İslâmiyet'in yayılışını sekteye uğrattı. O sırada başka yerlerde meşgul olan Osmanlılar bu mesele ile ilgilenemediler. Ancak Portekiz tehlikesinin artması üzerine 1550'lerden itibaren mücadele yeniden başladı. Pîrî Reis ve Seydi Ali Reis idaresinde girilen iki deniz harekâtı başarısızlıkla so-

nuçlandı. Osmanlı yönetimi hem doğu ticaretinin Portekizliler'in eline geçmesini önlemek, hem de Habeşistan'da gelecekleri tehlike altında bulunan müslümanlara yardım etmek konusunda alınacak tedbirleri görüşmek üzere bölgeyi çok iyi tanıyan Yemen Beylerbeyi Özdemir Paşa'yı İstanbul'a çağırdı (Nisan 1554). Yapılan görüşmeler sonunda Özdemir Paşa Habeş seraskerliğine getirilerek sefere çıkmakla görevlendirildi. Mısır'a dönüp hazırlıklara başlayan Özdemir Paşa, asker temini konusunda büyük zorluklarla karşılaştığından harekâta ancak 1555 ortalarında başlayabildi. Nil nehri vasıtasıyla güneyden Habeşistan'a ulaşmaya çalıştıysa da tabiat şartları buna izin vermediğinden geri dönmek zorunda kaldı. Durumu merkeze bildirerek öncelikle Habeş eyaletinin kurulmasını sağladı ve henüz tam olarak fethedilmediği halde 15 Şâban 962 (5 Temmuz 1555) tarihinde resmen kurulan Habeş beylerbeyliğine getirildi.

Maiyetindeki çoğu tüfekli 4-5000 askerle 1555 yılı sonbaharında harekâta başlayan Özdemir Paşa'nın ilk hedefi, Osmanlılar'ın 1520'lerden beri bir ticaret kolonisi bulundurdıkları, Habeşistan'ın denizlerle bağlantısını sağlayan en önemli limanlardan biri olan Masavva' oldu. 2 Nisan 1557'de Masavva' şehri alındıktan sonra yine önemli bir liman olan Arkiko (Harkiko) ele geçirildi. Masavva' Limanı'nı kontrol eden Dehle ve ona bağlı adalar esasen Osmanlı hâkimiyetindeydi. Yemen beylerbeyliğinden alınarak Habeş eyaletine bağlanan bu adalar askerî harekât sırasında önemli üs vazifesi gördü. Habeşistan sahillerini fiilen Osmanlı idaresine alan Özdemir Paşa harekâtının ikinci safhasında Tigre eyaletine yöneldi. Osmanlı ordusu 1558'de bölgeye hâkim oldu. Harekât sırasında Habeşliler'ce kutsal sayılan Debra-Damo'daki manastır tahrip edildi. Özdemir Paşa'nın kumandanlarından biri Buri yarımadasını fethetti. Debârvâ (Debaroa, Davâro) ve çevresi 1559'da Osmanlı hâkimiyetine alındı. Burada müstahkem bir kale, büyük bir cami ile birçok mescid inşa edildi ve ülkenin iç kesimlerine yapılacak askerî harekât için üç haline getirildi. Bölgede yaşayan pek çok hristiyan ve putperest Habeşli İslâmiyet'i kabul etti. Özdemir Paşa buradan, kuzeydoğuda çok ârızalı ve sıcak bir bölge olan Becâ (Beja) kabilelerinin bulunduğu yöreleri de fethetmek üzere harekete geçti. Fakat iklim