



EBÛ YA‘LÂ EL-FERRÂ’NIN İCMÂ ANLAYIŞI
(el-UDDE FÎ USÛLİ’L-FIKH ESERİ ÇERÇEVESİNDE)

Zeynep ZARİÇ

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Hukuku Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

AĞRI-2025

(Her Hakkı Saklıdır.)

T.C.
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ZEYNEP ZARİÇ

EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ'NIN İCMÂ ANLAYIŞI
(el-UDDE FÎ USÛLİ'L-FIKH ESERİ ÇERÇEVESİNDE)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

JÜRİLER

Doç. Dr. Arif Atalay

Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin KORUCU

AĞRI-2025

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın İcmâ Anlayışı (*el-Udde fî usûli’l-fıkh* Eseri Çerçevesinde)” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐

Tezim sadece Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐

Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

...../...../2025

Zeynep ZARİÇ

	LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ TEZ KABUL VE ONAY TUTANAĞI	Doküman No	FR-211
		İlk Yayın Tarihi	26.02.2024
		Revizyon Tarihi	
		Revizyon No	00
		Sayfa No	1/1

EBÛ YA‘LÂ EL-FERRÂ’NIN İCMÂ ANLAYIŞI (el-UDDE FÎ USÛLİ’L-FIKH ESERİ
ÇERÇEVESİNDE)

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ danışmanlığında, Zeynep ZARİÇ tarafından hazırlanan bu çalışma, 25/06/2025 tarihinde aşağıda isimleri belirtilen jüri tarafından değerlendirilmiş olup Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalında yüksek lisans tezi olarak **oybirliği (3/3)** ile kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Arif ATALAY

İmza :

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

İmza :

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin KORUCU

İmza :

Yukarıdaki sonuç;

Enstitü Yönetim Kurulu .../.../... tarih ve / numaralı kararı ile
onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet TEYFUR
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaklardan yapılan bildiriş, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak olarak kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

HAZIRLAYAN	KONTROL EDEN	ONAYLAYAN

	LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ TEZ BENZERLİK RAPORU	Doküman No	FR-213
		İlk Yayın Tarihi	26.02.2024
		Revizyon Tarihi	
		Revizyon No	00
		Sayfa No	1 / 2

Benzerlik Oranlarına Dair Beyannamedir		
Öğrenci Adı Soyadı	Zeynep ZARİÇ	
Numarası	220604010	
Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	
Bilim Dalı	İslam Hukuku	
Programı	Tezli Yüksek Lisans	
Danışman Unvanı Adı Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ	
Tez Başlığı	Ebû Ya'lâ El-Ferrâ'nın İcmâ Anlayışı (el-Udde fî Usûlî'l-Fıkh Eseri Çerçevesinde)	
Bölümler	Turnitin Sonucu	En Yüksek Değer
Giriş	% 9	% 25
Kuramsal Temeller/Kavramsal Çerçeve	% 3	% 30
Materyal ve Yöntem	% 2	% 30
Araştırma Bulguları	% 10	% 20
Sonuç/Tartışma/Öneri	% 4	% 20
TEZ (GENEL)	% 6	% 25

27/05/2025

Yukarıda bilgileri yazılı tez çalışmasının benzerlik oranları Turnitin raporundan alındığı haliyle yazılmış olup tüm bilgilerin doğru olduğunu, aksi halde doğacak hukuki sorumlulukları kabul ve beyan ederiz.

İmza

Zeynep ZARİÇ

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

HAZIRLAYAN	KONTROL EDEN	ONAYLAYAN
------------	--------------	-----------

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
ÖN SÖZ.....	x
KISALTMALAR DİZİNİ	xi
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi.....	2
1.3. Araştırmanın Önemi	4
1.4. <i>el-Udde fi 'l-usûli 'l-fikh</i>	5
1.4.1. <i>el-Udde fi 'l-usûli 'l-fikh</i> Adlı Eserin İçeriği ve Özellikleri.....	5
1.4.2. Eserin Usûl Literatüründeki Yeri ve Kaynak Değeri	9
1.4.3. Eserin Nüshaları ve Neşirleri	10
BİRİNCİ BÖLÜM	
2. EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ	12
2.1. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Hayatı.....	12
2.2. İlmi Kimliği.....	15
2.2.1. Hocaları.....	19
2.2.2. Talebeleri	20
2.2.3. Eserleri	20
İKİNCİ BÖLÜM	
3. İCMÂ DELİLİ VE EBÛ YA'LÂ'NIN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İCMA	26
3.1. İcmân Tanımı	28
3.2. İcmân Tarihsel Gelişimi.....	34
3.2.1. Hz. Peygamber (s.a.v.) Dönemi	35
3.2.2. Sahâbe Dönemi.....	36

3.2.3.	Sahâbe Sonrası Dönem	38
3.3.	İcmân Rükün ve Şartları	40
3.3.1.	Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) Vefatından Sonraki Bir Asırda Olması ...	42
3.3.2.	İcmâ Ehliyetinde İctihadî Yeterlilik Kriteri	42
3.3.3.	Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) Ümmetinden (Müslüman) Olma	54
3.3.4.	İcmân Gerçekleşme Alanı: Şer'î ve Amelî Hükümlerle Sınırlılık ...	55
3.3.5.	Tüm Müctehidlerin İttifakı.....	57
3.3.6.	Bir Asırda Olması.....	70
3.3.7.	İnkırâzü'l-Asr	72
3.4.	İcmân Dayanağı.....	79
3.5.	İcmân Çeşitleri	89
3.5.1.	Sarih İcmâ	90
3.5.2.	Sükûti İcmâ	90
3.6.	İcmâ Aktarma Yolları	98
3.7.	İcmân Hüccet Oluşu	99
3.7.1.	Kur'ân'dan Deliller.....	109
3.7.2.	Sünnetten Deliller	116
3.7.3.	Aklî Deliller	120
3.8.	İcmân Neshi	122
3.9.	İcmân Dereceleri	124
3.10.	İcmâ Hakkında Müstakil Meseleler ve Usûldeki Yansımaları.....	128
3.10.1.	Mürekkeb İcmâ (el-İcmâu'l-Mürekkeb)	128
3.10.2.	Önceden İhtilaf Edilmiş Bir Meselenin Üzerinde Yapılan İcmâ ..	131
3.10.3.	Tâbiîn Neslinin Sahâbe Dönemine İdrâki ve İcmâdaki Konumu .	137
3.10.4.	İcmâ Hükümünün İstishabı: Devamlılık ve Delil Bulununcaya Kadar Geçerlilik Meselesi.....	143
4.	SONUÇ	144

5. KAYNAKÇA.....	146
------------------	-----



ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
EBÛ YA‘LÂ EL-FERRÂ’NIN İCMÂ ANLAYIŞI
(EL-UDDE FÎ USÛLİ’L-FİKH ESERİ ÇERÇEVESİNDE)
Zeynep ZARİÇ
Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ
2025, 154+vi sayfa

Bu çalışma, Hanbelî fakihi ve usûlcüsü Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın (ö. 458/1066) *el-Udde fî usûli’l-fikh* adlı eseri çerçevesinde icmâ kavramına yaklaşımını ele almakta ve sistematik biçimde incelemektedir. İslam hukuk düşüncesinde önemli bir teşrî delil olan icmân tanımı, mahiyeti, bağlayıcılığı ve diğer delillerle ilişkisi tarih boyunca farklı görüşlere konu olmuştur. Bu çalışmada, Ebû Ya‘lâ’nın ilgili meseleye dair özgün yaklaşımları incelenmek suretiyle, hem Hanbelî mezhebinin usûl anlayışı kapsamlı bir biçimde ele alınmakta hem de dönemin usûl tartışmalarına sunduğu katkı ortaya konulmaktadır.

Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Ebû Ya‘lâ’nın hayatı, ilmî şahsiyeti, yetiştiği çevre, hocaları, talebeleri ve eserleri tanıtılarak icmâ konusundaki düşüncelerinin arka planı sunulmuştur. İkinci bölümde ise icmâ kavramı çok yönlü olarak ele alınmış; tanımı, tarihi gelişimi, oluşum şartları, çeşitleri, delil değeri ve nesh edilip edilemeyeceği gibi temel meseleler detaylı biçimde incelenmiştir.

Farklı mezheplere mensup âlimlerin görüşleri ile Ebû Ya‘lâ’nın görüşleri mukayeseli olarak değerlendirilmiş; özellikle icmâa itiraz eden gruplara yönelik cevapları analiz edilerek Ebû Ya‘lâ’nın sistematik tutumu ve özgün katkıları vurgulanmıştır. Bu bağlamda tez, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın icmâ anlayışını bütüncül biçimde ortaya koyarak, İslam hukuk düşüncesi içerisindeki konumunu ve etkisini görünür kılmayı amaçlamaktadır.

2025, 154+vi sayfa

Anahtar Sözcükler: İslâm Hukuku, Hanbeli Mezhebi, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, İcmâ, el-Udde fî’l-usulu’l-fikh.

ABSTRACT
MASTER'S THESIS
ABŪ YA' LĀ AL-FARRĀ'S UNDERSTANDING OF CONSENSUS
(IJMĀ')
(WITHIN THE FRAMEWORK OF THE WORK AL-'UDDA FĪ UŞŪL
AL-FIQH)
Zeynep ZARIÇ
Advisor: Asst. Prof. Dr. Ekrem KOÇ
2025, 154+vi page

This study examines the concept of *ijmā'* (consensus) through the lens of the Hanbali jurist and legal theorist Abū Ya'lā al-Farrā' (d. 458/1066), focusing on his work *al-Udde fī Uşūl al-Fiqh*. In Islamic legal thought, *ijmā'* holds a significant place among the sources of legislation, yet its definition, nature, binding authority, and relationship with other legal proofs have been subject to various interpretations throughout history. This thesis investigates Abū Ya'lā's original contributions to the discourse on *ijmā'*, thereby deepening the understanding of the Hanbali methodological approach and highlighting his role in the broader debates of legal theory in his time.

The study consists of two main sections. The first section introduces Abū Ya'lā's life, intellectual background, scholarly environment, teachers, students, and written works to provide historical and intellectual context for his views on *ijmā'*. The second section is dedicated to a comprehensive analysis of the concept of *ijmā'*. It explores its linguistic and technical definitions, historical development, essential elements and conditions for its realization, types, evidentiary status, and the question of whether it can be abrogated. Controversial issues such as *murakkab ijmā'* are also addressed.

The study presents the views of scholars from different schools of thought on each issue, followed by Abū Ya'lā's own perspectives, enabling a comparative evaluation. Particular attention is given to his responses to groups he referred to as "opponents" of *ijmā'*, examining both his arguments and the objections raised by these groups based on primary sources. Through this method, the study seeks to demonstrate Abū Ya'lā's systematic approach and his unique contributions to the science of legal theory. Ultimately, the aim of this research is to provide a comprehensive understanding

of Abū Ya‘lā al-Farrā’'s conception of *ijmā‘*, to clarify its position within Islamic legal thought, and to contribute to a better understanding of the inter-school differences regarding this critical issue.

2025, 154+vi page

Keywords: Islamic Law, Hanbali School, Abū Ya‘lā al-Farrā’, *Ijmā‘*, *al-Udde fī Usūl al-Fiqh*.



ÖN SÖZ

İslam hukuk düşüncesi, asırlardır zengin bir entelektüel mirasın taşıyıcısı olmuş ve bu süreçte teşriî deliller üzerine yürütülen teorik tartışmalar, hukuk metodolojisinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu deliller arasında “icmâ”, hem normatif gücü hem de mezhepler arası farklı yaklaşımlara konu olması bakımından özel bir yere sahiptir. İcmâ’nın tanımı, mahiyeti, bağlayıcılığı ve diğer delillerle olan ilişkisi, klasik dönemden günümüze kadar usûl literatüründe çeşitli yönleriyle ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu bağlamda, özellikle Hanbelî mezhebinin önemli isimlerinden biri olan Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli’l-fikh* adlı eseriyle icmâ meselesine yönelik özgün yaklaşımlar geliştirmiştir.

Bu çalışmada, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın söz konusu eserinde ortaya koyduğu icmâ anlayışı sistematik biçimde incelenmiş; düşüncelerinin hem yaşadığı dönemin ilmî atmosferi hem de mezhepler arası metodolojik farklılıklar çerçevesinde nasıl bir anlam kazandığı değerlendirilmiştir. Ebû Ya‘lâ’nın sadece Hanbelî usûl anlayışına katkısıyla sınırlı kalmayıp, genel usûl literatürüne yönelik yapıcı ve eleştirel yaklaşımı, onu klasik dönem usûlcüleri arasında dikkate değer bir konuma yerleştirmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın icmâ konusundaki görüşlerini bütüncül biçimde incelemek, onun usûl-i fikh içindeki özgün katkılarını görünür kılmak ve icmâ etrafında şekillenen mezhepler arası farklılıkların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Tezin her aşamasında rehberlik eden, yapıcı yönlendirmeleri ve bilimsel katkılarıyla çalışmanın ilmî niteliğini artıran değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç’a en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca, kıymetli görüş ve destekleriyle çalışmama katkıda bulunan Doç. Dr. Arif Atalay ve Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin Korucu’ya teşekkür ederim. Çalışmalarım süresince sağladığı maddi destek dolayısıyla Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığı’na (BİDEB) ve 2211-Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı’na müteşekkirim.

...../...../2025

Zeynep ZARİÇ

KISALTMALAR DİZİNİ

b.	Bin
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
No.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
r.a.	Radıyallâhu Anh
s.a.v.	Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
trc.	Tercüme Eden
ts.	Tarihsiz
vd.	Ve Devamı
y.y.	Yayıncı Yok

1. GİRİŞ

Tez, giriş ve sonuç bölümleri dışında iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Ebû Ya‘lâ’nın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri ele alınarak, düşünsel arka planı ortaya konmuştur. İkinci bölümde ise doğrudan icmâ konusuna odaklanılmış, kavramın tanımı, bağlayıcılığı, şartları ve Ebû Ya‘lâ’nın bu konudaki özgün yaklaşımları detaylı biçimde incelenmiştir. Giriş bölümünde ise çalışmanın amacı, yöntemi, sınırları ve yapısal çerçevesi hakkında bilgi verilmiştir.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu araştırmanın konusu, Hanbelî mezhebinin önde gelen usûlcülerinden Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın *el-Udde fî usûli’l-fıkıh* adlı eseri çerçevesinde icmâ anlayışını incelemektir. İcmâ, İslam hukuk düşüncesinde teşriî deliller arasında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, tarih boyunca hem tanımı hem de hüccet değeri açısından çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Bu çalışma, icmâ kavramının teorik ve tarihsel yönlerini ele alarak, Ebû Ya‘lâ’nın bu meseleye dair yaklaşımını sistematik bir şekilde analiz etmeyi hedeflemektedir.

Araştırmada öncelikle icmâ kavramının sözlük ve ıstılahi anlamları açıklanmış, klasik dönem usûl literatüründe farklı mezheplere mensup âlimlerin icmâ tanımları ve yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Ardından icmâın ortaya çıkışı, oluşum şartları, dayandığı kaynaklar (senedi), çeşitleri, bağlayıcılığı (hüccet değeri) ve nesh edilib edilemeyeceği gibi temel meseleler detaylı biçimde incelenmiştir. Ayrıca literatürde tartışmalı olan mürekkeb icmâ gibi özel başlıklar da kapsam dâhilinde değerlendirilmiştir.

Araştırma kapsamında, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın icmâ konusundaki görüşleri Şafîî ve Hanefî mehebi olmak üzere diğer mezheplerin yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş, özellikle icmâı reddeden veya eleştiren gruplara (muhâlifler) yönelik cevapları dikkatle incelenmiştir. Bu bağlamda, Ebû Ya‘lâ’nın delillendirme yöntemi, sistematik tutumu ve usûl-i fıkıh içindeki özgün katkıları ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak bu çalışma, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın icmâ anlayışını bütüncül bir yaklaşımla değerlendirmeyi, onun düşüncesinin İslam hukuk düşüncesi içerisindeki

yerini belirlemeyi ve icmâ kavramı etrafında şekillenen mezhepler arası tartışmalara ışık tutmayı amaçlamaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmanın temel amacı, Hanbelî fakihî ve usûlcüsü Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın *el-Udde fî usûli’l-fikh* adlı eserinde ortaya koyduğu icmâ anlayışını sistematik bir şekilde incelemek, bu anlayışın klasik İslam hukuk düşüncesindeki yerini tespit etmek ve mezhepler arası yaklaşım farklılıklarını karşılaştırmalı bir zeminde değerlendirmektir. İcmâ, tarih boyunca İslam hukukçuları arasında farklı yorumlara konu olmuş bir teşriî delil olması nedeniyle, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın bu konudaki özgün bakış açısını ortaya koymak, hem Hanbelî usûl geleneğinin gelişimini anlamak hem de klasik usûl literatüründeki tartışmaları daha derinlikli kavrayabilmek açısından önem arz etmektedir.

Bu amaç doğrultusunda araştırma, iki temel yöntemsel yaklaşım benimsemektedir: Birincisi, tarihsel ve biyografik bağlamlandırma yöntemidir. Bu kapsamda, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın ilmî şahsiyetini, yaşadığı dönemin ilmî çevresini, mensup olduğu Hanbelî geleneğin usûl anlayışını ve öğrencileri ile olan etkileşimlerini ortaya koyarak, müellifin icmâ konusundaki görüşlerini besleyen arka plan bütüncül bir şekilde sunulmuştur.

İkinci yöntem ise metin çözümlemesi ve karşılaştırmalı değerlendirme yöntemidir. Ebû Ya‘lâ’nın *el-Udde* adlı eseri esas alınarak icmâ ile ilgili görüşleri dikkatlice incelenmiş, bu görüşler klasik usûl kaynaklarında yer alan farklı mezheplerin yaklaşımlarıyla mukayese edilmiştir. Bu çerçevede, icmân tanımı, delil değeri, şartları, çeşitleri ve nesh edilip edilemeyeceği gibi meseleler, hem Ebû Ya‘lâ’nın yaklaşımı hem de diğer usûlcülerin görüşleri doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Tezde Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın icmâ anlayışı, hem tarihsel bağlamda hem de metinsel düzeyde sistematik olarak incelenmiştir. Müellifin klasik cedel yöntemine dayalı tartışma üslubu dikkate alınarak, teorik itirazlara verdiği cevaplar analiz edilmiş ve “muhalifler” ifadesiyle genel bir adlandırma tercih edilmiştir.

Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Araştırma, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın *el-Udde fî usûli’l-fikh* adlı eseri merkez alınarak yürütülmüş; bu kapsamda, öncelikle Ebû Ya‘lâ’nın icmâ anlayışına

dair metinler ayrıntılı olarak incelenmiş, ardından farklı mezheplere ait klasik usûl-i fıkıh eserlerinden, modern araştırmalardan ve icmâ konusunu ele alan akademik çalışmalardan yararlanılmıştır. Konuyla ilgili ulaşılan veriler sistematik biçimde derlenmiş, tasnif edilmiş ve içerik bağlamında analiz edilmiştir. Bu yöntemle Ebû Ya‘lâ’nın yaklaşımı, hem kendi dönemine özgü ilmî bağlamda hem de mezhepler arası düşünce farklılıkları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çalışmada başlıca başvuru kaynakları arasında Hanbelî, Şâfiî ve Haneî usûl literatürü, icmâ konusunu ele alan modern akademik yayınlar ve klasik fıkıh usûlü külliyatı yer almaktadır. Çalışmada kullanılan başlıca fıkıh kaynakları şunlardır:

- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta’*,
- Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle fî usûli’l-fikh*,
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned li-Ahmed b. Hanbel*,
- Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981), *el-Fusûl fî’l-usûl*,
- Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fikh*,
- Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh*
- Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Lüma’ fî usûli’l-fikh*,
- İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli’l-fikh*,
et-Telhis fî usûli’l-fikh, *el-Varakât fî usûli’l-fikh*,
- Muhammed es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût, Usûlu’s-Serahsî*
- Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*
- Ebû’l-Hattâb Kelvezânî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli’l-fikh*,
- İbn Akîl el-Hanbelî (ö. 513/1119), *el-Vâzih fî usûli’l-fikh*,
- Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), *Ravzatü’n-nâzir ve Cennetü’l-munâzir*,
- İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *el-Müsevvede fî usûli’l-fikh*,

Çalışma, hadis-i şeriften alınan bir metni ele aldığından çalışmada fıkıh kaynakları haricinde hadis kaynakları da ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Çalışmada kullanılan başlıca hadis kaynakları şunlardır:

- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta (Rivâyetu’s-Şeybânî)*,
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*,
- Ebû Abdillâh Muhammed Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu’s-sahîh (Sahih-i Buhârî)*

Çalışmamıza konu olan Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ hakkında yapılmış çalışmalar ise şu şekildedir:

- İbrahim Aslan. *El-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbeli Yorumu: el-Kadı Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ Örneği*,
- Hüseyin Bayrak. *Kadı Ebû Ya‘lâ ve Usûlcülüğü*,
- Cengiz Kallek. *Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ*,
- Muhammed Sami Deymaz, *Hanbelî Düşüncede Haberî Sıfatlar (Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ Örneği)*,
- Musa Kazım Bakır, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ el Ebû Ya‘lâ'nın el-Ahkâmü's-Sultâniyye Adlı Eserlerinin Mukayesesi (İmamet ve Yargı Konuları Örneği)*
- İbrahim Bayram, *Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi*,
- Hacı Bayram Başer, *Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kadî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme*,
- Mehmet Salih Geçit, *İslâm Düşünce Tarihinde Yönetimi Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak el-Ebû Ya‘lâ'nın Ahkâmü's-Sultâniyye Modeli*,
- Nuh Elemen, *Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ Ve İtikadi Görüşleri*,
- İsa Koç, *Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın Tenzihü Mu‘âviye'si Bağlamında Hanbelî Geleneğin Muâviye'ye Bakış*.

1.3. Araştırmanın Önemi

İcmâ, İslam hukukunda teşriî delillerden biri olarak kabul edilmekte olup, tarihsel süreç içerisinde farklı mezheplerin ve âlimlerin görüş ayrılıklarına konu olmuştur. Bu bağlamda, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'nın icmâ anlayışını ele almak, hem onun kendi mezhebi içindeki rolünü hem de dönemin usûl tartışmalarına yaptığı katkıları anlamak adına büyük bir önem taşımaktadır. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, icmâ konusunda özgün değerlendirmelerde bulunan ve dönemin usûl-i fıkıh tartışmalarına önemli katkılar sunmuş bir müctehid olarak, bu çalışmanın merkezinde yer almaktadır. Çalışma, Ebû Ya‘lâ'nın *el-Udde fi'l-usûlu'l-fikh* adlı eserinde icmâ konusuna dair ortaya koyduğu görüşleri detaylı bir biçimde incelemeyi hedeflemektedir. Bu, hem Ebû Ya‘lâ'nın icmâ ilişkin özgün yaklaşımını ortaya koymayı hem de mezhepler arası farklılıkları daha iyi anlamayı sağlamak açısından önemlidir.

Ahmed b. Hanbel'in fikhî ve usûlî görüşlerini doğrudan kaleme almamış olması, Hanbelî mezhebinin usûl düşüncesinin sistematik bir yapı kazanmasını geciktirmiştir. Her ne kadar onun görüşleri talebeleri vasıtasıyla aktarılmış ve rivayet geleneği içerisinde muhafaza edilmişse de, bu görüşlerin yazılı ve teorik bir çerçeveye oturtulması sonraki Hanbelî âlimleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, Ebû Ya'lâ, Hanbelî usûl düşüncesinin tedvîn sürecinde öncü bir rol üstlenmiş ve mezhebin usûl anlayışını ilk defa sistemli biçimde kaleme alan âlim olmuştur. Onun *el-Udde fî usûli'l-fikh* adlı eseri, yalnızca Hanbelî mezhebi içerisinde yazılmış ilk usûl metni olmakla kalmayıp, aynı zamanda Hanbelîliğin teşrî anlayışını ve metodolojik duruşunu ortaya koyması bakımından da özel bir öneme sahiptir. Bu eser, Hanbelî usûlünün temel parametrelerini belirlemiş ve mezhep içi usûl tartışmalarına yön vermiştir. Zira eser, hem Ebû Ya'lâ'nın usûl anlayışını hem de Hanbelîliğin teşrî anlayışını yansıtmaları bakımından mezhebin ilmî mirası içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Araştırmanın bir diğer önemli yönü ise, icmâ meselesinin tarihsel gelişimini ve oluşumunu kapsamlı bir şekilde ele almasıdır. Çalışma, icmâ kavramının lugavî ve ıstılâhî anlamlarını, rükün ve şartlarını, çeşitlerini ve bağlayıcı değerini detaylandırarak, bu meseledeki tartışmaların derinliğine inmektedir. Özellikle, mürekkebi icmâ gibi ihtilafli meseleler üzerine yapılan tartışmalar, İslam hukukunun gelişimi ve farklı mezheplerin hukuki anlayışlarını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.4. *el-Udde fî'l-usûli'l-fikh*

Ebû Ya'lâ'nın icmâ anlayışını sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek ve söz konusu yaklaşımın dayandığı metodolojik zemini ortaya koyabilmek için, öncelikle *el-Udde fî usûli'l-fikh* adlı eserinin içeriğine ve yapısal özelliklerine yakından bakmak gerekmektedir. Zira bu eser, yalnızca icmâ bahsine dair açıklamaları değil, aynı zamanda Hanbelî mezhebinin usûl sistematikliğini yansıtan bütüncül bir kaynak hüviyetindedir. Aşağıda, söz konusu eserin muhtevası ve karakteristik yönleri ele alınacaktır.

1.4.1. *el-Udde fî'l-usûli'l-fikh* Adlı Eserin İçeriği ve Özellikleri

Diğer mezheplerde usûlü'l-fikha dair eserler, genellikle mezhep imamlarının doğrudan katkılarıyla şekillenirken, Hanbelî mezhebinde bu süreç farklı bir şekilde işlemiştir. Ahmed b. Hanbel, hadis alanında derinlemesine katkılar sunmuş olmasına rağmen, fıkıh ve usûl alanındaki görüşlerini sistematik bir şekilde bir araya getiren

müstakil bir eser kaleme almamıştır. Ayrıntılarına değinecek olursak Ahmed b. Hanbel, yaşadığı dönemde kendi sözlerinin hadisler ve sahâbe kavilleriyle karıştırılma ihtimaline karşı temkinli davranmış ve sözlerinin yazıya geçirilmesine müsaade etmemiştir. Ancak daha sonra zaruret hasıl olduğunda, öğrencilerinin bu yöndeki taleplerine müsaade etmiştir. Onun bu alandaki görüşleri, sonraki Hanbelî âlimleri tarafından çeşitli kaynaklardan derlenerek kayıt altına alınmıştır. Ebû Ya‘lâ’nın *el-Udde fî usûli’l-fikh* adlı eseri, bu bağlamda büyük önem arz etmektedir.¹

428/1036 yılında kaleme alınan bu eser, Hanbelî mezhebine ait günümüze ulaşan ilk usûl-i fıkıh eseri olarak kabul edilmektedir.² Eserin muhtevası, klasik usûl-i fıkıh literatürünün ana tasnif sistematigine uygun şekilde teşekkül etmiştir. İlk bölümlerde bilgi ve fıkıh anlayışı, ictihadın mahiyeti ve müctehidin nitelikleri gibi mukaddime kabilinden meseleler ele alınmıştır. Devamında şer‘î deliller sırasıyla işlenmiş; Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas başta olmak üzere birçok delilin hüccetlik derecesi, kullanım biçimleri ve sınırları ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Bu çerçevede, *el-Udde*’nin en özgün ve derinlikli kısımlarından birini teşkil eden icmâ bahsi, müellifin metodolojik yaklaşımını ve mezhebi duruşunu yansıtan önemli bir bölümdür.

İcmâ konusuna ayrılan bölümde Ebû Ya‘lâ, icmânı tarifini, rükünlerini ve şartlarını ele aldıktan sonra, bu delilin hüccetliğini reddeden kesimlerin görüşlerine yer vermekte ve onlara yönelttiği eleştirileri detaylı biçimde sunmaktadır. Bu bağlamda, icmâ karşıtı görüşleri savunan grupları “muhâlifün” başlığı altında sınıflandıran müellif, onların ileri sürdükleri aklî ve naklî delilleri çürütmeye yönelik sistemli bir savunma geliştirmiştir.³ Ayrıca, mürekkeb icmâ, zımnî icmâ ve tarihsel süreçteki uygulama örnekleri gibi tartışmalı konulara da değinilerek, mesele çok yönlü biçimde analiz edilmiştir.

¹ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 124.

² Hüseyin Bayrak, *Kadı Ebû Ya‘lâ ve Usûlcülüğü* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 6; Davut İltaş, “el-Udde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/41.

³ İbnü’l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebu Ya‘la el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli’l-fikh*, ed. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Darû’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002).

Eserde dil ve lafızlarla ilgili usûl konuları da oldukça geniş yer tutmaktadır. Emir ve nehiy, âmm-hâss, mutlak-mukayyed, nasih-mensuh, lâfızların delâlet yolları, gibi başlıklar altında klasik Arap dilinin kuralları üzerinden şer‘î hüküm çıkarma usulü ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda, müellifin sadece fikhî değil aynı zamanda dilsel ve mantıksal bir analiz yöntemi benimsediği görülmektedir.

Eserde zaman zaman kelâmî meselelerin de tartışıldığı görülmektedir. Bu yönüyle, özellikle Mutezilî ve Eş‘arî geleneklere yönelik eleştiriler dikkat çekicidir. Bu, Hanbelî usûl anlayışının kelâmî tartışmalardan tamamen uzak durmadığını; aksine bu tartışmaları kendi metodolojisi çerçevesinde yeniden yorumladığını göstermektedir.⁴

Eserde ele alınan konuların işleniş tarzı ve metodolojik yaklaşım, müellifin Mu‘tezile kelâm geleneğine mensup Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’nin *el-Mu‘temed* adlı eseri ile Eş‘arî kelâmının önde gelen isimlerinden Ebû Bekir el-Bâkılânî’nin *et-Takrîb ve’l-irşâd fî usûli’l-fikh* adlı eserini görüp incelediğini, bu kaynaklardan etkilenecek kendi eserini şekillendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁵

Ebû Ya‘lâ’nın eserinde kullandığı metodoloji ve konulara yaklaşım biçimi, dönemin kelâm ve usûl literatürüne hâkimiyetini ortaya koyarken; kullandığı kaynaklar ise onun ilmî birikiminin zenginliğini ve çok yönlülüğünü yansıtmaktadır. Bu bağlamda, müellifin eserini telif ederken hangi kaynaklardan yararlandığına dair ipuçları, doğrudan kaynakça sunulmasa da eserin mukaddimesinde muhakkik tarafından yapılan tespitler aracılığıyla belirlenebilmektedir.

Eserin mukaddimesinde yer alan bu tespitlerine göre Ebû Ya‘lâ akaid konularında İmam Ahmed’in “*Kitâbü’l-imân*”ından, Ebû Bekr İbnü’l-Enbârî’nin (ö. 328/940) “*Kitâbü’r-Red ale ehli’l-ilhâd*”ından, Ebû Bekr Abdülazîz b. Ca‘fer (Gulâmü’l-Hallâl)’ın (ö. 311/923) “*Kitâbü’l-Kader*”inden faydalanmıştır. Tefsir altyapısını oluştururken öncelikle Kur’ân’ı-Kerim’den ardından İbn Kuteybe ed-Dîneverî’nin (ö. 276/889) “*Te’vîl Müşkili’l-Kur’ân*” ve “*Garîbü’l-Kur’ân*”ından, Yahya b. Sellâm’ın (ö. 200/815) “*Kitâbü’t-Tefsîr*”, Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın (ö.

⁴ İltaş, “el-Udde”, 41.

⁵ Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, 123; Muhammed Usame Onuş, VI.-VII. Asırlarda Dimaşk Hanbeliliği (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 176; İltaş, “el-Udde”, 42.

311/923) “*Ma‘âni’l-Kur‘ân ve i‘râbuh*”undan istifade etmiştir.⁶ Müellif, dilbilimsel ve nahiv konularında çeşitli kaynaklara başvurmuştur. Bunlar arasında İbn Kuteybe ed-Dîneverî’nin *el-Câmi‘ fi’n-nahv ve cevâbât mesâ’il* adlı eserleri, İbn Arafe’n-Nahvî’nin *el-İstisnâ’ ve’s-şurûl* adlı çalışması ile Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) *Garîbu’l-musannef* adlı eseri bulunmaktadır.⁷

Muhakkikin tespitlerine göre, müellif eserinde fıkıh ve usûl-i fıkıh alanına dair birçok farklı kaynaktan faydalanmıştır. Her ne kadar doğrudan atıfta bulunmamış olsa da içeriği itibarıyla eserde etkisi açıkça hissedilen iki temel kaynak; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs’ın *el-Fusûl*’ü ile Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’nin *el-Mu‘temed fi usûli’l-fikh* adlı eseridir.⁸ Bunların yanı sıra, müellifin doğrudan referans verdiği kaynaklar arasında ise Ebû İshâk b. Şâklâ’ya (ö. 369/980) ait *Cüz’ün min şerh Muhtasari’l-hıraki*, Ebû’l-Fadl et-Temîmî’nin (ö. 410/1019) *Kitâbü usûli’l-fikh*’ı, Ebû Bekir el-Bâkılânî’nin (ö.403/1013) *Kitâbü’t-Takrîb fi usûli’l-fikh*’ı, Ebû Bekir Abdülazîz b. Ca‘fer’e (ö. 363/974) nispet edilen *Kitâbü’t-Tenbîh* ve *Kitâbü’s-Şâfi*, Hırzî’ye (ö.380/990) ait *Mesâ’ilü’l-Hırazî* ve Ebû’l-Hasan et-Temîmî’ye (ö. 371/981) ait *Mesâ’il fi usûli’l-fikh* gibi eserler yer almaktadır.⁹

Ebû Ya‘lâ, eserinde ele aldığı meseleleri değerlendirirken, Ahmed b. Hanbel’e atfedilen görüşleri yalnızca tek bir rivayetle sınırlı tutmamakta; aksine, ilgili konuya dair birden fazla râvi kanalıyla nakledilen rivayetleri bir araya getirerek kapsamlı bir yaklaşım sergilemektedir. Ebû Ya‘lâ, farklı mahiyetteki çeşitli rivayetleri sunmakta; sonrasında ise bu rivayetler arasında İmam Ahmed’in mezhebine en uygun olanı belirleyerek tercih ettiği rivayeti gerekçeleriyle ön plana çıkarmaktadır. Bu tercih sürecinin ardından, ilgili görüşe muhalif olan yaklaşımları da kapsamlı biçimde ortaya koyar. Ebû Ya‘lâ, bu muhalif görüşleri zikrettikten sonra önce kendi görüşünü destekleyen delilleri, ardından da muhalif görüşlerin dayanaklarını sistematik bir şekilde ele alır. Delil sıralamasında, Kur‘ân ve Sünnet’e dayalı kaynakları ilk sıraya koyan müellif, sonrasında icmâ, kıyas, sahâbe kavilleri ve Arap şiiri gibi yardımcı kaynaklardan da yararlanmaktadır. Bu aşamadan sonra ise, muhalif görüş sahiplerinin

⁶ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, *el-Udde fi usûli’l-fikh*, İbnü’l-Ebû Ya‘lâ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, (Riyad, 1410), 1/37-41.

⁷ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/44-45.

⁸ İltâş, “el-Udde”, 41.

⁹ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/44.

ileri sürmesi muhtemel delil ve soruları önceden tahmin ederek onlara yönelik cevaplar üretmeye çalıştığı görülmektedir. Ebû Ya‘lâ’nın bu metodu tercih etmesinin ardında, usûlü’l-fıkha yüklediği fonksiyonel ve metodolojik misyon yatmaktadır. Nitekim müellif, temelde Hanefilerin benimsediği fukahâ metodunu esas almakta ve müctehidin öncelikle fer‘î meselelerde yetkinleşmesi, ardından usûl bilgisine yönelmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁰ Ona göre, fer‘î meseleleri bilmeyen ve bu alandaki uygulama yetisine sahip olmayan bir kimsenin, usûl hükümlerinin tespiti sırasında kullanılacak istidlal yöntemlerini de sağlıklı bir biçimde kavraması ve uygulaması mümkün değildir.¹¹ Müellif, Hanbelî görüşlerinin yanı sıra, Şafîîler, Hanefiler, Eş‘ârîler ve Mu‘tezile’nin görüşlerini de ele almış; az da olsa Mâlikî ve Zâhirîler’in görüşlerine yer vermiştir.¹²

Ebû Ya‘lâ’nın konuları ele alış biçimi incelendiğinde, onun eser boyunca “eğer şöyle denilirse” (فإن قيل) ve “buna karşılık şöyle denilir” (قيل) gibi ifadelerle klasik cedel yöntemine dayalı bir tartışma üslubu benimsediği görülmektedir. Bu yapı çerçevesinde karşıt görüşün sahibine doğrudan atıf yapılmamaktadır. Kanaatimizce Ebû Ya‘lâ, bu eserinde teorik olarak yöneltildiği muhtemel itirazları kendisi formüle etmiş ve yine bu itirazlara bizzat cevap vermiştir. Tezin bütünlüğünü ve anlatımın açıklığını korumak amacıyla, metinde yer alan karşıt görüşleri ifade ederken ilgili grupları genel bir şekilde “muhalifler” şeklinde adlandırmayı tercih ettik.

Ebû Ya‘lâ’nın *el-Udde* adlı eseri, sadece kendi döneminde değil, sonraki dönemlerde kaleme alınan Hanbelî usûl literatürü açısından da önemli bir kaynak teşkil etmiş; sonraki müellifler için hem öncü bir model hem de yol gösterici olmuştur. Nitekim Hanbelî usulünün temel eserlerinden biri kabul edilen *Temhîd*’de, müellifin yer yer *el-Udde*’den harfî aktarımlarda bulunduğu görülürken; *el-Vâzih* gibi bazı eserlerde ise bu aktarımlar daha çok anlam düzeyinde yapılmış ve eserin içeriğinden istifade edilmiştir.

1.4.2. Eserin Usûl Literatüründeki Yeri ve Kaynak Değeri

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın *el-Udde fi’l-usûli’l-fikh* adlı eseri, Hanbelî mezhebine mensup usûl âlimleri tarafından kaleme alınmış en erken ve en kapsamlı usûl eserlerinden biridir. Bu yönüyle eser, hem klasik usûl literatürü içerisinde hem de

¹⁰ İltaş, “el-Udde”, 41.

¹¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 1/19; İltaş, “el-Udde”, 41.

¹² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*; İltaş, “el-Udde”, 41.

Hanbelî usûl düşüncesinin teşekkül sürecinde müstesna bir yere sahiptir. Müellif, Ahmed b. Hanbel'in doğrudan usûl-i fıkha dair bir sistematik ortaya koymamış olmasından hareketle, mezhebin usûl anlayışını rasyonel ve teorik temeller üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda *el-Udde*, yalnızca bir Hanbelî usûl metni olmanın ötesine geçerek mezhepler üstü usûl tartışmalarına da katkı sağlayan nitelikte bir çalışmadır.

el-Udde, mezhepler arası mukayeseye de imkân tanıyan bir üslûba sahiptir. Ebû Ya'lâ, her meselede farklı mezheplerin görüşlerini aktararak bunları Hanbelî yaklaşımıyla karşılaştırmakta ve bu suretle kendi mezhebinin tutumunu temellendirmektedir. Bu yöntem, eseri yalnızca Hanbelîler için değil, diğer mezheplerin usûlcüleri açısından da önemli bir başvuru kaynağı hâline getirmiştir.

Sonuç olarak, *el-Udde fî'l-usûli'l-fikh*, Hanbelî mezhebinde sistematik usûl düşüncesinin kurucu metni olmasının yanı sıra, klasik usûl-i fıkıh geleneği içinde kapsamlı, eleştirel ve mukayeseli yönüyle dikkat çeken önemli bir eserdir. Ebû Ya'lâ'nın bu eseri, yalnızca kendi döneminin değil, sonraki dönemlerin de usûl tartışmalarına zemin hazırlamış; özellikle Hanbelî usûlüne katkılarıyla literatürde önemli bir yere sahip olmuştur.

1.4.3. Eserin Nüshaları ve Neşirleri

Bu başlık altında *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh* adlı eserin mevcut yazma nüshaları ile neşredilmiş versiyonları ele alınacaktır. Bu başlığa yer verilmesinin temel gerekçesi, *el-Udde* eserin tek bir yazma nüshadan günümüze ulaşmış olmasına rağmen, bu nüshaya dayanarak yapılmış iki farklı neşrin bulunmasıdır. Her iki neşir de aynı yazma kaynağa dayanmakla birlikte, metnin tahkik ve yayımında kullanılan yöntemler bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bu farklılık özellikle dipnotlandırma düzeyinde kendini göstermektedir. Söz konusu neşirlerden biri oldukça sınırlı dipnot içeriğine sahipken, diğeri daha kapsamlı bir şekilde dipnotlar ve kaynak tahkikleriyle zenginleştirilmiştir. Bu durum, eserin akademik çalışmalarda kullanım biçimini ve metin yorumlarını doğrudan etkileme potansiyeline sahip olduğundan, her iki neşrin ayrı ayrı değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

el-Udde eserin miladi 1993 yılında Riyad basımlı, Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübarek tarafından neşredilen nüshası 5 ciltten müteşekkildir. *el-Udde* bu çalışmada dipnot kısmı ile zenginleştirilmiştir. Birinci cildinde, belirli usûl kavramlarının

tanımları ele alınarak harfler ve emir konuları incelenmiştir. İkinci ciltte nehiy, umum, istisna, muhkem ve müteşâbih kavramlarına yer verilmiştir. Üçüncü ciltte nesh, tearuz ve tercih meseleleri değerlendirilirken, dördüncü ciltte icmâ, taklit ve kıyas konuları ele alınmıştır. Beşinci cilt ise illet, itiraz ve içtihat meseleleriyle birlikte Ahmed b. Hanbel'in kullandığı bazı hukuki kavramları içermektedir.

Söz konusu eser, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye yayınevi tarafından 2002 yılında Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata'nın tahkikiyle yeniden iki cilt halinde neşredilmiştir. Eserin birinci cildi, tanımlar, emir, nehiy, umum ve istisna konularını içermekte olup, ikinci cilt ise nesih, haber teorisi, icmâ, kıyas, illet ve içtihad gibi temel meseleleri ele almaktadır. Eserin yapısal özellikleri ileriki bölümde ayrıntılı olarak işlenecektir.

Eserin orijinal tek bir nüshası bulunmaktadır. Söz konusu nüsha, Kahire'deki Mısır Kitapları Evi'ne ait yazmalar arasında yer almakta olup “76” numara ile “Usûl-i Fıkıh” kategorisinde kayıtlıdır. Ayrıca, Arap Birliği'ne bağlı Arap Yazmaları Enstitüsü tarafından “67” numara ile mikrofilm olarak arşivlenmiştir. Büyük boyutlarda (21×30 cm) olan eser, 257 varaktan oluşmakta, her sayfa 25 satır ve her satır yaklaşık 16 kelime içermektedir. Eserin ilk sayfasında, müellifin Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef el-Ebû Ya'lâ olduğu belirtilmekte ancak bu ibarenin, eserin geri kalanından farklı bir yazı ile yazıldığı gözlemlenmektedir. Aynı sayfada, müellifin unvanları ve Sultan el-Mu'eyyed Ebû'n-Nasr Şeyh'in ismi ile eserin Bab Zuveyle Medresesi'ne vakfedildiğini gösteren bir ibare de bulunmaktadır. Son sayfada, eserin istinsah işleminin Hicrî 729 yılı, 17 Ramazan, Cumartesi günü tamamlandığı belirtilmiştir. Müstensihin kimliği bilinmemekle birlikte, kenar notları onun önemli bir ilmî birikime sahip olduğunu göstermektedir.¹³

¹³ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/32.

BİRİNCİ BÖLÜM

2. EBÛ YA‘LÂ EL-FERRÂ

2.1. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın Hayatı

Tam adı Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’dır.¹⁴ Kaynaklarda, özellikle klasik biyografik eserlerde, el-Bağdâdî, el-Hanbelî¹⁵ ve Ebû Hazım¹⁶ lakaplarıyla anıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, literatürde en yaygın olarak “el-Ferrâ” ismiyle tanınmakta, bazı kaynaklarda ise “İbnü’l-Ferrâ” şeklinde zikredilmektedir.¹⁷ Bu adlandırmalar, dönemin isimlendirme ve nisbetlendirme anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Hanbeli mezhep kaynaklarında, İbn Kudâme ve birçok âlim tarafından “Kâdî” unvanıyla¹⁸ tanınan Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl gibi âlimlerin eserlerinde ise “Şeyhünâ” ifadesiyle anılmıştır.¹⁹ Özellikle Hanbelî mezhebi içerisindeki ilmî otoritesiyle temayüz eden Ebû Ya‘lâ, Zehebî gibi muteber tarihçi ve biyografi yazarlarının değerlendirmelerinde “Şeyhü’l-Hanâbile” unvanıyla anılmakta;²⁰ bu da

¹⁴ Ebû’l-Hüseyin Muhammed İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile* (Kahire: Matba’tü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1371), 2/193.

¹⁵ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/17.

¹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hâtib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* (Beyrut: Darû’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1420), 2/248.

¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabiyye, 1413), 30/453.

¹⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fî usûli’l-fikh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1423), 2/113, 3/407; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/87, 2/220; İbn Akil, *el-Vâzih*, 2/423; Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Darû’l-Kitâbu’i-Arabiyye, ts.), 97, 117, 141; Ebû’s-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebû Bekr b. Ahmed el-Urmevî, *et-Tahsil mine’l-mahsûl* (Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 1408), 1/119, 1/123; Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ* (Suudi Arabistan: Mecmau’l-Melik Fahd li-Tıbaat’il-Mushaf’i’s-Şerif, ts.), 3/197, 2/386, 4/166.

¹⁹ Ebû’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhid fî usûli’l-fikh* (Camiatü Ümmi’l-Kura, 1406), 1/24; İbn Akil, *el-Vâzih*, 1/276.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Mısır: Dâru’l-Hadis, 1427), 13/325.

onun yaşadığı dönemde ve sonrasında Hanbelî ulemâsı arasında üstlendiği liderlik konumuna işaret etmektedir.

Hayatı hakkında en ayrıntılı bilgi oğlu İbn Ebû Ya‘lâ’nın (ö. 526/1131) *Tabakâtü’l-Hanâbile* adlı eserinde bulunmaktadır. Bun göre hicrî 380 yılının 28 veya 29. gecesinde dünyaya gelmiş olan Ebû Ya‘lâ’nın doğum tarihi,²¹ dönemin kaynaklarında bu şekilde kaydedilmiştir. Milâdî takvime göre ise 990 yılına tekabül etmektedir. Ebû Ya‘lâ, Abbâsîler döneminde ilmî ve kültürel bir merkez olarak öne çıkan Bağdat’ta doğmuş, eğitimi burada almış ve ömrünün tamamını bu şehirde geçirmiştir. 458/1066 yılında yine Bağdat’ta vefat etmiştir.²² Yaşadığı dönem, hem siyasî hem de ilmî açıdan hareketli bir sürece tekabül etmekte olup, Ebû Ya‘lâ bu dönemde Hanbelî mezhebinin sistemleşme sürecine önemli katkılarda bulunmuştur.

Ebû Ya‘lâ’nın yaşadığı Kâim-Biemrillâh (ö. 467/1075) döneminde Bağdat, farklı mezhep ve düşünce ekollerinin bir arada var olduğu ve yoğun ilmî tartışmaların yaşandığı bir merkezdi.²³ Bu ortam, onun hem kelimî hem de fikhî açıdan derinleşmesini sağlamış; özellikle Hanbelî fikhî içerisinde metodolojik yaklaşımlarıyla dikkat çekmesine vesile olmuştur. Günümüze ulaşan eserleri ve talebeleri aracılığıyla ilmi etkisi uzun süre devam etmiştir.

Ebû Ya‘lâ, nesep itibarıyla ilmî birikim ve temsiliyet açısından zengin bir aileye mensup olup, çevresi ilmi şahsiyetlerle kuşatılmıştır. Dedesi Ebû Abdullah, Hanbelî mezhebi içinde önemli bir konuma sahip olan Cessâs lakabıyla bilinen Ebû Bekr er-Râzî’den ders almıştır.²⁴ Anne tarafından dedesi Ebû’l-Kâsım İbn Hanîfâ (ö. 390/1000) ise muhaddistir. Babası Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed, Hanefî müntesibi bir fakih ve muhaddistir.²⁵ Derin bir fıkıh ve bilgi birikimine sahip olan babası, oğlunu güçlü bir ilmî disiplinle yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda, onun eğitimi doğrudan kendisi üstlenmiş; dönemin hadis medreseleri önde gelen âlimlerle dolu

²¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13/325; Cengiz Kallek, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/253; Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/18; İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 3/366; Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 30/453.

²² İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/35; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13/325.

²³ Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, 65.

²⁴ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 30/455.

²⁵ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 30/455.

olduğundan dolayı Ebû Ya‘lâ daha beş yaşına bile gelmeden ilim öğrenmeye ve dersler dinlemeye başlamıştır. İlk hadis dersini, dönemin tanınmış âlimlerinden Ali b. Ma‘rûf’tan almıştır.²⁶ Babası, oğlunun eğitimindeki ilerlemeyi uzun süre izleme fırsatı bulamadan vefat etmiş ve onun yetişmesine yönelik emekleri yarım kalmıştır. Babası hicri 390 yılında vefat ettiğinde Ebû Ya‘lâ yaklaşık 10 yaşlarındaydı.²⁷

Babası vefat ettikten sonra, ‘Harbî’ lakabıyla tanınan ve Dârü’l-Kazz’de ikamet eden bir şahıs Ebû Ya‘lâ’nın vasiliğini üstlenmiştir.²⁸ Ebû Ya‘lâ, bu bölgede ‘İbn Müfriha’ adlı bir şeyhe ait mescitte eğitim almış, burada geçirdiği tedris süreci sonucunda hocasının yönlendirmesiyle Ebû Abdullah b. Hâmid’in (ö. 403/1012) ilmî meclisine katılarak eğitimine devam etmiştir.²⁹ Şeyh İbn Hamîd, Bağdat’ta yaşadığı dönemde Hanbelîlerin önde gelen âlimlerinden biri olup Hanbelî fikhını öğretmekteydi. Ebû Ya‘lâ, onun öğrencisi olmuş, ona yakınlık göstermiş ve üstün başarısıyla hocasının takdirini kazanmıştır. Öyle ki, Şeyh İbn Hamîd, 402 yılında hac ibadetini ifa etmek için şehirden ayrıldığında onu ilmine güvenip ardından vekil olarak bırakmıştır. Hocasının vefatının ardından onun makamını devralan Ebû Ya‘lâ, muallim ve kadılık vazifelerini yürütmüştür.³⁰

Ebû Ya‘lâ, yalnızca fıkıh ve usûlünü öğrenmekle yetinmemiş; aynı zamanda Ebû’l-Kâsım b. Hebebe, Ali b. Ömer el-Harbî, Ebû’l-Kâsım Mûsâ es-Serrâc (ö. 337/949), Ebû’l-Hüseyin es-Sükkarî ve diğer âlimlerden hadis ve farklı ilim dallarında da dersler almıştır.³¹

Zamanla hadis ilmi sahasında da yetkinleşen Ebû Ya‘lâ, Cuma namazının ardından Mansur Camii’nde, Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah’a ait minberde hadis dersleri irad etmiştir.³²

²⁶ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/20.

²⁷ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 3/365; Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/17.

²⁸ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 30/455.

²⁹ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 2/194; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13/325; Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/20.

³⁰ Ahmet Yaman, “İbn Hâmid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/24-25; Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 30/455; Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, 65.

³¹ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 30/456.

³² Kallek, “Ebû Ya‘lâ”, 10/254.

Ebû Ya‘lâ, Hicrî 414 yılında hac farîzasını eda etmek üzere Kâbe’yi ziyaret etmiş, akabinde Bağdat’a dönerek ilmî faaliyetlerine -ders verme, eser telif etme ve fetva irâdında bulunma- şeklinde devam etmiştir.

Kadı Ebû Ya‘lâ’nın üç oğlu olduğu rivayet edilir: İlki Ebû’l-Kasım Ubeydullah kıraat ve hadis alanında uzman olup fıkıh eğitimi almış, cerh-ta‘dîl konusunda yetkin bir âlim olduğu rivayet edilir. 459/1067’de Hicaz’a giderken vefat etmiştir. İkincisi Ebû’l-Hüseyin Muhammed (Kadı Şehîd), fıkıh ve hadis alanlarında önemli eserler kaleme almış, Bağdat’ta birçok öğrenci yetiştirmiş, *el-Mecmû‘ fi’l-furû‘*, *Ru‘ûsü’l-mesâ’il* ve *Tabakatü’l-Hanâbile* gibi eserler kaleme almıştır. 526/1132’de Bağdat’ta öldürülmüştür. Üçüncüsü Ebû Hazim Muhammed, zahid bir fakih olup hadis rivayet etmiş, Kendisinden kızı Na‘ma, Ebû’l-Muammer el-Ensârî ve Yahyâ b. Bûş hadis rivayet etmiştir. “*et-Tefsira fi’l-hilâf*”, “*Ru‘ûsü’l-mesâ’il*” ve “*Şerh muhtasar el-Hirakî*” adlı eserleri yazmış hicri 527/1132-1133 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir.³³

2.2. İlmî Kimliği

Ebû Ya‘lâ, güçlü bir kişilik, derin bir ilim ve takva sahibi olarak hem halkın hem de devlet otoritesinin güvenini kazanmış bir âlim olarak kabul edilir.³⁴ Daha önce de kısaca temas edildiği üzere, Ebû Ya‘lâ ilim tahsiline henüz erken yaşlarda başlamış, benzer şekilde ilim tedrisine de genç denilebilecek bir yaşta adım atmıştır. En fazla etkilendiği ve ilmî gelişimine en çok katkı sunan hocası Şeyh İbn Hamîd, Hanbelî mezhebi çerçevesinde fıkıh ve usûl alanlarında otorite kabul edilen bir âlimdir. Ebû Ya‘lâ ise, Şeyh İbn Hamîd’in hazır bulunmadığı zamanlarda onun izniyle ders okutmuş, hocasının vefatını müteakip ilmî mirasını devralarak onun yerine geçmiştir. Bu çerçevede, Ebû Ya‘lâ hem ders verme hem de fetva faaliyetlerini sürdürmek suretiyle hocasının ilmî meclisindeki yerini ikame etmiştir.³⁵

Zamanla Bağdat’ta yer alan el-Mansûr Camii’nde ders halkaları oluşturan Ebû Ya‘lâ, bu meclislerde fıkıh, usûl ve hadis ilimlerine dair dersler vermiştir. Oğlu Ebû’l-Hüseyin’in rivayetine göre, söz konusu ders meclislerine geniş bir katılım

³³ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/30.

³⁴ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 30/454.

³⁵ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 2/195.

gerçekleşmiş; hadislerin aktarımında ise üç râvî öne çıkmıştır: Ebû Muhammed Câbir, Ebû Mansûr el-Enbârî ve Ebû Ali el-Bardânî.³⁶

Kadı Ebû Ya‘lâ ilmi, zühdü ve takvası ile tanınarak toplum nezdinde itibarlı bir konuma ulaştığında, Şerîf Ebû Ali b. Ebû Mûsâ ona başvurarak, Kâdî'l-Kudât Ebû Abdullah b. Mâkûlâ (ö. 447/1055) nezdinde şahitlik yapmasını talep etmiştir. Ancak Ebû Ya‘lâ bu teklifi kesin bir şekilde reddetmiştir. Tekrar eden ısrarlı taleplerin ardından, sonunda bu isteğe olumlu yanıt veren Ebû Ya‘lâ, Kâdî'l-Kudât İbn Mâkûlâ'nın huzurunda şahitlikte bulunmuştur. İbn Mâkûlâ da onun şahitliğini kabul etmiştir.³⁷

Hicri 447 yılının Şevval ayında Kâdî'l-Kudât İbn Mâkûlâ'nın vefatıyla birlikte kadılık makamı boşalmış ve bu görev için Ebû Ya‘lâ'ya teklif götürülmüştür. O, başlangıçta bu teklifi reddetmiş, ancak ısrarla tekrar kendisine sunulması üzerine kabul etmiştir. Ancak, görevi kabul etmeden önce bazı şartlar öne sürmüştür. Bu şartlar arasında; resmî tören günlerine katılmamak, devlet erkânını karşılamak amacıyla dışarı çıkmamak, sultanın sarayına gitmemek yer almaktadır.³⁸ Ayrıca, her ay belirli günlerde “Nahr el-Muallâ” ve “Bâb el-Ezc” bölgelerine gitmeyi, “Harem” bölgesinde ise kendisini temsil edecek bir vekil görevlendirmeyi şart koşturmuştur. Bu şartlar kabul edilerek kadılık görevi kendisine verilmiştir. Ebû Ya‘lâ, kanunî cezalar (hudûd ve kısas), aile hukukuna ilişkin davalar ve malî meselelerle ilgili yargı yetkisine sahip olmuş; daha sonra kendisine Harim, Harran ve Hulvân bölgelerinin kadılığı da tevdi edilmiştir. Bu bölgelerde ise yargı görevini yerine getirmek üzere kendi adına naipler (vekiller) görevlendirmiştir.³⁹ Ebû Ya‘lâ, kadılık vazifesini ifa ettikten sonra, yargı teşkilatının en yüksek mertebesi olan Kâdî'l-Kudâtlık makamına atanmıştır.

Özellikle Hanbeli mezhebi öğretileri, Kur'ân ve ilimleri, hadis, fetva, cedel ve diğer ilimlerle meşgul olmuştur. Bu ilimleri öğretmek, izah etmek, bu ilimlerde eser telif etme, fetva vermek temel meşgalesiydi.⁴⁰

³⁶ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/200.

³⁷ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/23.

³⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 30/458.

³⁹ Kallek, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, 10/254; Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/24.

⁴⁰ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/194.

Ahmed b. Hanbel'in ehli ona tabi olmuştur.⁴¹ Bu bağlamda, Kâdı Ebû Ya'lâ, İmam Ahmed'in mezhebini bu dönemde yaygınlaştıran ve unutulmaya yüz tutmuş esaslarını yeniden canlandıran en önemli isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Öyle ki kimi kaynaklarda Ebû Ya'lâ'nın hocası İbn Hamid'in makamını devralması Hanbelilerin teşekkül dönemlerinden birinin bitip diğerinin başladığı bir olay olarak zikredilmektedir.⁴² Bu örnek onun tarihsel süreçteki yadsınamaz ve sarsılmaz konumunu göstermektedir. Onun ilim meclisinde çok sayıda Hanbelî âlim yetişmiş olup, bu âlimler usûl ve fîrû' alanlarında önemli eserler kaleme almıştır. Bu eserler, Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ve günümüze ulaşan meselelerden sonra, Hanbelî mezhebinin muhafaza edilmesini sağlayan en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.⁴³

Ebû Ya'lâ, Hanbelî mezhebinin önde gelen âlimleri arasında yer almakta olup, İbn Akîl, İbn Kayyim (ö. 751/1350) ve Takiyyüddin İbn Teymiyye gibi âlimler tarafından derin fikhî birikimi ve içtihat yetkinliği sebebiyle mutlak müctehid olarak kabul edilmiştir.⁴⁴

Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* adlı eserde karakteri, yöntemleri ve yaşamı hakkında yapılan araştırmalarda gizemini koruyan, erdemi, otoritesi, zorluklara karşı gösterdiği dayanıklılığı ve her türlü olumsuzluğa karşı direnciyle öne çıkan bir figür olarak sunulmaktadır. Ancak, bu olumlu özelliklerin yanı sıra, özellikle 'tehlikeli ve aşağılık' olarak nitelendirilen gruplar arasında da çeşitli kötü yorumlara konu olduğu görülmektedir.⁴⁵

⁴¹ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/193.

⁴² Onuş, VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği, 152.

⁴³ Ayrıntılı inceleme için bkz. Kelvezân'ın *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* eseri, İbn Akil'in *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. Hüseyin Bayrak, *Kadı Ebû Ya'lâ ve Usûlcülüğü* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 29.

⁴⁴ Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, 10/254.

⁴⁵ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Der'u tearûzi'l-akl ve'n-nakl* (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, ts.), 7/34; İbrahim Aslan, "el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbeli Yorumu: el-Kâdı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53/1 (2012), 57; Nuh Elemen, *Ebu Ya'la el-Ferrâ ve İtikadi Görüşleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyol Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 23.

Ebû Ya‘lâ’nın Hanbelî mezhebi içindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda, onun mezhep tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil eden bir isim olduğu görülmektedir. Nitekim bazı ilim çevreleri tarafından mutlak müctehid seviyesinde değerlendirildiği aktarılmaktadır. Ebû Ya‘lâ, *el-Udde* adlı eserinde “ashabuna” ifadesiyle belirli bir gruba atıfta bulunmuş olup, bu grubun Hanbelî mezhebinin genel çizgisinden farklılaşan, kendine özgü görüşleri benimseyen müstakil bir oluşum olarak değerlendirildiğine dair görüşler mevcuttur.⁴⁶ Bu ayrışmanın daha çok itikadi yönden olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Bu bağlamda, Ebû Ya‘lâ’nın mezhepteki etkisi, sadece rivayet ve şerh faaliyetleriyle sınırlı kalmamış; bilakis Hanbelî usûl düşüncesinin kurumsallaşması ve yön tayini açısından belirleyici bir figür olarak öne çıkmıştır.

Ebû Ya‘lâ’nın fıkıh ve bazı ilimlerde rûsuh sahibi olduğu Hanbelî çevreler tarafından kabul edilirken onun akaide dair mezhep doktrininden ayrılan münferit görüşleri sebebiyle eleştirilere maruz kaldığı bilinir. Nitekim İbn Kudâme ve İbn Teymiyye gibi mezhebin önde gelen âlimleri tarafından itizali görüşe meylettiği gerekçesi ile eleştirilmiştir.⁴⁸ Mezhebin akaid alanındaki sınırlarıyla ilgili bu tür değerlendirmeler, çalışmamızın ana eksenini teşkil etmemesi, konunun bütünlüğünü aşması ve Ebû Ya‘lâ’nın icmâ bahsinde bu konuya değinmemesi sebebiyle burada ele alınmayacaktır.

Ebû Ya‘lâ, Hicrî 458 yılının Ramazan ayının 19. günü Bağdat’ta vefat etmiştir. Cenaze namazı, oğlu Ebû’l-Kasım tarafından Pazartesi günü el-Mansûr Camii’nde kıldırılmış, ardından merhum Bâb-ı Harb Mezarlığı’na Ahmed b. Hanbel’in yakınına defnedilmiştir.⁴⁹ Şüphesiz ölümü, başta öğrencileri olmak üzere ilim ve irfan talebeleri arasında büyük bir boşluğa yol açmıştır.

Yukarıda Ebû Ya‘lâ’nın ilim hayatına dair genel bir çerçeve sunulmuş; ilmî gelişimini etkileyen ailevi, sosyal ve kültürel faktörler kısaca değerlendirilmiştir. Şimdi ise, bu ilmî birikimin şekillenmesinde doğrudan etkili olan hocaları, ilmî mirasını devralan öğrencileri ve ilmî şahsiyetini ortaya koyan eserleri üzerinde durulacaktır.

⁴⁶ Onuş, VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği, 165.

⁴⁷ Onuş, VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği, 166.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Der’u tearüzi’l-akl*, 7/34; İbrahim Aslan, “el-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbeli Yorumu: el-Kâdi Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ Örneği”, 57.

⁴⁹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 30/409; Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, “Mukaddime”, 1/27.

2.2.1. Hocaları

Ebû Ya‘lâ, ilk hocalarından İbn Müfriha’nın yönlendirmesiyle, kendisini yetiştiren ve ilmî gelişimine en çok katkı sağlayan hocası İbn Hamîd ile tanışmıştır.⁵⁰ İbn Hamîd’in gözde öğrencilerinden olan Ebû Ya‘lâ hocasının vefatının ardından onun isteği üzerine makamını devralmıştır. Ebû Ya‘lâ, on bir yıl gibi uzun bir süre boyunca İbn Hâmîd’in ilim meclislerine devam ederek kelâm, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü ve ihtilaf ilmi konularında derinlemesine çalışmalar yapmış, bu alanlarda geniş bir bilgi birikimi edinmiş ve kendini geliştirme fırsatı bulmuştur. Hocası İbn Hâmîd’in rehberliğinde ilmî tartışmalara katılmış, farklı görüşleri değerlendirerek mukayeseli bir bakış açısı kazanmış ve zamanla bu disiplinlerde yetkin bir âlim haline gelmiştir.⁵¹

Ebû Ya‘lâ’nın hocaları arasında öne çıkan isimlerden biri de İbn Ebü’l-Fevâris’tir. Hadis ilminde yetkinleşmiş, güçlü bir hâfız olan İbn Ebü’l-Fevâris, tahsilini tamamladıktan sonra ders vermeye başlamış ve Ebû Ya‘lâ gibi önemli isimlere hadis öğretmiştir. Ebû Ya‘lâ’nın ilim tahsil ettiği diğer önde gelen hocalar arasında ise şu isimler yer almaktadır: Dedesi İbn Hanîfâ, büyük muhaddis el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), kıraat ve hadis âlimi Ebü’l-Hasan Ali b. Ma‘rûf el-Bezzâz (ö. 385/995),⁵² Ebü’l-Kâsım Ubeydullâh b. Muhammed b. İshâk İbn Habbâbe (ö. 389/999), hadis râvilerinden Ebü’l-Kâsım es-Saydelânî (ö. 398/1008), Ebü’l-Hasan es-Sükkarî,⁵³ Ebû Abdillâh İbnü’l-Bağdâdî (ö. 404/1014), büyük hadis imamı Ebü’l-Hasan ed-Dârekutnî (ö. 385/995),⁵⁴ ayrıca Ebü’l-Hasan el-Harbî, İsmail b. Suveyd, Ebû’t-Tayyib b. Mentab ve İbn Ma‘rûf gibi dönemin tanınmış muhaddisleri de yer almaktadır.⁵⁵

Bu isimler, yalnızca Ebû Ya‘lâ’nın ilmî formasyonunun oluşmasında değil, aynı zamanda onu hadis ilminde temayüz ettiren sağlam bir gelenek içinde yetişmesinde de belirleyici rol oynamıştır. Böylece Ebû Ya‘lâ, hem hadis hem usûl sahasında güçlü bir ilmî mirasa dayanan çok yönlü bir âlim olarak şekillenmiştir.

⁵⁰ Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, 65.

⁵¹ İbn Ebû Ya‘lâ *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/195; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 30/455.

⁵² Kallek, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, 10/254.

⁵³ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/366.

⁵⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/248; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/325.

⁵⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 30/453.

2.2.2. Talebeleri

Ebû Ya‘lâ, hocalarından güçlü bir ilmî birikim elde etmiş; bu birikimi sonraki nesillere aktarma sorumluluğunu birçok talebe yetiştirerek yerine getirmiştir. Hocası İbn Hamîd’den aldığı muallimlik vazifesini yerine getirirken Cuma namazlarında el-Mansur camiinde hadis irad etmiştir.⁵⁶

Ebû Ya‘lâ’nın ilmî mirası, hem oğulları hem de dönemin önde gelen Hanbelî âlimleri aracılığıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Oğulları arasında özellikle Ebû’l-Kasım Ubeydullah (ö. 469/1076) ile *Tabakâtü’l-Hanâbile* adlı eseriyle tanınan Ebû’l-Hüseyin Muhammed dikkat çeker. Bunun yanında, Ebû Ya‘lâ’nın talebeleri arasında Hanbelîliğin Dimaşk’taki nüfuzunu artıran Ebû’l-Ferec Ebû Ali İbnü’l-Bennâ (ö. 471/1078), Ebû Hazim (ö. 527/1132), Abdu’l-Vâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 486/1094),⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ali b. Muhammed ed-Dâmegânî (ö. 478/1085), Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (ö. 507/1114), Ebû’l-Vefâ b. el-Kavvâs, Ebû’l-Hasan el-Bağdâdî (ö. 468/1075),⁵⁸ Şerîf Ebû Ca‘fer el-Hâşimî (ö. 470/1077-78),⁵⁹ Ebû’l-Hattâb el-Kelvezânî,⁶⁰ Ebû’l-Vefâ İbn Akîl,⁶¹ Ebû Mansûr Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâîl el-Enbârî (ö. 507/1114) gibi pek çok seçkin isim bulunmaktadır. Bu âlimler, sadece Ebû Ya‘lâ’nın ilmî tesirini devam ettirmekle kalmamış, aynı zamanda Hanbelî mezhebinin farklı coğrafyalarda kurumsallaşmasına da önemli katkılarda bulunmuşlardır.⁶²

2.2.3. Eserleri

Ebû Ya‘lâ’nın ilmî şahsiyetini daha iyi kavrayabilmek için sadece hocaları ve talebeleriyle olan ilişkileri değil, aynı zamanda telif ettiği eserler de büyük önem arz etmektedir. Onun eserleri, yaşadığı dönemin ilmî atmosferini ve mensubu olduğu Hanbelî geleneğin metodolojik yaklaşımını yansıtmaları bakımından dikkate değerdir.

⁵⁶ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 2/195; Kallek, “Ebû Ya‘lâ”, 10/254.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-Nübelâ*, 13/326; Onuş, VI.-VII. Asırlarda Dimaşk Hanbelîliği, 60; Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, 71.

⁵⁸ Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, 65.

⁵⁹ Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, 69.

⁶⁰ Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, 72.

⁶¹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 30/453; Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, 73.

⁶² Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-Nübelâ*, 13/326; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 30/459; İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 3/382.

Bu bağlamda, Ebû Ya‘lâ’nın kaleme aldığı eserler hem içerik hem de etki açısından değerlendirilerek, onun ilim dünyasına yaptığı katkılar ortaya konulacaktır.

Tefsir, fıkıh, ilmi hilaf ve kelam gibi pek çok saha da eser veren Ebû Ya‘lâ’nın yaklaşık olarak altmış civarında eseri olduğu bilinir. Eserlere dair en net bilgi İbn Ebû Ya‘lâ’nın *Tabakâtü’l-Hanâbile* eserinden ulaşılır. Ebû Ya‘lâ’ya ait eser ve çalışmalar şu şekildedir:⁶³

Tefsire dair eserleri: *Ahkâmu’l-Kur’ân, Naklu’l-Kur’ân, İdahû’l-beyân.*

Kelam ilmine dair eserleri: *Mesâilu’l-iman*: İman ile ilgili meseleleri ele alan kelâmî bir çalışmadır.

el-Mu‘temed: Kelâm ilmine dair bir kaynak niteliğindedir.

Muhtasaru’l-Mu‘temed: el-Mu‘temed’in özetlenmiş ve sadeleştirilmiş versiyonudur.

İbdalu’t-te’vilât li-ehbâri’s-sifât: Allah’ın sıfatlarına dair yapılan tevillerin yanlışlığını ortaya koyan bir eserdir.

el-İntisâr li-Şeyhînâ Ebi Bekr: Ebû Bekir el-Hallâl’ı savunmak amacıyla yazılmış bir eserdir.

Muhtasaru ibdalu’t-te’vilât: İbdalu’t-Te’vilât’ın özeti mahiyetinde bir çalışmadır.

el-Farku beyne’l-âli ve’l-ehl: Âl (soy) ile ehl (aile) kavramlarının farkını ele alan bir eserdir.

el-Katû ala hulûdi’l-küffar fi’n-nâr: Kâfirlerin cehennemde ebedî kalacağına dair yazılmış bir eserdir.

Isbatu İmametü’l-Hulefâi’l-erbea: Dört halifenin imametini ispat etmeye yönelik bir eserdir.

el-İhtilâf fi’z-zebih: Kur’ân’da, Hz. İbrâhîm’in oğlunu kurban etmesini konu alan bir eserdir.

⁶³ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 3/383-384; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13/326; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 30/459 .

el-Kelâm fi'l-istivâ: Allah'ın Arş'a istivâsı konusunu açıklayan kelâmî bir risaledir.

Reddu ala'l-Kerrâmiyye: Kerrâmîye mezhebinin görüşlerine yönelik eleştiriler içeren bir eserdir.

Reddu ala'l-Bâtiniyye: Bâtînî akımların inançlarını eleştirerek reddeden bir çalışmadır.

Reddu ala'l-Mücessime: Allah'ın cisim olarak tasavvur edilmesine karşı yazılmış bir reddiyedir.

Reddu ala ibn'l-Lebbân: İbn Lebbân'ın görüşlerine yönelik bir eleştiri niteliğindedir.⁶⁴

el-Muktebes: Kelam ilmine dair bir eserdir.

Muhtasaru'l-Mükteseb: el-Muktebes'in kısa ve özlü bir versiyonudur.

Erba' mukaddimât fi usuli'd-diyânât: Dinî esaslar hakkında bir kitaptır.

Reddu ala'l-Eş'ariyye: Eş'arî kelâm ekolüne karşı yazılmış bir reddiyedir.

Fıkıh ilmine dair eseleri: *el-Udde fi usuli'l-fıkh*: Hanbelî usûl-i fıkhının en önemli kaynaklarından biridir.⁶⁵

Muhtasaru'l-Udde: *el-Udde fi usuli'l-fıkh*'ın özetlenmiş versiyonudur. Günümüze ulaşmamıştır.

Kitabu'r-Rivâyeteyn: Hanbelî mezhebindeki farklı rivayetleri ele alan bir eserdir.

Şerhu'l-Hirâkî: Hanbelî fakihî el-Hirâkî'nin eserine yapılmış bir şerhtir.

Şerhu'l-Mezheb: Hanbelî mezhebine dair bir şerh çalışmasıdır.

el-Kifâye fi usuli'l-fıkh: Usûl-i fıkhı dair kapsamlı bir eserdir.

Muhtasaru'l-kifâye: el-Kifâye'nin daha kısa bir özeti mahiyetindedir.

⁶⁴ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/383-384; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*, 13/326; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 30/459 .

⁶⁵ Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, 66.

Câmi 'u 's-sağîr: Daha kısa fikhî meseleleri içeren bir eserdir.

Mücerred fi 'l-mezheb: Hanbelî mezhebinin temel kaidelerini içeren bir kitaptır.

Emr bi 'l-marûf: İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama prensibini ele alan bir çalışmadır.

el-Ahkâmu 's-sultanîyye adlı eseri en bilinen eseri olup devlet teşkilatlanmasıyla alakalıdır.

İcabu 's-siyâm leylete 'l-iğmâm: Hilalin görülmediği gecelerde oruç tutmanın gerekliliğini savunan bir eserdir.

Muhtasar fi 's-siyâm: Oruç ibadetine dair temel fikhî meseleleri içeren bir çalışmadır.

İbdâlu 'l-Hiyel: Dinde hile ve hileli fetvaları reddeden bir eserdir.

el-Hisâl ve 'l-eksâm: Fıkıhta kullanılan sınıflandırmalar ve bölümler hakkında yazılmış bir eserdir.

Şurutu ehli 'z-zimme: Zimmîlerin (gayrimüslimlerin) hak ve yükümlülükleri hakkında yazılmış bir eserdir.

er-Risâle ila imami 'l-vakt: Dönemin imamına hitaben yazılmış bir risaledir.

Cevâbu mesâil veredet mine 'l-haram: Mekke'den gelen fikhî sorulara verilen cevapları içerir.

Cevâbât mesâil veredet min tinniys: Tinniys bölgesinden gelen fikhî meseleler hakkında yazılmış bir eserdir.

Cevâbât mesâil veredet min miyyâfarikiyn: Miyyâfarikiyn'den gelen sorulara verilen fikhî yanıtları içeren bir risaledir.

Cevâbât mesâil veredet min esbehen: Esbehen bölgesinden gelen sorulara dair yazılmış bir çalışmadır.⁶⁶

⁶⁶ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü 'l-Hanâbile*, 3/383-384; Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-Nübelâ*, 13/326; Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm*, 30/459 .

Diğer eserleri ise şu şekildedir: *el-Kelâm fî hurufi'l-mu'cem*, *Tebrie'u Muâviye*, *Uyunu'l-mesâil*, *Fedâilu'l-Ahmed*, *Mukaddime fî'l-edeb*, *Kitabu't-tıb*, *Kitabu'l-libâs*, *et-Tevekkül*, *Zemmu'l-ğina*, *Tefdîl el-fekr ala'l-ğinâ*, *Fazlu leyleti'l-cumuati ala leyleti'l-kadr*, *Tekzib el-heyâbire fî'ma yeddeunehu min iskati'l-hûriyye*, *Kitabu-mine'l-câmi'u'l-kebîr*, *et-Ta'lîku'l-kebîr fî'l-mesâili'l-hilafîyye beyne'l-e'imme*.⁶⁷

el-Udde adlı eser, çalışmamızın “Giriş” bölümünde kapsamlı bir şekilde tanıtılıp değerlendirildiğinden, bu bölümde eserin yalnızca ismine yer verilmekle yetinilmiştir. İlerleyen bölümlerde ise araştırmamızın esas konusunu teşkil eden Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın *el-Udde fî usûli'l-fikh* adlı eserinde icmâ meselesine yaklaşımı detaylı biçimde ele alınacaktır. Bu bağlamda, Ebû Ya‘lâ’nın icmâ anlayışı, *el-Udde*’nin Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye yayınevi tarafından 2002 yılında neşredilen baskısının ikinci cildinde, 182. sayfadan itibaren sistematik bir biçimde incelenmeye başlanmaktadır. Ebû Ya‘lâ, bu konuyu yaklaşık 70 sayfa boyunca kapsamlı bir şekilde işlemektedir. Dolayısıyla, icmâ konusuna dair analizlerimiz, söz konusu ciltteki ilgili kısımlara dayanarak şekillendirilecektir.

Birinci bölümde Ebû Ya‘lâ’nın hayatı, ilmî faaliyetleri ve yaşadığı dönemin genel özellikleri ele alınmıştır. Bu arka plan, onun usûl düşüncesini ve kavramsal tercihlerini anlamaya zemin hazırlamaktadır. Bu noktadan sonra çalışmanın ikinci bölümünde, Ebû Ya‘lâ’nın *el-Udde fî usûli'l-fikh* adlı eserinde icmâ kavramına nasıl yaklaştığı, bu konuyu hangi çerçevede ele aldığı ve görüşlerinin mezhep içi ve mezhepler arası konumlandırması incelenecektir.

⁶⁷ İbn Ebû Ya‘lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/383-384; Bayrak, *Kâdı Ebû Ya‘lâ ve Usûlcülüğü*, 49-88.

İKİNCİ BÖLÜM

Bu bölümde, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın usûl-i fıkıh anlayışı çerçevesinde icmâ konusuna yaklaşımı ele alınacaktır. Ebû Ya'lâ'nın icmâa dair değerlendirmeleri, Hanbelî mezhebi içerisindeki usûl tartışmaları bağlamında incelenecek ve ilgili görüşlerinin kaynaklardaki yeri ortaya konulacaktır. Çalışmada, özellikle onun icmân hüccet oluşuna dair bakışı, icmâ türlerine yaklaşımı ve icmân gerçekleşme şartlarına ilişkin değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır. Böylece Ebû Ya'lâ'nın icmâ anlayışının, mezhep içi genel yaklaşımla ilişkisi daha yakından anlaşılmaya çalışılacaktır.

Ebû Ya'lâ, Hanbelî usûl düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahip olup usûl-i fıkıh sistematliğini kendine özgü bir şekilde tasnif eden müelliflerden biridir. Ebû Ya'lâ'ya göre şer'î deliller, genel anlamda üç ana kategori altında tasnif edilmektedir: Asıl, Mefhûmü'l-asıl ve İstishâbü'l-hâl. Bu tasnif, onun usûl anlayışının temelini oluşturmakta ve hüküm çıkarımında başvurduğu delil hiyerarşisini yansıtmaktadır.⁶⁸ Bu taksim, yalnızca delillerin kaynaklarını değil, aynı zamanda delillendirme biçimlerini de dikkate alan metodolojik bir yaklaşımdır.

Ebû Ya'lâ'nın "asıl" olarak nitelendirdiği birinci kategori, şer'î hükümlerin doğrudan elde edildiği temel kaynakları ifade eder. Bu kaynaklar Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet ve İcmâdan oluşur.⁶⁹ Asıl deliller içerisinde yer alan ve bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden icmâ, Ebû Ya'lâ'nın nazarında yalnızca önceki nasslara tâbi bir delil değil, aynı zamanda bağımsız bir hüccet olma vasfına da sahiptir. Özellikle icmân teşekkül şartları, bağlayıcılığı ve epistemolojik değeri gibi hususlar, onun usûl anlayışında belirgin bir yer tutmaktadır.

İkinci kategori olan mefhûmü'l-asıl, asıl delillerden türetilen anlamları kapsarken, üçüncü kategori olan istishâbü'l-hâl ise önceki hükmün devam ettiğine dair karineye dayanır. Ancak bu iki delil grubu, doğrudan icmâ konusunu ilgilendirmediği için bu çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alınmayacaktır.

⁶⁸ Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek, "Mukaddime", 1/71.

⁶⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/19.

Bu bağlamda, Ebû Ya‘lâ’nın usûl sistematîğinde icmâya nasıl bir yer verdiği, onu hangi şartlarda geçerli bir delil olarak kabul ettiği ve bu delilin fikhî-hukukî bağlayıcılığı konusundaki yaklaşımı, çalışmamızın temel inceleme alanını oluşturmaktadır.

İcmâ, klasik usûl literatüründe genellikle müstakil bir başlık altında tartışılmakta olup, bu başlık altında icmân tanımı, hüccet oluşumunun delilleri, şartları ve icmâa muhalefetin sonuçları gibi önemli meseleler yer bulmaktadır. Ancak Ebû Ya‘lâ gibi bazı usûl âlimlerinin, icmâ meselesine dair doğrudan bir bağlantısı bulunmayan diğer fikhî delilleri de bu başlık altında geniş bir şekilde ele almaları, icmâ konusunun sınırlarını belirsizleştirerek, sistematik bir yapının oluşmasını engellemektedir. Ebû Ya‘lâ, icmâ meselesini yalnızca icmân mahiyetine dair tartışmalarla sınırlı tutmak yerine, kavî-i sahâbî, kıyas ve haber-i vâhid gibi meseleleri de ayrıntılı bir şekilde incelemekte ve bu konuları icmâ ile ilişkilendirerek, aslında mezhepler arası ihtilafları tartışmaya açmaktadır. Bu yaklaşım, icmâ bahsini hem içerik hem de yapı bakımından dağınık bir hale getirmekte ve konunun ana ekseninden sapmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, Ebû Ya‘lâ’nın icmâ anlayışı, klasik Hanbelî çizgisini koruma çabası ile dönemin kelâmî tartışmalarına cevap verme amacının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durum, onun icmâa dair görüşlerinin, usûl ilmindeki sistematik bütünlükten sapmasına yol açmaktadır.

3. İCMÂ DELİLİ VE EBÛ YA‘LÂ’NIN USÛL DÜŞÜNCESİNDE İCMA

İcmâ, İslam hukuk metodolojisinde, Kitap ve Sünnet’in ardından gelen temel deliller arasında yer alır. Ancak bu delilin hangi zeminde gerçekleştiği, nasıl tanımlanması gerektiği ve bağlayıcılığının kapsamı, klasik usûl literatüründe farklı şekillerde ele alınmıştır. Tanımından uygulama şartlarına kadar pek çok boyutu, usûl âlimleri arasında görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Bu bölümde, icmâ kavramının usûl-i fıkıh içerisindeki teorik konumu, geçerlilik şartları ve tartışmalı yönleri ele alınarak, ilgili literatürdeki yaklaşım farklılıkları analiz edilecektir.

Bununla birlikte ilgili başlık altında Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın icmâa dair yaklaşımı sistematik biçimde ele alınacak; kavramın tanımı, icmân gerçekleşme şartları, bağlayıcılığı meseleleri literatürde icmâ hakkındaki farklı cenahtan âlimlerin görüş ve düşünceleri ile Ebû Ya‘lâ’nın icmâa dair kanaatleri detaylıca işlenecektir. Böylece icmâa dair literatürü aktarmak, Ebû Ya‘lâ’nın görüşlerinin kendi gibi olan Hanbelî

mezhebi ile ehl-i sünnet usûlcüleri arasındaki konumu daha net bir şekilde ortaya koymak amaçlanmıştır. Konu başlıklarının dizilişinde temel usûl kitapları esas alınmış olup öncelikle diğer âlimlerin görüşleri ardından yeri geldikçe Ebû Ya'la'nın görüşleri işlenecektir.

İcmâ deliline geçmeden önce, İslâm hukukunun temel kaynaklarına kısaca değinmek isabetli olacaktır. Zira İslâm hukukunun dayandığı asli delillerin mahiyeti ve bu deliller arasındaki hiyerarşik yapı, icmâm konumunu anlamada belirleyici bir rol oynamaktadır.

Klasik literatürde İslâm hukukunun temel kaynakları, Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört başlık altında toplanmış ve bu delillere genel olarak “*edille-i şer'yye*” adı verilmiştir.⁷⁰ Bu dört delilden Kur'ân, Sünnet ve icmâ, kimi usûlcülerin tasnifinde “*usûl-i mutlaka*” (mutlak asıllar) olarak da adlandırılmış;⁷¹ buna karşılık kıyas, bu üç delile nispetle bazı farklılıklar taşıdığı gerekçesiyle zaman zaman ayrı değerlendirilmiştir.

Bu bağlamda, özellikle delillerin sübut ve delâlet açısından kesinliği, bir başka ifadeyle zannî veya kat'î oluşları, İslam hukuk metodolojisi içinde tartışma konusu olmuştur. Aynı şekilde kıyasın edille-i şer'yye arasında sayılıp sayılmayacağı, bazı usûl âlimleri nezdinde tartışmalı kalmış; kıyasın şer'î bir delil olarak geçerliliği ve kapsamı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatının ardından vahyin sona ermiş olması, dinî hükümlerin tespiti ve teşrî sürecinin devamlılığı açısından önemli bir boşluk doğurmuştur. Bu durum, ümmetin karşılaştığı yeni meselelerde şer'î hükümler belirleyebilmesi için sahih ve meşru yöntemlerin tesis edilmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, icmâ kurumu, teşrî otoritenin peygamber sonrası dönemde sürekliliğini temin eden kolektif bir mekanizma olarak ortaya çıkmıştır. İcmâ, esasen, İslâm ümmetinin -özellikle müçtehidlerin- bir meselede ittifak ederek hatadan korunmuş (masûm) bir teşrî fonksiyonu ifa etmesi anlamına gelir. Usûlî gelenekte icmâ, Kur'ân

⁷⁰ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, ed. Muhammed Abdusselam Abdüşafii (Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), 308; Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut. Dimeşk: el-Mektebu'l-İslamî, ts.), 4/242; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâsirûn, 1431), 21.

⁷¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 225.

ve Sünnet'ten sonra üçüncü şer'î delil olarak sistemleştiren ve bu kavram etrafında ilmî bir tartışma zemini oluşturan ilk kişi, İmam Şâfiî'dir. Bu yönüyle Şâfiî, icmâm usûl-i fıkıh içerisindeki teorik temellerini atan ve onu müstakil bir delil olarak ele alan ilk âlim kabul edilir.⁷²

3.1. İcmâm Tanımı

Sözlük anlamı itibarıyla “bir şeye azmetmek, karara varmak ve fikir birliğine ulaşmak” gibi anlamları içeren icmâ kavramı,⁷³ bu yönüyle hem bireysel kararlılığı hem de kolektif uzlaşmayı yansıtan çok katmanlı bir anlam dünyasına sahiptir. Kavramın bu çok yönlü yapısı, onu sadece bir hukukî delil olmanın ötesinde, toplumsal ve düşünsel bütünlük sağlayan bir ilke hâline getirmektedir. Bu çerçevede Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, icmâm lügat anlamına dair yaptığı değerlendirmede, “Gerek sözleriyle hüccet sabit olanlardan, gerekse olmayanlardan olsun, topluluğun üzerinde ittifak ettiği şeydir”⁷⁴ şeklinde bir tanım ortaya koyar. Bu yaklaşım, icmâa yalnızca bağlayıcılık temelinde değil; aynı zamanda toplumsal mutabakat ve ortak kanaat oluşumu bağlamında yaklaşılması gerektiğine işaret eder. Böylece Ebû Ya'lâ, icmâı hem epistemolojik hem de sosyolojik bir zeminde değerlendiren geniş ufuklu bir yorum geliştirmiş görünmektedir.

Ebû Ya'lâ, bu sözlük anlamını temellendirirken Kur'ân'dan da örnek verir; “فاجمعوا امرکم وشركاءکم”⁷⁵ ayetinde geçen “ecmî'û” fiilinin burada bir araya gelme anlamından çok, azmetme ve karara varma anlamında kullanıldığını belirtir.⁷⁶ Böylece

⁷² İbrahim Kafi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/418; Vehbi Yavuz, “İcmâ'nın Hakikat ve İslâm Teşri'indeki Önemi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 87.

⁷³ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 8/58; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lüma fî usûli'l-fıkh* (Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 87; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/195; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Darû'l-Kutbî, 1994), 6/378; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl* (Müessesetü'r-Risâle, 1418), 4/19; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-esrâr*, 4/354.

⁷⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/182.

⁷⁵ Yûnus, 10/71.

⁷⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/182.

icmân semantik çerçevesini yalnızca bir araya gelme fiiliyle sınırlı tutmaz; onun içerisinde niyet, kararlılık ve irade boyutlarını da vurgular.

İcmâ (ittifak) ile ictima' (bir araya gelme) kavramlarının anlamları birbirinden farklıdır. Çünkü icmâ, tek bir kişiye izafe edilebilir; nitekim 'Falanca konuda icmâ etti' denilebilir. Ancak 'toplandı' ifadesi ancak bir başkasıyla birlikte kullanılabilir.⁷⁷

İcmân ıstilahî (terimsel) tanımına geçildiğinde ise, bu kavramın çeşitli usûl âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlandığı görülür. Literatürde ilk ıstilahî tanımın kim tarafından yapıldığı hususunda ihtilaflar bulunmaktadır. İstilahta pek çok tanım bulunan icmâa dair ilk tanımlamanın Ebû Bekir Bakıllânî ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) ya da Şâşî (ö. 344/955) ve Cevherî (ö. 393/1002-3) tarafından yapıldığına dair farklı rivayetler vardır.⁷⁸

Literatür incelendiğinde icmâı tanımlamak için farklı stratejiler izlendiği görülür. Bazı âlimler, icmân rüknü veya şartı olarak kabul ettikleri unsurlar ile tanım oluştururken; bazıları icmân tanımına ehemmiyet vermeyip birkaç kelimeyle açıklayıp icmân şartları, in'ikadı ve hücciyeti meselelerine odaklanmıştır. Bu iki yaklaşımla birlikte Serâhsî gibi bazı usûlcülerin ise eserlerinde icmân tanımına yer vermediği görülür.⁷⁹ Kaynaklarda yer alan tanımlardan bazıları şu şekildedir:

“فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة” (Bir asrın âlimlerinin bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmeleridir.)⁸⁰

“فهو اتفاق الأمة أو اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة” (Ümmetin ya da ümmetin âlimlerinin şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.)⁸¹

⁷⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/101.

⁷⁸ Taha Nas, “İcmâ Teorisi ve Bâkıllânî'nin Etkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (2014), 6.

⁷⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmet b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, ed. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî (Beyrut: Darû'l-Marife, ts.), 1/290-380.

⁸⁰ Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Akil, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Lübnan: Müessesetü'r-Risâlet li't-Taba'at ve'n-Neşr, 1420), 1/42; Şîrâzî, *el-Lüma*, 87.

⁸¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fî'l-usûli'l-fikh*, ed. Abdullah Cevlem Nebali, Beşir Ahmed Ömeri (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431), 3/6.

”اتِّفَاقُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً عَلَى أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ“ (Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetinin dini bir konudaki ittifaklarıdır.)⁸²

”اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ عَلَى أَمْرِ مِنَ أُمُورِ الدِّينِ“ (Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetinden olan bir asrın âlimlerinin dini bir konudaki ittifaklarıdır.)⁸³

”فَهُوَ اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ بَعْدَ وَفَاتِهِ فِي حَادِثَةٍ عَلَى أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ“ (Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetinden olan âlimlerin onun vefatından sonra bir devirdeki bir meseleyle ilgili ittifaklarıdır.)⁸⁴

”هُوَ اتِّفَاقُ مِنْ جَمَاعَةٍ عَلَى أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ إِمَّا فَعَلَ أَوْ تَرَكَ“⁸⁵ (Bir topluluğun herhangi bir işi yapmak ya da terk etmek üzerine ittifak etmeleridir.) şeklinde tanımlayarak diğer usûlcülerin tanımına nispetle en dar tanımlardan birini yapmıştır.

Kaynaklar incelendiğinde yapılabilecek en detaylı icmâ tanımı şu şekildedir: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonraki herhangi bir asırda Müslüman müctehidlerin ameli bir meselenin şer’i hükmü hususunda ittifak etmeleri ya da o hususta ki görüşlerinin aynı noktada toplanması.⁸⁶ Usul kitaplarını süsleyen bu icmâ tanımı genelde yakın geçmişte yazılan eserlerde yer alan tüm şartları içine alan efradını câmi ağıyarını mâni olan ayrıntılı bir tanımdır.

Kimi tanımlarda icmâ, yalnızca “bir asrın âlimlerinin belli bir meseledeki ittifakı” (فَهُوَ اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ) olarak tanımlanırken bazı tanımlarda bu sınır daha geniş çizilerek, “Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmeti ya da ümmetin âlimlerinin şer’î bir meseledeki görüş birliği” (فَهُوَ اتِّفَاقُ الْأُمَّةِ أَوْ اتِّفَاقُ عُلَمَائِهَا عَلَى حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ) şeklinde ifade edilmiştir. Bu fark, doğrudan doğruya icmâm öznelliğine (kimlerin

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 137; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfül-esrâr*, 3/337.

⁸³ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/376.

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 6/380.

⁸⁵ Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkh* (Beyrut: Darû’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403), 2/3.

⁸⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 6/380; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 225; Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ahmet Efe (İstanbul: Risale Yayınları, 2015), 49; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’ fî usûli’l-fıkh* (Darû’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424), 76; Zekiüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 140.

görüşü icmâ sayılır) ilişkin yöntemsel ayrılığı ortaya koymaktadır. Özellikle “ümmetin” tamamının mı, yoksa sadece “müctehidlerin” mi bu ittifakta yer alması gerektiği tartışmalı kalmıştır.

Bazı tanımlar ise özne ve zaman vurgusunu birleştirerek, “Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetinden bir asrın müctehid âlimlerinin, dini bir konuda görüş birliği” (اتفاق) (علماء العصر من أمة محمد على أمر من أمور الدين) ifadesini kullanır. Bu yaklaşımda hem ümmete aidiyet, hem içtihat ehliyeti hem de zamansal birliktelik icmân geçerlilik şartları arasında görülmektedir. Teknik anlamda en dar icmâ, “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra, ümmetin müctehidlerinin bir devirde bir mesele hakkında görüş birliği” (فهو اتفاق مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور) ⁸⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Bu tanım, özellikle klasik dönem usûl literatüründe hâkim olan anlayışı yansıtır.

Tüm bu tanımlarda ortak olan unsur, icmân bir çeşit görüş birliği olduğu yönündedir. Ancak söz konusu görüş birliğinin “kimler” arasında, “hangi mesele” hakkında ve “ne zaman” gerçekleştiği konusunda tanımlar birbirinden ayrılmaktadır. Kimileri için icmâ, yalnızca sahâbe dönemine mahsus bir delil iken; kimileri için her dönemde gerçekleşebilecek, bağlayıcılığı olan bir epistemik süreçtir.

İcmâa dair bu farklı tanımlar, kavramın İslam hukuk metodolojisi içindeki yerinin hem teorik hem de işlevsel açıdan çok boyutlu olduğunu göstermektedir. İcmân kapsamı daraltıldıkça bağlayıcılığı güçlenmekte; kapsamı genişledikçe ise onun sabitlenmesi ve delil değeri kazandırılması daha problemli hâle gelmektedir. Bu da icmâı, yalnızca tanımsal değil, aynı zamanda usûlî düzeyde de tartışmaya açık bir delil konumuna yerleştirmektedir.

Tanımda zikredilen her bir kavram, icmân geçerlilik rükün veya şartlarından birini ifade ettiğinden dolayı önem arz etmektedir. Zikrettiğimiz tanımlar incelendiğinde erken dönem usûl âlimlerinin eserlerinde “şer’i-ameli bir mesele” ya da “Hz. Muhammed’in (s.a.v.) vefatından sonraki bir asırda olma” gibi bazı kayıtların bulunmadığı görülür. Yukarıda da ifade edildiği gibi âlimlerin icmâı bu şekilde tanımlamış olmaları icmâı sadece tanımda zikredilenlerle sınırladıkları anlamına

⁸⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 6/379; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşadü’l-fuhul ila tahkiki’l-hak min ilmi’l-usul* (Darû’l-Kütübü’l-Arabiyye, 1431), 1/193.

gelmemektedir. Zira icmâ bu şekilde tanımlayan âlimler genellikle şartları ve rükûnları kısmında ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmayarak genel kabul gören şartları ayrıntılarıyla işlemişlerdir.

Bu genel çizgiden ayrılan bazı tanımlamalar da mevcuttur. Örneğin şartlarını temsil edecek şekilde tanımlayanlardan biri olan Şevkânî, “şer’i âmeli” kaydını kullanmamıştır. Çünkü ona göre icmâ sadece şer’i alanda olmaz.⁸⁸ Benzer şekilde bazı kaynaklarda “*Bir mesele üzerinde*” kaydı yer alır ve onlara göre bu ifade ile icmâ hem dini hem de dünyevi konuları içermektedir. Buna göre dünyevi meselelerden kastedilenler, doğrudan dine ilişkin olmayan ancak dinle bağlantılı olan konulardır. Örneğin, ticaret ve selem (ön ödeme ile yapılan satış) gibi konular bu kapsama girer. Buna göre yalnızca dünyevi bir mesele üzerinde (örneğin bir meslek dalının düzenlenmesi gibi) sağlanan ittifak yahut doğrudan dini bir konu olmayıp dolaylı olarak dinle ilgili olan (örneğin Arap dili, dilbilgisi gibi alanlarda) sağlanan ittifak, fihhi anlamda icmâ olarak kabul edilmez.⁸⁹

İcmâ kavramının tanımı üzerinden yapılan bu teorik çerçeveleme, meselenin kavramsal yönünü açıklığa kavuşturmakla birlikte, onun tarihsel ve pratik bağlamda nasıl şekillendiği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Zira bir delil olarak icmânın anlam ve kapsamı kadar, bu delilin ne zaman, hangi şartlarda ve nasıl ortaya çıktığı da usûl-i fıkıh açısından büyük önem arz eder. Bu nedenle, şimdi icmânın İslâm hukuk düşüncesindeki ilk örneklerinin ne şekilde teşekkül ettiğine, tarihsel süreç içerisinde nasıl kurumsallaştığına ve özellikle ilk dönem sahâbe uygulamaları bağlamında hangi zeminde doğup geliştiğine odaklanmak yerinde olacaktır.

Ebû Ya‘lâ ıstılâhî anlamı itibarıyla icmâ, “sözûyle hüccet olma niteliğine sahip kimselerin ittifakını” ifade eder.⁹⁰ Bu tanımda icmâ, şer‘an hüccet olma niteliği taşıyan kimselerin ittifakıyla sınırlandırılarak, delil olma vasfı sadece ehil ve yetkin kabul edilen müctehidlerin görüş birliğine atfedilmektedir. Böylece “icmâ” kavramı, yalnızca fiilî bir toplumsal uzlaşî değil, aynı zamanda dinî hükümlerde bağlayıcılık taşıyan bir epistemik süreç olarak tanımlanır.

⁸⁸ Şevkânî, *İrşadü’l-fuhul*, 1/193.

⁸⁹ Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, ed. Abdullah Abdul Muhsin et-Turki (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1401), 278.

⁹⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/182.

Ayrıca kavramın etimolojisine dair iki farklı görüşe yer verilmiştir. İlk görüşe göre icmâ, dağınık görüşlerin ve sözlerin bir araya gelip birleşmesiyle oluşur. Bu, icmâ çoğulcu bir görüş ortaklığı olarak temellendiren anlam çerçevesidir. İkinci görüş ise icmâ “azmetmek, kesinleştirmek ve yürürlüğe koymak” anlamına gelen kesin kararlılık köküyle ilişkilendirir.⁹¹ Burada ise kavramın içerdiği nihailik ve bağlayıcılık vurgulanır. Bu yaklaşım, icmân yalnızca bir fikir birliği değil, aynı zamanda uygulanabilir ve nihai bir hüküm doğurduğu fikrine dayanmaktadır.

Usûl literatüründe bu iki yaklaşım, genellikle icmân bağlayıcılığına dair tartışmaların temelinde yer alır. Kimileri için icmâ, sadece bir fikir birliği iken; bazıları için ilâhî iradeyi yansıtan ve ona aykırı içtihat yapılamayacak düzeyde bir delildir.

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde* adlı eserinin ilk bölümünde yer verdiği “hudûd/tanımlar” bölümünde icmâ, “dönemin âlimlerinin bir vakanın hükmü üzerinde ittifak etmesi” şeklinde tanımlar.⁹² Ona göre bu ittifak, ya bütün müctehidlerin açıkça aynı görüşü dile getirmesiyle ya da bazılarının görüş beyan edip, diğerlerinin buna sessiz kalmasıyla gerçekleşir. Ancak bu sükût halinin bağlayıcı bir icmâ olarak kabul edilebilmesi için, söz konusu dönemin bu hâl üzere sona ermesi; yani herhangi bir âlimin karşıt bir görüş beyan etmeden dönemin tamamlanmış olması gerekir. Bu noktada Ebû Ya‘lâ’nın, sükûtî icmâa kapı aralayan bu yaklaşımı dikkat çekicidir. Nitekim sükûtun bir rıza ifadesi sayılıp sayılamayacağı meselesi, usûl literatüründe önemli tartışmalara konu olmuştur. İlerleyen bölümlerde, sükûtî icmân mahiyeti, geçerlilik şartları ve mezhepler arasındaki yaklaşım farklılıkları etraflıca ele alınacaktır.

Ebû Ya‘lâ’nın bu tanımı, klasik usûl literatüründe şekillenmiş olan icmâ anlayışının temel unsurlarını taşımaktadır. Tanımda geçen “ulamâ’ü’l-‘asr” (dönemin âlimleri) ifadesi, yalnızca aynı zaman diliminde yaşayan ve içtihat ehliyetine sahip âlimlerin görüş birliğini esas almakta, böylece icmâ bağlayıcı bir delil olarak görebilmek için belirli şartların varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda ittifakın gerçekleşme biçimine ilişkin iki yol zikredilir: birincisi, tüm âlimlerin görüşlerini açıkça ifade ederek fikir birliğine varmalarıdır (sarih icmâ); ikincisi ise bazılarının görüş beyanında bulunması, diğerlerinin buna sessiz kalmasıdır (sükûtî icmâ).

⁹¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/182.

⁹² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 1/99-101.

Tanımda yer alan “nâzile” (النّازلة) terimi ise ayrıca dikkat çekicidir. Usûl-i fıkıh literatüründe bu kavram, hakkında doğrudan bir nas bulunmayan, dolayısıyla içtihadı konu olan güncel fikhî meseleleri ifade eder. Ebû Ya‘lâ’nın tanımında geçen “hükmü’n-nâzile” ibaresi, içtihat süreci gerektiren yeni bir olay ya da mesele hakkında verilen hükmü kastetmekte olup, icmâî durağan bir delil olmaktan çıkarıp dinamik ve reel ihtiyaçlara cevap veren bir metodolojik araç hâline getirmektedir. Ayrıca diğer bir perspektiften bakıldığında bu kullanım geçmiş dönemlerde ortaya çıkmış ya da hükmü daha önce verilmiş bir mesele hakkında, sonradan gelen âlimlerin görüş birliği içerisinde bulunmalarının, Ebû Ya‘lâ’nın yaklaşımı çerçevesinde icmâ olarak değerlendirilmeyeceğini gösterir.⁹³

Netice itibarıyla Ebû Ya‘lâ’nın icmâ tanımı, hem klasik tanım kalıplarını muhafaza etmekte hem de tartışmalı yönleriyle icmâ kavramının oluşum sürecine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Tanımın içerdiği yapısal unsurlar, icmân sadece teorik düzlemde değil, aynı zamanda tarihsel ve pratik bir çerçevede de nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır.

3.2.İcmân Tarihsel Gelişimi

İcmân gelişim süreci nas dışındaki diğer bazı delillerin ortaya çıkışında olduğu gibi önce teorik alt yapının belirlenmesi ve ardından bunun pratiğe aktarılması şeklinde ilerlememiştir. Aksine pratikte işler vaziyette olan bir kaynağın literatüre kaydedilmesi ve genel çerçevesinin çizilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Sahâbe dönemi itibarıyla icmâ, tabîi seyri içinde kendiliğinden vuku bulmuştur. İcmân ortaya çıkış gerekçeleri arasında çeşitli dinî, siyasî ve toplumsal etkenler rol oynamıştır. Özellikle İslam toplumunun birlik ve bütünlüğünü sağlama arzusu, hilâfet kurumunun siyasî meşruiyetini güçlendirme çabası, Ehl-i sünnet çizgisinde kalma hassasiyeti ve fırkalaşmayı önleme saiki gibi faktörler, bu delilin teorik kabulünde etkili olmuştur.⁹⁴ Dolayısıyla icmâ, yalnızca fikhî bir kaynak değil, aynı zamanda ümmetin kolektif iradesini temsil eden bir otorite biçimi olarak da değerlendirilmiştir.

⁹³ Bayrak, *Kâdî Ebû Ya‘lâ ve Usûlcülüğü*, 162-163.

⁹⁴ Dönmez, “İcmâ”, 21/419; Ekrem Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 28; Yüksel Macit, “İcma’nın Siyasî ve Mezhebî Yönü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), 256.

İcmân tarihsel gelişimiyle ilgili olarak klasik ve modern kaynaklarda genellikle üçlü bir tasnifin benimsendiği görülmektedir. Bu tasnife göre icmân teşekkül süreci; Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemi, sahâbe dönemi ve sahâbe sonrası dönem şeklinde kronolojik olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte, özellikle sahâbe dönemine dair bazı çalışmalarda, bu dönemin daha ayrıntılı bir biçimde alt başlıklara ayrıldığı görülmektedir. Bu çerçevede, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) hilâfetiyle başlayıp Hz. Hasan'ın (r.a.) kısa süreli hilâfetiyle son bulan Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile bu dönemin ardından gelen diğer sahâbîlerin öne çıktığı süreç ayrı kategoriler şeklinde değerlendirilmiştir.⁹⁵

3.2.1. Hz. Peygamber (s.a.v.) Dönemi

Bu dönem kendisine ihtiyaç duyulmaması sebebiyle bilinen haliyle icmân var olmadığı ancak sistematığının olduğu dönemdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde karşılaşılan problemler esas olarak Kur'ân-ı Kerim ve beraberinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yasama yetkisi çerçevesinde sergilediği davranışlar, verdiği emir ve nehiyeler, yaptığı onaylar/tasvip etmeler aracılığıyla çözüme kavuşturulmuştur. Mezkûr iki kaynak neticesinde icmâa ihtiyaç kalmamıştır.

Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken tembihlemesi örneğindeki gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) sahâbenin kendisine ulaşamadığı yerlerde bir problemle karşılaşmaları durumunda öncelikle Kur'ân ve sünnete, cevabı orada bulamamaları durumunda ise içtihada yönlendirmiştir.⁹⁶ Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.), hakkında açık vahiy bulunmayan bazı meselelerde önemli kararlar alırken sahâbenin görüşlerine de başvurmuş; böylece “şûra” adı verilen bu istişare yöntemiyle kendisinden sonra gelecek ümmete bir karar ve çözüm mekanizması örneği sunmuştur.⁹⁷

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şûraya önem vermesinin en temel gerekçesi, Kur'ân-ı Kerim'de önemli meselelerde istişare edilmesinin emredilmiş olmasıdır.⁹⁸ Nitekim

⁹⁵ Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 38.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *el-Tabakâtü'l-kebîr* (Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1421), 2/300.

⁹⁷ “Şûra: Danışma ve danışma kurulu anlamında fıkıh terimi.” Talip Türcan, “Şûra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/230.

⁹⁸ eş-Şûrâ, 42/38.

“فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين”⁹⁹ (Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.) ayeti, bu hususa açık bir şekilde işaret etmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in (s.a.v.), risâlet görevinin bir gereği olarak şûraya başvurmayı teşvik ettiği ve bu yöntemi bir tebliğ usûlü olarak benimsediği söylenebilir. Zira işin iç yüzüne bakıldığında vahiy süreci devam ettiğinden dolayı Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şûra’ya ihtiyacı bilinir. Gerekli yerlerde Allah Teâlâ’nın yönlendirmesi ile karar alabilecekken sahâbeyi işin içine dâhil etmesi muhakkak ki bir hikmete binaendir. Muhtemeldir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) ayet uyarınca ümmete diğer pek çok konuda olduğu gibi, karar alırken istişare etme yolunu kullanmaları konusunda da örnek olmak istemiştir.¹⁰⁰

3.2.2. Sahâbe Dönemi

Sahâbe dönemi, icmâ kavramının teorik zemininin şekillenmeye başladığı ve fiilen uygulanmaya başlandığı ilk tarihsel safha olarak kabul edilmektedir. Hz. Peygamber’den (s.a.v.) şûrâ ilkesini miras alan sahâbîler, onun vefatının ardından karşılaştıkları en önemli mesele olan halifenin belirlenmesi sürecinde bu yönetime başvurmuşlardır. Bu bağlamda, hilâfet seçiminde gerçekleştirilen istişare ve uzlaş, icmân fiilî bir örneği olarak değerlendirilmiştir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) dönemi, icmân pratikteki ilk yansımalarının görüldüğü bir süreçtir; ancak Hz. Ömer (r.a.) devri, icmân daha sistematik ve yaygın bir biçimde kullanıldığı, kurumsal bir nitelik kazandığı dönemlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Nitekim onun uygulamaları, icmân hukuki ve toplumsal meselelerin çözümünde temel bir başvuru yöntemi hâline gelmesine zemin hazırlamıştır.¹⁰¹

Hz. Peygamber (s.a.v.) kendi zamanın hem devlet başkanı hem de kadısıydı. Râşit halifeler ise yönetimini elinde bulundurduğu toplumun lideri aynı zamanda hakkın tesisini ve hükmün tespitini sağlayan kişiler olmuşlardır. Her ne kadar kendileri fetva ehliyetine sahip olsalar da hüküm tespitinde müctehid sahâbelere danışmışlardır. Bu kamu hukuku alanında kullanılan şûranın, içtihadî sahadaki yansımasıdır. Bu

⁹⁹ Âl-i İmrân, 3/159.

¹⁰⁰ Ekrem Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 54.

¹⁰¹ Dönmez, “İcmâ”, 419; Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, 40, 43.

şekilde mescitte görülen davalara katılan içtihat melekesine sahip ashap kendi içlerinden müctehid olanların verdiği kararları/fetvaları onaylayarak veya onlara muhalefet ederek hükmün konması sürecine (bir nevi icmâın in'ikadına) iştirak etmişlerdir. Bazen hakkında hüküm verilmesi gereken bir meselede, yine aynı dönemde benzer bir olayın meydana gelmiş olması ve bu olaya ilişkin Müslümanlar arasında bir görüş birliğinin (icmâ) bulunması, söz konusu meselenin hükmünde delil olarak kabul edilmiştir. Bu tür durumlarda, 'Müslümanlar bu hükümde icmâ etmişlerdir' ifadesiyle önceki dönemdeki icmâ, sonraki benzer meseleler için bağlayıcı bir referans olarak kullanılmıştır.¹⁰²

Dönemin öne çıkan simaları Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Osman, Abdullah b. Avf, Abdullah b. Mes'ud, Zeyd b. Sabit, Übey b. Ka'b ve Ebû'd-Derda (r.a) gibi sahâbeler olmuştur.¹⁰³ Mezkûr sahâbelerden bazıları Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Dört Halife döneminde kadılık vb. fetva makamında bulunmuşlardır.¹⁰⁴ Râşit Halifeler kendilerine bir mesele geldiğinde zikrettiğimiz sahâbelerle görüşme yapıp hüküm veya fetva vermiştir.

Hz. Ebû Bekir ve özellikle Hz. Ömer (r.a.) döneminde etkin bir şekilde uygulanan şûrâ yöntemi, siyasî alanda karar alma mekanizması olarak varlığını giderek güçlendirmiştir. Ancak bu süreçte, şûrâyâ dayalı icmâ niteliğindeki uygulamaların tarihsel seyir içerisinde giderek azaldığı gözlemlenmektedir. Bu gerileme, doğrudan bir tercih değil, birçok sosyo-politik ve demografik gelişmenin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerden biri, sahâbenin ilk dönemlerde büyük ölçüde Medine'de ikamet etmesi dolayısıyla icmâın oluşumunu kolaylaştırmasıdır. Hatta Hz. Ömer'in (r.a.) ashabın Medine'den ayrılmasını yasakladığı rivayet edilir.¹⁰⁵ Ancak zamanla fetihlerin genişlemesiyle birlikte sahâbenin farklı coğrafyalara dağılması, onların ortak bir zeminde bir araya gelmelerini zorlaştırmış ve bu durum icmâın vukuunu olumsuz yönde etkilemiştir. Dolayısıyla, sahâbenin fizikî dağılımı, icmâın

¹⁰² Dönmez, "İcmâ", 420.

¹⁰³ Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 36-37.

¹⁰⁴ Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 38.

¹⁰⁵ Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/53; Fahrettin Atar, "Fetva", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/489.

kurumsal bir yapı kazanmasını güçleştirmiş ve bu yöntemin uygulanabilirliğini sınırlamıştır.¹⁰⁶

Sonuç olarak bu dönemde şûranın dini meselelerde özellikle fetva ve hüküm verme hususunda icmâ niteliği kazandığı görülür. Yani siyasi-sosyal alanda hüküm bulma aracı olan şûrâ icmâa dönüşerek şer’i hüküm tespit etme vasıtası haline gelmiştir denilebilir.

3.2.3. Sahâbe Sonrası Dönem

Bu dönem ile önceki sahâbe dönemi arasında kesin çizgiler yoktur. Çünkü sahâbe döneminde yaşamış olan tâbiîn “sahâbe olma” özelliğine sahip olmamasına rağmen aynı asırda meydana gelen icmâa katılım gösterme olasılığı yüksektir. Bu sebeple geçiş dönemi diyebileceğimiz bu dönem ile sahâbe dönemi arasındaki ayrım daha çok sembolik bir ayrımdır. Tâbiîn sahâbe dönemine yetiştiği varsayıldığında ortaya çıkan hükümde tâbiîn iştirakinin mümkün olup olmaması meselesi mezhepler arasında tartışmalıdır. Kimi âlimler tâbiîn sahâbe dönemindeki bir meselede onay ve itirazını makbul görürken,¹⁰⁷ bazıları görmez.¹⁰⁸

Tâbiîn dönemi ve sonrasında siyasi çekişmeler artmış ve bu toplumsal bir kargaşaya sebep olmuştur. Bu sebeple liderler Raşit Halifeler’in ilme, fıkha ve fakihlere verdiği önemi verememiştir. Neticesinde içtihat faaliyetleri ferdî bir çabanın ürünü haline gelmiştir.¹⁰⁹

Kaynaklar, tâbiîn neslinin, sahâbeye ait rivayetlere yüksek bir değer atfettiğini ve onların üzerinde ittifak sağladıkları hususların icmâ olarak kabul gördüğünü belirtmektedir. Buna mukabil, sahâbenin ihtilaf ettiği meseleler ise “sahâbe kavli” statüsünde değerlendirilmiş ve şer’i bir delil olarak itibar edilmiştir.¹¹⁰

Tâbiîn nesli, hukuki meselelerin çözümünde öncelikle Kur’ân ve Sünnet’e müracaat etmiş, ardından bu konularda sahâbenin ortaya koyduğu görüşleri ve icmâlarını (ittifaklarını) dikkate almıştır. Şayet bu kaynaklarda bir hüküm

¹⁰⁶ Yüksel Salman, “Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf”, *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 927-960.

¹⁰⁷ Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, 2/193.

¹⁰⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/397.

¹⁰⁹ Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, 50; Atar, “Fetva”, 12/290.

¹¹⁰ Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, 70.

bulunamazsa, mensup oldukları ilmi ekollere göre farklılık arz etmekle birlikte genel itibarıyla içtihat yöntemine başvurmuşlardır. Tâbiînin, sahâbenin icmâlarını titizlikle araştırmaları ve bu ittifakların dışına çıkmamaya özen göstermeleri, aslında literatürdeki anlamıyla ilk icmâm teşekkül etmeye başladığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Mehmet Cengiz'in, tâbiîn neslinin icmâa ihtiyaç duyan ilk nesil olduğu yönündeki tespiti, tâbiînin sahâbe döneminde tesis edilen hükümleri tespit ve tatbik etme çabaları göz önüne alındığında isabetli bir değerlendirme olarak kabul edilebilir.¹¹¹

Müctehid imamlar ve sonraki âlimler dönemine gelince bu dönemde icmâi tespit, nakil ve tatbik çalışması yürütüldüğü görülür. Akabinde dört mezhebin teşekkül sürecini tamamlamasıyla daha çok mezhep içi icmâlar-ittifaklar belirleyici olmuş, mezhep âlimleri onun dışına çıkmama konusunda ihtiyatlı davranmışlardır. Sahâbe ve tâbiînin görüşlerini derlemiş ve kesinliğinin kabulünde ihtilaf bulunmayan icmâi üçüncü bir delil olarak zikretmişlerdir. Müctehid imamların asli deliller konusunda ortak kanaati olsa da detaylarda birçok ihtilaf vaki olmuştur. Bunlardan biri de icmân teşekkülüne sebep olduğu düşünülen bir tartışmadır. Nitekim İmam Mâlik, amel-i ehli Medine'yi başlı başına bir delil olarak kabul edip savunması sebebiyle İmam Şâfiî'nin eleştirilerine maruz kalmıştır. İmam Şâfiî, ameli ehli Medine'nin aslî bir delil olmadığını ortaya çıkarmak için yaptığı çalışmalarda netice itibarıyla belli bir yerin ittifakı olması sebebiyle icmâi incelemiş ve tartışma konusu yaparak bu delilin temellerini atmıştır.¹¹²

Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel'in icmâ görüşü hakkında ihtilafı pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu ihtilafın çıkmasının temel sebebi oğlu tarafından icmâ hakkındaki kendisine ait bir sözünün aktarılmasıdır.¹¹³ Bazılarının bu rivayetin Ahmed b. Hanbel'e nispetini muhtemel ve makul kabul etmelerinin sebebi Ahmed b. Hanbel'in icmân in'ikadî hususunda ihtiyatlı davranmasıdır. O, sahâbe dönemi sonrasında vuku bulan icmâların in'ikadî konusunda kesin konuşulmamasını önermiştir. Ahmed b. Hanbel'in icmâî şer'i bir delil olarak telakki etmediği yönünde bazı iddialar mevcut

¹¹¹ Mehmet Cengiz, *Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 55.

¹¹² Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, 30.

¹¹³ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 150.

olsa da bu çalışmanın müteakip bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde analiz edileceği üzere, adı geçen müctehidin bazı hukuki hükümlerinde icmâ ile mutabık kararlar verdiği müşahade edilmektedir. Bu durum, onun icmâa yönelik tutumunun sanıldığından daha nüanslı olabileceğine işaret etmektedir.¹¹⁴

Söz konusu teşekkül süreci, genel itibarıyla ilmi faaliyetlerin yoğunlaştığı coğrafi bölgelerde yukarıda belirtilen şekilde bir seyir izlemiştir. Zira icmân gelişimine etki eden temel faktörlerden biri zaman ve mekân olgusudur ve bu süreç, farklı coğrafi bölgelerde değişkenlik arz edebilmektedir. İslam dünyasında icmâ konusuna dair müteaddit ve derinlikli eserler telif edilmiş olmasına rağmen, bu sürecin bazı bölgelerde diğerlerine nazaran daha erken bir evrede belirginleştiği görülmektedir. Bu farklılaşma, ilgili toplumların iç dinamikleri ve değişim hızları ile doğrudan ilişkilidir. Örneğin, Hicaz bölgesi toplumsal değişim ve dönüşümün en az olduğu yerlerden biri olarak öne çıkar, çünkü başlangıçta farklı toplumları ve kültürleri ev sahipliği yapmamıştır. Bu nedenle, icmân sistemleştirilmesi ve telif edilmesi süreci, farklı coğrafi bölgelerde farklı hızlarda ilerleyebilir.¹¹⁵

İcmân sözlük ve terim anlamları çerçevesinde yapılan tanımlar, bu delilin İslâm hukuk düşüncesindeki yerini ve fonksiyonunu anlamak açısından önemli bir zemin sunmaktadır. Ancak icmâ kavramının teorik olarak bir anlam ifade edebilmesi, onun gerçekleşmesini mümkün kılan bazı temel şartların varlığına bağlıdır. Zira herhangi bir görüş birliğinin “icmâ” vasfını taşıyabilmesi, yalnızca tanımsal çerçeveye sınırlı kalmayıp, belirli kurallara ve oluşum kriterlerine de bağlıdır. Bu nedenle icmân tanımı ile yetinilmeyip, geçerlilik kazanabilmesi için gerekli olan şartların da ayrıntılı biçimde ele alınması gerekmektedir. Aşağıda, klasik fıkıh usûlü literatüründe kabul edilen bu şartlar sistematik biçimde incelenecektir

3.3. İcmân Rükün ve Şartları

İcmâ, İslâm hukuk metodolojisinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmekle birlikte, onun mahiyeti, oluşum şartları ve geçerlilik kriterleri bağlamında fıkıh usûlü literatüründe çeşitli görüş ayrılıkları mevcuttur. Özellikle icmân rükünleri

¹¹⁴ Ebû Ya'la, *el-Udde* 1/183.

¹¹⁵ Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, 33.

(temel unsurları) ile şartları (geçerlilik koşulları) arasında yapılan ayrımlar, farklı usûl âlimleri tarafından farklı şekillerde tasnif edilmiştir.

Genel itibariyle klasik kaynaklarda icmân rûknü olarak sadece bir unsur ön plana çıkar, bu da müctehidlerin bir mesele üzerinde görüş birliği içerisinde olmalarıdır.¹¹⁶ Bu görüşe göre, müctehidlerin ittifakı tek başına icmâî teşekkül ettiren asli unsur olarak kabul edilir.

Bununla birlikte, Gazzâlî gibi bazı usûl âlimleri, icmân rûkûnlerini daha kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Ona göre icmân iki temel rûknü bulunmaktadır: İcmâ eden müctehidler, icmâ fiilinin kendisi.¹¹⁷ Bu yaklaşım, sadece fiilî bir ittifakın varlığını değil, aynı zamanda bu ittifakı gerçekleştiren müctehidlerin ilmî ve usûlî niteliklerini de icmân asli bir parçası olarak değerlendirir.

Öte yandan, bazı usûl kitaplarında Gazzâlî'nin rûkûn olarak değerlendirdiği bu unsurlar, icmân şartları içerisinde yer alır. Yani bu unsurlar, icmân teşekkül etmesi için zaruri olarak görülmekle birlikte, kavramsal olarak “rûkûn” değil, “şart” kategorisinde sınıflandırılmıştır.¹¹⁸ Bu durum, usûl literatüründe terimlerin anlam sınırlarının esnekliğini ve farklı yorumlara açık olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda, icmân hem rûkûnlerinin hem de şartlarının ortak bir bütünlük içerisinde ele alınması gerektiği fikri hâkimdir. Zira söz konusu unsurlar, neticede icmân oluşumunda belirleyici rol oynamaktadır. Bu nedenle aşağıda, icmân şartları başlığı altında, literatürde rûkûn olarak değerlendirilen unsurlar da dâhil olmak üzere, icmân geçerliliği için gerekli görülen tüm kriterler sistematik bir şekilde açıklanacaktır.

¹¹⁶ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, ts.), 2/186; İbnü'l-Emin Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhîs-u usûl-i fıkıh* (İstanbul: Yasin Yaynevi, 2011), 202.

¹¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 143.

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 2/50; Sa'deddin Mes'ud bin Ömer et-Teftazânî et-Teftazânî, *et-Telvih alâ't-Tevdih li-metni't-Tenkih* (Beyrut: Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1377), 2/91; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfûl-esrâr*, 3/243.

Bazı kaynaklarda şartların sıralamasında, her bir şartın zorunluluk derecesi esas alınmakla birlikte, bu çalışmada kaynaklarda genel kabul görmüş olan icmâ tanımındaki unsurların sıralaması temel alınmıştır.

3.3.1. Hz. Peygamber'in (S.A.V.) Vefatından Sonraki Bir Asırda Olması

İcmâ, usûl-i fıkıh literatüründe yalnızca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonraki dönemler için geçerli bir delil türü olarak kabul edilmiştir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken herhangi bir meselede şer'î hüküm doğrudan onun beyanıyla ortaya konulmakta; bu beyanlar, teşrî fonksiyonu gereği bağlayıcı birer sünnet olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca sahâbenin bir konuda ortak kanaate ulaşması durumunda, bu görüş Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından açık veya zımnî biçimde onaylanırsa, ortaya çıkan uygulama icmâ değil, takrîrî sünnet kategorisinde değerlendirilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıkça reddettiği veya tasdik etmediği görüşler ise bağlayıcı bir şer'î delil niteliği kazanmaz. Bu sebeple icmâ, nübüvvet döneminin ardından, yani teşrî otoritenin artık doğrudan erişilemez hâle geldiği bir dönemde ortaya çıkan ve müctehidlerin görüş birliğine dayanan bağımsız bir delil olarak şekillenmiştir.

Bu yaklaşım, modern usûlcülerden Abdülvehhâb Hallâf'ın (ö. 1956) değerlendirmesiyle daha da açıklık kazanır. Hallâf'a göre icmâın gerçekleşebilmesi için birden fazla müctehidin mevcudiyeti şarttır. Nitekim fıkıh usulünde benimsenen görüşe göre, yalnızca bir müctehidin bulunduğu yahut hiç müctehidin bulunmadığı bir asırda icmâın in'ikadı mümkün değildir. Bu bağlamda Hallâf, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde onun vahiy dışında teşrî otorite bakımından tek müctehid olarak kabul edilmesi nedeniyle, icmâa konu olabilecek bir çokluk ortamının mevcut olmadığını belirtir. Dolayısıyla o dönemde sahâbe arasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları veya mutabakatlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onayıyla ya takrîrî sünnet hâlini almış ya da onun müdahalesiyle tashih edilmiştir; bu da bağımsız bir icmâın in'ikadına engel teşkil etmiştir.¹¹⁹

3.3.2. İcmâ Ehliyetinde İctihadî Yeterlilik Kriteri

İcmâın geçerli olabilmesi için, ittifaka katılanların içtihat ehliyetine sahip âlimler olması gerekir. Zira müctehid olmayan kimselerin -halk tabakası (avam) gibi- şer'î delillerden hüküm çıkarma yetkileri bulunmadığı için, onların görüş birliği usûlî

¹¹⁹ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 40.

anlamda icmâ teşkil etmez.¹²⁰ Bununla birlikte bazı âlimlerin, halkın muhalefetine tamamen önemsiz saymayan bir yaklaşım benimsedikleri ve hatta avamın itirazının oluşan bir icmâî geçersiz kılabilceği kanaatinde oldukları rivayet edilmiştir.¹²¹ Bu görüşe göre, Kur’ân’da yer alan “mü’minler” ifadesi (bk. Nisâ 4/115) yalnızca müctehidler değil, ümmetin tamamını kapsar. Dolayısıyla halkın da bu kapsama dâhil olduğu ve görüşlerinin mutlak surette göz ardı edilmemesi gerektiği ileri sürülmüştür. Ancak bu yaklaşım, klasik usûl literatüründe genel kabul gören anlayışla örtüşmemekte; icmân bağlayıcılığı, yalnızca hüküm çıkarma ehliyetine sahip kimselerin ittifakına dayandırılmaktadır.

Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Hanbel’in icmâda ilim ehlinin görüşüne itibar edilip avamın anlaşmazlığının dikkate alınmayacağı kanaatinde olduğunu belirtir. O bu sonucu şu rivatten çıkarır: Şurayh (ö. 80/699) ve İbn Sîrîn’in (ö. 110/729) (görüşü) Ahmed b. Hanbel’e zikredildiğinde: “*Bunlar, (ilimde ve derecede) kendileri gibi olan tâbiîler üzerinde delil (hüccet) olamaz; nasıl olur da onlardan önce gelen sahâbîlere karşı delil olabilirler?*” demiştir. Tâbiîler arasında yer alan Şurayh ve İbn Sîrîn gibi şahısların, kendileriyle aynı seviyede olan diğer tâbiîler için bile mutlak bir delil sayılmayacağı göz önünde bulundurulduğunda, halkın (avamın) görüşlerinin ilmî açıdan bağlayıcı ya da muteber sayılması beklenemez.¹²²

İcmâa iştirak eden müctehid kavramı etrafında şekillenen birçok mesele bulunmaktadır. Bu meseleler, icmân tanımı ve bağlayıcılığıyla doğrudan ilişkili olup; müctehidin kim olduğu, müctehidte bulunması gereken nitelikler, müctehidlik sıfatının kazanılması ve korunması ile özellikle fık (fasıklık) hâlinin bu sıfat üzerindeki etkisi gibi alt başlıklar altında ele alınabilir. İcmân geçerliliği açısından müctehidin statüsü büyük önem arz ettiğinden, bu konular sistematik bir biçimde sınıflandırılarak ve her bir başlık kendi bütünlüğü içinde değerlendirilerek incelenecektir. Böylece konuya dair ilmî derinlik sağlanması ve meselelerin daha anlaşılır hale getirilmesi hedeflenmektedir.

¹²⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, 2/3; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, çev. K. Meral, M. Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 335; Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 50; Ali Duman, “İcmâ, Kıyas ve İstihsanın Esasları”, *Hikmet Yurdu*, (Ocak 2008), 149-160.

¹²¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/212; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/390.

¹²² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/212.

a. Müctehidin tanımı ve sahip olması gereken nitelikler

Müctehid, klasik usûl literatüründe genellikle “şer‘î delillerden amelî hükümleri çıkarabilecek ilmî yeterliliğe ve yetkinliğe sahip âlim” olarak tanımlanır.¹²³ Müctehidlik vasfı, yalnızca teorik bilgiyle değil, aynı zamanda bu bilgiyi içtihad dönüştürebilecek melekeye sahip olmayı da içerir. Usûl-i fıkıh eserlerinde müctehidin taşınması gereken nitelikler ayrıntılı biçimde ele alınmakta; bu kapsamda Kur‘ân-ı Kerîm ve Sünnet’e vukufiyet, nasih ve mensûhu bilme, Arap dilinin gramer ve belâgat yönleriyle derinlemesine anlama, fıkıh usûlü kaidelerine hâkimiyet gibi temel şartlar zikredilmektedir.¹²⁴ Söz konusu vasıflar, müctehidin içtihat ehliyetini belirleyen temel kriterler olup, içtihat yoluyla ulaşılan hükümlerin ilmî ve metodolojik güvenilirliğini teminat altına alır.

b. Âlimde ehlü’l-hal ve’l-akd vasfını aranması

Bazı âlimlerin kanaatine göre icmâa iştirak eden müctehidlerin *ehlü’l-hal ve’l-akd*¹²⁵ sınıfına dâhil kişiler olması gerekir.¹²⁶ Ehlü’l-hal ve akd niteliği genellikle siyasi sahada faaliyet gösteren kişilerde aranan bir kriterdir. Müctehidte bu şartın aranması fikhî bir mefhum olsa da icmân siyasetle ilişkilendirilebilecek bir yapısı olabileceğine işaret eder.

c. Müctehid ve adalet vasfı

Kimi âlimlere göre müctehidlerde olması beklenen bir diğer şart adalet vasfına sahip olmalarıdır.¹²⁷ Bu bağlamda, fıkıh usûlü literatüründe genel kabul gören görüşe göre, fasık, bid‘at ehli veya hevâsına uyan (hevâ sahibi) kimseler, içtihat makamında kabul edilmez ve dolayısıyla bu tür kimselerin icmâa iştirakleri geçersiz sayılır. Çünkü

¹²³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 410.

¹²⁴ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/438.

¹²⁵ “Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında İslâm hukuku terimi” Abdülhamîd İsmail el-Ensârî, “Ehlü’l-hal ve’l-akd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/539.

¹²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/20; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 138; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Kâdî Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Daru İbnî Hazm, 2008), 37.

¹²⁷ “Adalet: Farzları ifa etme ve büyük günahları işlemekten kaçınma” Apaydın, “İctihad”, 21/439.

adalet, bir müctehidin ilmî ehliyetinin yanında ahlâkî ve itikadî istikametini de içeren temel bir nitelik olarak değerlendirilir.¹²⁸

Ebû Ya‘lâ, icmâa katılımda fâsık bir kişinin konumuna ilişkin farklı görüşler bulunsa da, bu niteliklere sahip kişilerin icmâ sürecindeki muvafakat veya muhalefetlerinin hüküm ifade etmeyeceğini savunmaktadır.¹²⁹ Ebû Ya‘lâ’nın bu yaklaşımının temelinde, söz konusu kişilerin zâhiren içtihat kabiliyetine sahip olsalar bile, adalet vasfından yoksun olmaları nedeniyle “müctehid” sıfatını haiz kabul edilmemeleri yatmaktadır.

Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Hanbel, Râzî ve Cürcânî’nin (ö. 392/1001-1002) kendisiyle aynı kanaatte olduklarını zikrettikten sonra Ahmed b. Hanbel’den “Benim önümde tanıklık etmeyen bir adam adil bir adam değildir ki onun hükmünü nasıl kabul edebilirim?” sözünü nakleder. Devamında Ebû Ya‘lâ’nın bu niteliklere sahip kişileri Cehmiyye olarak zikretmesi ise dikkat çekicidir.¹³⁰

Buna karşılık, Şîrâzî, daha farklı bir perspektif sunar. Ona göre, bir müctehidin fasık olup olmaması, içtihat yapma yetisi üzerinde belirleyici bir etkiye sahip değildir. Zira Şîrâzî’ye göre, içtihat yetkinliğine sahip olan herkes, kişisel hatalarına rağmen, bu ilmî niteliği sayesinde icmâa iştirak edebilme hakkını haizdir.¹³¹ Bu bakımdan, Şîrâzî, fîsk veya bid‘at gibi fiillerin, içtihat melekesinin mevcudiyetini ortadan kaldırmadığını savunur. Buradaki görüş ayrılığı, özünde “müctehid” tanımında hangi niteliklerin zorunlu olarak aranması gerektiği hususundaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Ebû Ya‘lâ ve onun gibi düşünenler, ahlâkî ve itikadî istikameti bir müctehidin ayrılmaz vasfı olarak görürken, Şîrâzî daha fonksiyonel ve metodolojik bir yaklaşım benimseyerek, içtihat edebilme kabiliyetini merkeze almaktadır. Nitekim Şîrâzî’ye göre, dinî veya ahlâkî açıdan kusurlu davranışlar sergilese bile, bir kişi içtihat yapabilme ehliyetine sahipse, müctehid sıfatını taşımaya devam eder.¹³²

¹²⁸ Apaydın, “İctihad”, 21/439.

¹²⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/215; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/396; Kelvezânî, *Temhîd*, 3/252; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 280.

¹³⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/215.

¹³¹ Şîrâzî, *el-Lüma*, 91.

¹³² Şîrâzî, *el-Lüma*, 91.

Ebû Ya‘lâ, İslâm hukuk metodolojisinin önde gelen simalarından İsfârâyînî’nin (ö. 418/1027) görüşlerini değerlendirerek, bir müctehidin işlemiş olduğu bid‘atın türünün, ilgili şahsın içtihat ve icmâ sürecine dâhil edilip edilemeyeceği konusunda belirleyici bir ölçüt olacağı kanaatindedir. Şayet bir âlim, küfre götüren nitelikte bir bid‘at işlemişse bu kişinin icmâdaki sözünün muteber kabul edilmesi mümkün değildir. Zira bu derece ağır bir bid‘at, kişinin İslâm toplumu içindeki ilmî ve itikadî meşruiyetini ortadan kaldırmakta, dolayısıyla içtihat ehliyeti ve icmâa katılım yeterliliği tartışmalı hâle gelmektedir. Buna karşılık, eğer işlenen fiil küfre varmayan bir bid‘at veya büyük günah (kebîre) seviyesinde bir fîsk ise, İsfârâyînî bu durumda ilgili müctehidin icmâa katılımını tümüyle dışlamamaktadır. Yani bu tür bireylerin sözleri, her ne kadar tartışmalı olsa da icmân oluşumunda dikkate alınabilir nitelikte görülmektedir. Bu yaklaşım, İsfârâyînî’nin hem içtihat melekelerini hem de itikadî bütünlüğü önemseyen dengeli tutumunu yansıtmaktadır.¹³³

Kelvezânî, fasık bir müctehidin icmâa katılımı meselesinde Ebû Ya‘lâ’dan ayrılarak daha müsamahakâr bir yaklaşım benimsemektedir. Kelvezânî’ye göre, fîsk niteliği taşıyan davranışlarda bulunan bir âlim, içtihat kabiliyeti açısından ehil sayılmaya devam etmekte ve dolayısıyla icmâa iştirak edebilecek vasıfta kabul edilmektedir.¹³⁴ Bu görüşünün temel dayanağı olarak Kelvezânî, fasık bireylerin de ümmetin bir parçası olduğu ve ümmetin tamamının hata üzerinde birleşmeyeceği şeklindeki prensibi öne çıkarır. Dolayısıyla, bir müctehidin fâsık olması, onun ümmetten soyutlanmasını veya ilmî katkısının bütünüyle yok sayılmasını gerektirmez. Çünkü ümmetin bütününe izafe edilen “masumiyet” ilkesi, bu kapsama fâsıkları da dâhil etmektedir.

Kelvezânî bu yaklaşımını sadece icmâ bağlamında değil, ahad haberlerin (haber-i vâhid) kabulü meselesinde de değerlendirmektedir. Bu noktada daha dikkatli bir ayırım yapar: Her ne kadar fasık kişi ümmetin bir parçası olarak icmâa katılabilse de, rivayet ettiği haberlerin kabul edilebilirliği konusu daha farklı bir zeminde ele alınmalıdır. Zira Kelvezânî’ye göre, ümmetin masumluluğu ilkesi çerçevesinde değerlendirilen fâsık kimse, rivayet ettiği haberlerde bu masumiyet vasfına sahip

¹³³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/215; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/252.

¹³⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/254.

değildir. Bu sebeple, fasık kişinin ahad haberleri güvenilirlik açısından muteber görülmeyebilir.¹³⁵

Bu değerlendirme, Kelvezânî'nin meseleye hem kapsayıcı bir ümmet tasavvuru hem de eleştirel bir rivayet güvenilirliği anlayışı çerçevesinde yaklaştığını ortaya koyar. Böylece o, içtihadî faaliyetlerde fasık müctehidler dışlamazken, haber rivayetinde daha ihtiyatlı bir tavır sergilemektedir.¹³⁶ O, İsferyînî'ye ait bid'at, kişiyi kâfir yapmayan bir türden ise, bu bid'ati işleyen âlimin diğer konulardaki muhalefeti, yani farklı görüşleri ve itirazları dikkate alınır ve ilmi tartışmalarda değerlendirilir görüşünü destekler.¹³⁷

Ebû Ya'lâ'nın bid'at ehlinin icmâdaki konumuna dair sergilediği reddedici tutumun aksine, İsferyînî ve Kelvezânî'nin bu kişilerin sözlerini belirli şartlar altında kabul ettikleri yönündeki yaklaşımları, İslam düşünce tarihinde önemli bir ayrışmayı gözler önüne sermektedir. Şimdi ise, Ebû Ya'lâ'nın bu katı görüşünü temellendirdiği delilleri ve argümanları derinlemesine inceleyerek konuyu bir sonraki aşamaya taşıyacağız. Zira bu deliller, bid'at olgusunun âlimlerin ilmi otoritesi ve icmâdaki rolü üzerindeki etkisine dair farklı perspektifleri anlamamız açısından kritik bir öneme sahiptir.

¹³⁸ (İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber (s.a.v.) de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık) ayetini görüşünün muteberliğini kanıtlamak için getiren Ebû Ya'lâ, ayette zikredilen “vasat”ın lügatte adalet anlamına geldiğini belirtir. Dalalet ehli veya günahkâr kişinin bu sığata sahip olmaması sebebiyle insanlara şahitlik yapamayacağını ve icmâa iştirak edemeyeceğini ifade eder. Ebû Ya'lâ'nın kullandığı bir diğer delil ise ¹³⁹ (Müminlerin yoluna dışına uyanlar) ayetidir. Ebû Ya'lâ, bu ayette geçen ‘müminlerin yolu’ ibaresinin, sadece inananların izlemesi gereken doğru yol olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, günah işleyen ve sapıklıkta bulunan kişilerin izlediği yol, bu ayette kastedilen ‘müminlerin yolu’ndan farklı ve zıt

¹³⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/254.

¹³⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/254.

¹³⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/253.

¹³⁸ el-Bakara, 2/143.

¹³⁹ en-Nisa, 4/115.

bir yoldur. İcmâm muteberliği konusunda da bu delili kullanan Ebû Ya‘lâ bu gerekçeleri de delil göstererek günahkâr ve dalalete sapan kişinin icmâa katılamayacağını söyler.¹⁴⁰

كنتم خير أمة أخرجت للناس “ (Bana yönelenlerin yoluna uy!) ¹⁴¹ واتبع سبيل من أناب إلى“ ¹⁴² تأمرون بالمعروف (Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz) ayetleri zikreden Ebû Ya‘lâ, fasık kişinin bu özelliklere sahip olmadığını söyler. Nitekim fasık kişi yasak olanı emreder ve emredilmiş olanı yasaklar.¹⁴³

Hız. Peygamber’in (s.a.v.) ismet sıfatı gereği dini hükümler bağlamında hata yapmaktan korunmuş olduğu, ancak beşerî yönüyle dünyevî işlerde hataya düşebileceği yönündeki görüş, bazı çevrelerce sıradan bireylerin de benzer şekilde dinî konularda yanılmayacağı, fakat dünyevî veya bireysel davranışlarında hata yapabilecekleri ve bu tür hataların dinî hükümlerin teşekkülünde dikkate alınmaması gerektiği şeklinde bir argümana temel teşkil etmektedir. Bu kişilerle Hız. Peygamber (s.a.v.) arasında herhangi benzerlik olamayacağını ifade eden Ebû Ya‘lâ, bu iddianın kabulünün ciddi sonuçlar doğurabileceğini ifade eder. Öyleyse haber ulaştıran kişi olma sıfatı merkeze alındığında Hız. Peygamber (s.a.v.) ve yalancı bir kişinin aynı kefeye konması gerekir. Çünkü yalancı kişi de günlük hayatta yalancı olsa da rivayetlerinde yalan söylemeyi tercih etmeyebilir. Ebû Ya‘lâ bunun kabul edilir bir şey olmadığını söyleyerek bu mukayesenin yanlışlığına dikkat çeker.¹⁴⁴

Ayrıca Ebû Ya‘lâ, günahkâr ve dalalet ehlinden olan kişilerin icmâa iştirakinin mantıksal bir çelişkiye sebebiyet vereceğini iddia eder. Bu kişilerin icmâ sürecine katılmaları nedeniyle ahlaki üstünlükleri ve dini bilgisine dayalı olarak takdir edilmeleri beklenir. Ancak, günahkâr ve dalalet ehlinden olmaları onların yerilmelerini ve küçümsenmelerini gerektirir. Bir birey aynı anda hem takdir edilip hem de yerilemeyeceği için, bu kişilerin, icmâ ile ortaya konan hükümlerin belirlenmesinde söz sahibi olması mantıksızdır.¹⁴⁵ Bu konuda Ebû Ya‘lâ’dan farklı düşünen Kelvezânî onun

¹⁴⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/215.

¹⁴¹ Lokmân, 31/15.

¹⁴² Âl-i İmrân, 3/110.

¹⁴³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/216.

¹⁴⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/216.

¹⁴⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/216.

bu argümanını imkân dâhilinde görmez. Ona göre bir kişinin fâsık olması, icmâa iştirak etme yeterliliğini ortadan kaldırmaz. Zira fâsık, icmâm oluşumunu doğrudan etkileyen bir unsur olmayıp, ilgili şahsın bireysel durumu çerçevesinde değerlendirilmesi gereken müstakil bir mesele olarak görülmektedir.¹⁴⁶

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "ümmetim hata üzerinde birleşmez"¹⁴⁷ anlamındaki sözü, icmâm meşruiyetine delil olarak ileri sürülmüştür. Bu hadisi delil getiren bazı muhalifler, ümmet kavramının kapsamına fasıklar ve bid'at ehlinin de dâhil olduğunu, dolayısıyla bu kesimlerin de icmâa katılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre, ümmetin hata üzere birleşmeyeceğine dair hadis, ümmeti oluşturan tüm bireyleri kuşattığından, yalnızca müctehidlerin ittifakıyla icmâm tahakkuk ettiğini söylemek yeterli değildir.

Bu itiraza karşılık Ebû Ya'lâ, hadiste geçen "ümmet" ifadesinin tüm Müslüman bireyleri değil, hüküm çıkarma ehliyetine sahip olan müctehid âlimleri kapsadığını belirtir. Ona göre, fasıklar, bid'at ehli veya ilmî yeterlilikten yoksun kimseler, bu hadisla muhatap olan "ümmet" kategorisine dâhil edilmemektedir. Çünkü bu kişiler, şer'î delillerden hüküm çıkarma kabiliyetine sahip olmadıkları için, içtihadî bir ittifaka katılmaları metodolojik açıdan geçerli değildir. Ebû Ya'lâ'nın bu yaklaşımı, icmâm oluşumu için yalnızca ehliyetli âlimlerin ittifakını esas alan klasik usûl anlayışını yansıtmaktadır. Böylece âlim sıfatına sahip olmayan fasık kişilerin mezkûr hadisin muhatabı olmadığını ifade eder.¹⁴⁸

Karşıt görüş sahipleri, bireylerin doğruyu seçmeye muktedir oldukları gibi, yanlış da tercih edebileceklerini ifade etmiş; dolayısıyla icmâa katılanların teorik olarak hata yapabilme ihtimalini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Ancak icmâm konusu olan meselelerde, bu ihtimali geçersiz kılan özel bir dini delilin bulunduğu savunulmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Ümmetim hata üzere birleşmez"¹⁴⁹ hadis-i şerifi, icmâm ilahi bir teminatla desteklendiğini göstermektedir.

¹⁴⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/255.

¹⁴⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/224; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 140; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, 1/383.

¹⁴⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/216.

¹⁴⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/224; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 140; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, 1/383.

Bu hadis, ümmetin tümünün ya da yeterli ehliyeteye sahip müctehidlerin bir konuda birleşmeleri durumunda, bu ittifakın isabetli ve doğru olacağına dair güçlü bir delil olarak değerlendirilir. İlgili delil, icmân ferdi hatalara açık olan bireylerin değil, kolektif bir irade ve içtihat mekanizmasının ürünü olduğu ve bu nedenle ilahi koruma altında bulunduğu görüşünü desteklemektedir.¹⁵⁰

Bazı âlimler, icmân oluşumunda fasık ve dalalet ehlinin de yer alabileceğini savunarak, bu durumu tevatür haberle kıyaslamaktadırlar. Tevatür haberin oluşumunda adil veya adil olmayan her türlü şahsın söz sahibi olabileceği gerekçesiyle, icmân da aynı şekilde her kesimden kişinin katılımıyla meydana gelebileceğini ileri sürmektedirler. Ancak Ebû Ya'la, bu kıyaslamanın yersiz olduğunu belirterek, tevatür haberin her kesimden insanın katılımıyla oluşabileceği halde, icmân belirli bir grup âlimin ittifakı ile meydana geldiğini vurgulamaktadır. Zira mütevatir haber, herkesin (farklı fırkaların) rivayet edebileceği bir şeyken; icmâ, belli bir ilmi yeterliliğe sahip müctehidlerin söz birliğiyle oluşan bir delildir. Yani, herkesin değil, sadece şer'î hüküm çıkarma ehliyetine sahip olanların ortak görüşü dikkate alınır. Bu nedenle doğruyu söyleme ihtimali olsa bile fâsıkların görüşleri icmâ oluşumunda geçerli kabul edilmez. Sonuç olarak, Ebû Ya'la icmân yalnızca müctehid adil âlimlerle sınırlı olduğunu, mütevatir haberlere benzetilmesinin yanlış olduğunu savunur.¹⁵¹

Zuhayli'ye (ö. 1437/2015) göre kişiyi küfre götürmeyen ancak kişinin yaymaya çalıştığı derecedeki bidat, kişideki adalet sıfatını düşürür. Bu sebeple Rafiziler'in, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer (r.a.) hakkındaki; Haricîlerin ise Hz. Ali'nin (r.a.) hilafeti konusundaki muhalefetleri dikkate alınmaz.¹⁵² Benzer şekilde kıyası reddeden âlimlerin icmâda söz sahibi olamayacağı nakledilir.¹⁵³

¹⁵⁰ Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2/216.

¹⁵¹ Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2/217.

¹⁵² Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 51.

¹⁵³ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 179.

Tanımda zikredilen ‘müctehidlerin ittifakı’ ifadesinin kullanılması kimi müelliflere göre, mukallidler¹⁵⁴ kapsam dışında bırakır.¹⁵⁵ Çünkü usul âlimlerine göre mukallidler avamdan sayılır ve dolayısıyla onların bir hükme onay veya itirazları dikkate alınmaz.

d. Avamın icmâa katılamamasının gerekçeleri ve bu konudaki muarız görüşler

Ebû Ya‘lâ’ya göre içtihat ehliyetine sahip olmaması nedeniyle avamın görüşlerinin dini hükümlerin belirlenmesinde delil olarak kabul etmediğini belirttik. Nitekim Ebû Ya‘lâ’ya göre avam, içtihat ehliyetine sahip olmama açısından çocuk ve delillerle aynı kategoride yer alır.¹⁵⁶ Avamın “ıctihat ehliyetsizliğı” üzerine kurulu bu görüş, avamın mükellefiyet durumu ile çeliştiğı gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Buna göre, “mükellefiyet” gibi büyük bir sorumluluğı olan avamın, içtihat gibi önemli bir dini vazifeden men edilmesi tutarlı değildir. Ebû Ya‘lâ buna karşı çıkarak, avamın mükellefiyetinin, içtihat gibi özel yetkinlik gerektirmeyen ibadet ve muamelat yükümlölükleri ile sınırlı olduğunu, bu nedenle içtihadın onlara yasak olduğunu belirtir.¹⁵⁷ Ayrıca, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözlerine gösterdiği itimat ve bağlılığın, müctehidlerin görüşlerine yönelik olarak da sergilenmesi gerektiğini ileri sürer.

Avamın icmâda söz sahibi olduğunu savunanlar “Ümmetim hata üzerinde birleşmez”¹⁵⁸ hadisini delil olarak getirerek avamın ümmetin bir parçası olduğunu, bu nedenle ilim ehliyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederler. Ebû Ya‘lâ ise bu görüşe karşı çıkarak buradaki ‘ümmetten’ kastedilenin ilim ehli ve müctehidler olduğunu, ümmetten olsalar dahi çocukların buna dâhil edilmediğı gibi avamın da buna dâhil edilmeyeceğini söyler.¹⁵⁹

¹⁵⁴ “Başka alanlarda bilgi sahibi olsa bile fıkıh sahasında âlimlerin görüşüne ihtiyaç duyanlara, bir âlimin görüşünü delilsiz kabul edenlere mukallid denir.” Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/461.

¹⁵⁵ Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-imam Ahmed b. Hanbel*, 278.

¹⁵⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/390; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/251.

¹⁵⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/212.

¹⁵⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/224; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 140; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir*, 1/383.

¹⁵⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/213.

Muhallif görüşü savunanlar, dinin temel esasları olan temizlik, namaz ve hac gibi konularda avamın ittifakının kabul edildiği gerçeğinden hareketle, ibadetlerin daha detaylı hükümleri olan fûru' konusunda da aynı şekilde avamın görüşünün dikkate alınması gerektiğini ileri sürerler. Bu görüşe göre, eğer temel esaslarda avamın ittifakı esas alınıyorsa, fûruda neden aynı yaklaşım benimsenmez? Ebû Ya'lâ ise bu iddiaya karşı, bahsi geçen temel esasların geniş çapta kabul görmüş hadisler ve uygulamalar sayesinde hem âlimler hem de sıradan insanlar tarafından bilindiğini belirtir. Yani, bu konularda hem avam hem de müctehidler ortak bir bilgiye sahiptirler. Ancak, ibadetlerin daha ayrıntılı hükümleri olan fûru' ise genellikle daha derin bir ilim ve içtihat gerektirmektedir. Bu nedenle, fûrudaki hükümler konusunda avamın görüşü, müctehidler görüşü kadar bağlayıcı değildir. Zira avam, bu konularda müctehidler kadar derin bir bilgiye ve içtihat yetkisine sahip değildir.¹⁶⁰

e. Avamın icmâa iştirakini kabul edenler

Gazzâlî'ye göre avamın icmâa iştiraki mümkündür.¹⁶¹ Burada kastedilen durum avamın, müctehidler aktardığı ve ortaya koyduğu hükümlere muvafakatleri şeklinde anlaşılmalıdır. Âmidî ve Bakıllânî de aynı kanaatte olup icmâ da halkın katkısı olması gerektiğini ifade eder.¹⁶² Ebû Bekir er-Razî ve İbn Cerir icmâ için tüm ümmetin ittifakını şart koştur.¹⁶³ Ümmetin tamamının icmâa katılması gerektiğini söyleyen bu âlimler icmâi iki kısma ayırmışlardır. Ümmetin dahli olması gereken icmâ birinci kısım olup namaz, oruç gibi ibadetlerle alakalı olan, herkesin bilmesi gereken meselelerdeki icmâdır. İkinci kısım ise avamın katılması beklenmeyen içtihat konusu olan meselelerde yapılan icmâdır. İkinci durumda avamın muvafakati ya da muhalefetine itibar edilmez.

f. İcmâm in'ikadı sürecinde diğer İslamî ilimlerle meşgul olan âlimlerin yetkinliği ve söz hakkı

Hadis ve kelam ilimleriyle meşgul olan kimselerin, zahiren ilim ehli olmalarına rağmen, fikhî hükümlere, fer'î meselelerin çözümüne yönelik kıyas yöntemlerine ve

¹⁶⁰ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/213.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 143.

¹⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/200; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/39; Kâdî Beyzâvî, *Minhâcû'l-Vusûl*, 40; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 71.

¹⁶³ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/5; Kâdî Beyzâvî, *Minhâcû'l-Vusûl*, 40; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 71.

içtihat usullerine dair yeterli bilgiye sahip olmamaları, onların görüşlerinin icthadî meselelerde ve özellikle icmâ bağlamında muteber sayılmamasına sebep olmaktadır.¹⁶⁴ Avamın müctehidlere tabi oldukları gibi rey ve içtihat ehlinde olmayanlar da müctehidlere tabi olur ve icmâda onlara itibar edilmez.¹⁶⁵

Bu husus, Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Ebû Ya'lâ'nın nakline göre, İmam Ahmed bu durumu, *"Seçim yapmak ancak Kur'ân ve Sünnet'i bilen bir âlim için caizdir; öyle ki, bir meseleyle karşılaştığında, meseleyi inceler ve onu Kur'ân ve Sünnet ile karşılaştırarak değerlendirir"* sözleriyle ifade etmiştir. Bu yaklaşım, içtihadın yalnızca Kur'ân ve Sünnet'e vukufiyet sahibi olan, bu kaynakları delil olarak kullanabilen âlimlere mahsus bir faaliyet olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁶⁶

Ahmed b. Hanbel ve ona tâbi olan âlimlere göre, fıkıh veya usûl ilimlerinde bilgi sahibi olsa dahi içtihadın tüm şartlarını taşımayan kimselerin görüşleri icmâ açısından muteber kabul edilmez.¹⁶⁷ Öte yandan Ebû Ya'lâ, bazı âlimlerin icmân oluşabilmesi için yalnızca müctehidlerin değil, tüm ilim ehlinin görüş birliğinin gerektiğini savunduğunu belirtir.¹⁶⁸

İcmâ sürecinde müctehid, kıyas, illet ve hüküm gibi usul ilmi kavramlarına vakıf olmak suretiyle, yeni ortaya çıkan meseleleri daha önceki benzerlerine kıyas ederek hüküm verir. Bu süreç, sadece fıkhi metinlere hâkim olmayı değil, aynı zamanda kıyas, illet ve hüküm arasındaki ilişkileri kavrayabilme yeteneğini de gerektirir. Dolayısıyla, fıkıh dışındaki ilimlere hâkim olmak, bir kimseyi müctehid yapmaya yeterli değildir. Ebû Ya'lâ, fûrû'ü'l-fıkıh üzerinde özel bir hassasiyetle durur ve yalnızca usûl bilgisine sahip olmayı yeterli görmez.¹⁶⁹ Usûl bilgisine sahip bir âlimin, bu bilgiyi fer'î meselelere tatbik edebileceği yönündeki görüşe karşı çıkar; zira ona göre, fer'î hükümlerin usûl çerçevesinde anlamlandırılabilmesi ancak bu hükümlerin lafızlarına, muhtevalarına ve benzer örneklerine vukufiyetle mümkündür. Bununla birlikte, Ebû

¹⁶⁴ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/392; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/251-252; İbn Akil, *el-Vâzih*, 1/42.

¹⁶⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/214.

¹⁶⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/214.

¹⁶⁷ Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 280.

¹⁶⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/213.

¹⁶⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/214.

Ya'lâ'nın bu yaklaşımına muhalif olarak, fûrû'u'l-fikh bilgisine sahip olmayan âlimlerin de icmâ oluşumuna dâhil edilmesinin zorunlu olduğunu savunan bazı görüşlerin bulunduğu da rivayet edilmiştir.¹⁷⁰

- g. İcmâ sürecinde usulûcüler dışında ki âlimlerin icmâa katkılarının dikkate alınması

Her ne kadar icmân oluşumunda söz sahibi olanlar, usûl-i fikh çerçevesinde müctehid derecesine ulaşmış fakihlerle sınırlı kabul edilse de, hükmü verilecek meselenin başka bir ilim dalıyla doğrudan ilişkili olması hâlinde, o alanın ehliyetli uzmanından (ehl-i ihtisâs) istişarî mahiyette görüş alınması zaruri hâle gelebilir. Ancak bu tür uzmanlar, icmâa iştirak eden müctehidler arasında sayılmaz; onların katkısı, sadece ilgili konuda doğru ve yeterli bilgiye ulaşılması bağlamında bir 'danışmanlık' işlevi taşır.¹⁷¹ Nitekim tıbbı dair bir meselenin fikhî hükmünün belirlenmesinde, fakihin ilgili bir doktorla istişare etmesi bu duruma örnek teşkil eder. Burada doktorun rolü hükmü tayin etmek değil, hükme esas teşkil edecek olgusal verileri sağlamaktır.

3.3.3. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ümmetinden (Müslüman) Olma

İcmâda söz sahibi olabilmenin temel şartlarından biri, ilgili şahsın Müslüman olmasıdır.¹⁷² Müslüman olmayanların, yani gayrimüslimlerin veya kâfirlerin ittifakı, usûlî anlamda icmâ olarak kabul edilmez.¹⁷³ Bu bağlamda, icmâda esas alınan ölçüt, kişinin ilmî yeterliliğinden ziyade İslâm inancına mensubiyetidir. Nitekim bazı çevreler tarafından ilmî ehliyet sahibi kabul edilseler dahi, müsteşriklerin görüşlerinin icmâ kapsamında herhangi bir bağlayıcılığı bulunmadığı ifade edilebilir. Öte yandan her ümmetin icmânının hüccet teşkil edeceğini savunanlar da olmuştur. Bu görüş, Şeyh Ebû İshâk el-İsfârâyînî'ye nispet edilmekte ve onun tarafından tercih edilen bir görüş olarak zikredilmektedir.¹⁷⁴

¹⁷⁰ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/394.

¹⁷¹ Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, 109.

¹⁷² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Varakât*, thk. Abdu'l-Latif Muhammed el-Abd (y.y., ts.), 24.

¹⁷³ Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhul*, 1/194; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzır*, 1/390.

¹⁷⁴ Şîrâzî, *el-Lüma*, 90.

Bu şartın aranmasını temel gerekçesi sadece bu ümmetin hatadan masum kılınmış olması ve diğer ümmetlerin bu özelliği hâiz olmamasıdır.¹⁷⁵

İcmâda Müslüman olma şartının aranmasının temel gerekçesi, yalnızca bu ümmetin hatadan korunmuş kabul edilmesidir. Diğer ümmetler için böyle bir masumiyetin söz konusu olmaması, onların icmâlarının şer‘î bir delil sayılmamasını gerektirir. İcmâ tanımında yer alan “Müslümanlar” ifadesi lafzen umumî bir kapsama sahip gibi görünse de, bu ifadenin tüm ümmeti içerdiği yönündeki anlayış isabetli değildir. Zira Müslüman olmanın yanı sıra, icmâın gerçekleşmesi için gerekli diğer şartlardan biri de müctehid olma vafıdır. Bu şart, kapsama alanını daraltarak akıl hastalarının, çocukların, cinlerin ve ince anlamları idrak etme yeteneğinden yoksun kimselerin -görüş beyan edememeleri sebebiyle- icmâ ehliyetine sahip olmadıklarını ortaya koyar.

3.3.4. İcmâın Gerçekleşme Alanı: Şer‘î ve Amelî Hükümlerle Sınırlılık

İcmâın şer‘î bir mesele üzerinde gerçekleşmesi gerekir.¹⁷⁶ “Ameli bir meselenin şer‘î hükmü” kaydı eklenerek itikadi ve akli meseleler kapsam dışı bırakılmıştır. Böylece icmâın ibadetler ve hukuki hadiselerde; vacip, haram, mendup gibi şer‘î hükmün üzerinde cereyan edeceği anlaşılır.¹⁷⁷

Şîrâzî’ye göre icmâ şer‘î hükümlere ilaveten akli hükümlerde de olabilir. Ancak Şîrâzî, aklın dayanak olup olmaması ile alakalı bir tasnife gitmiştir. Ona göre akli meseleler hakkında vahiy gelmeden bilinmesi zorunlu olan bilgiler ile vahiy ile elde edilen akli bilgilerdir. Bunları şöyle açıklar: Birinci grup bilgiler yaratıcının varlığının gerekliliği, sıfatları, nübüvvetin ispatı gibi konulardır. Bu konularda Kur’ân ve sünnet ile gelen vahye gerek duymadan kişinin aklın bunları bilmesi zorunludur. Bu sebeple bu konularda icmâ da olamaz. Diğer grup bilgiler ise zorunlu bilgiler olmayıp vahyin ışığında aklın idrak ettiği rüyet gibi konulardır. Bu konularda icmâ caizdir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/249.

¹⁷⁶ Cüveynî, *el-Varakât*, 24.

¹⁷⁷ Şîrâzî, *el-Lüma*, 88.

¹⁷⁸ Şîrâzî, *el-Lüma*, 89.

Bazı eserlerde “amelî mesele” kaydına yer verilmediği görülmektedir.¹⁷⁹ Örneğin İbn Hâcib (ö. 646/1249), icmâm vuku bulabilmesi için söz konusu kaydı şart koşmamış ve böylece amelî olmayan alanlarda da icmâi mümkün görmüştür.¹⁸⁰ Ancak bunun aksine kimilerine göre tanım kısmında bu kaydın zikredilmemesi, ilgili âlimlerin icmâi mutlak surette her konuda geçerli gördükleri anlamına gelmez. Nitekim birçok âlim, tanımında açıkça ifade etmese bile, icmân şartlarını ele alırken bu hususa değinmiş ve icmân yalnızca amelî meselelerle sınırlı olduğunu belirtmiştir.

İcmân sadece amelî konularda geçerli olmasının sebebi, itikadî konuların aksine o meselelerde katiliğin olmamasıdır. Örneğin itikadi konuları düşünecek olursak elimizdeki veriler nakli olarak elde ettiğimiz Allah’ın sıfatları, Peygamberlik ve onların vazifeleri, mucizenin delalet ettiği hususlar gibi kat’î bilgiler olmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra bu bilgileri neshedecek bir vahiy gelmeyeceğine göre bu meselelerde katilik mevcut olup değişiklik mümkün olmaz bu sebeple de bu konularda icmâ oluşmaz.¹⁸¹ Ancak amelî meselelere dair zamanla yeni soru ve problemler ortaya çıkmakta, bu konulara ilişkin hükümler yalnızca Kur’ân ve Sünnetle sınırlı kalmayıp, âlimlerin içtihatları vasıtasıyla da yeni bilgiler ve hükümler üretilmektedir.

İcmân teşekkül alanı, yalnızca şer’î hükümlerin vaz’ıyla sınırlı değildir; aynı zamanda nasların anlaşılması (fehm), yorumlanması (te’vîl) ve açıklanması (tefsîr) gibi epistemolojik süreçleri de kapsamına almaktadır.¹⁸² Bu yönüyle icmâ, sadece pozitif normların inşasında değil, aynı zamanda dini metinlerin anlam dünyasının tespiti, yorumsal sınırlarının tayini ve ortak anlam zeminlerinin inşası süreçlerinde de işlevsellik kazanan kolektif bir aklî ve ilmî konsensüs mekanizmasıdır.

Bazı kaynaklarda icmâ tanımında yer alan “vâki‘a” (الواقعة)¹⁸³ ifadesi, icmân ancak fiilen meydana gelmiş, yani tahakkuk etmiş olaylar ve meseleler hakkında tesis

¹⁷⁹ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş- Şîrâzî, *et-Tabsıra fî usûli'l-fikh* (Dimeşk: Darû'l-Fikr, 1980), 349; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul*, 1/193.

¹⁸⁰ Nurettin Küçük, *İbnü'l-Hâcib'in İcmâ Anlayışı* (Hakkari: Hakkari Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 57; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Bilay, 2019), 67.

¹⁸¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/28; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-imam Ahmed b. Hanbel*, 285.

¹⁸² Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 53.

¹⁸³ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 40.

edilebileceği yönündeki yaklaşımı desteklemektedir. Bu bakış açısına göre icmâ, henüz vuku bulmamış, yalnızca farazî ya da ihtimal dâhilindeki durumlar için geçerli olmaz. İcmân tanımına ilişkin değerlendirmelerimizde de ifade ettiğimiz üzere, Ebû Ya‘lâ ‘nâzile’ terimini kullanmıştır.¹⁸⁴ Bu kavram ile diğer bazı ifadeler anlam bakımından örtüşmektedir. Her iki kullanımda da, üzerinde icmâ tesis edilen konunun, söz konusu dönemde vuku bulan ve çözüm bekleyen aktüel bir olaya tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada kastedilen, teorik değil, o dönemin toplumsal ve hukuki gerçekliğinde karşılığı bulunan güncel bir vakıadır.

3.3.5. Tüm Müctehidlerin İttifakı

İcmân tahakkuku için çağdaş müctehidlerin tamamının görüş birliği zaruridir.¹⁸⁵ Bu bağlamda, tek bir müctehidin muhalefeti dahi icmân vuku bulmasına mani teşkil eder.¹⁸⁶ Belirli bir sınıf veya zümrenin ittifakı yahut müctehidlerin çoğunluğunun uzlaşısı, şer‘î bir delil olan icmâ hüviyetine sahip değildir.¹⁸⁷ Aynı şekilde, bir asırda münhasıran tek bir müctehidin bulunması durumunda, söz konusu âlimin görüşü de icmâ olarak addedilmez.¹⁸⁸

Bununla birlikte, bazı usul âlimlerinin tek bir âlimin muhalefetini dahi muteber kabul ettikleri rivayet edilmektedir. Bu görüş sahipleri, delil olarak İbn Abbas’ın sahâbe-i kiram ile ihtilaf ettiği içtihatlarını ileri sürmektedirler.¹⁸⁹

İcmân in’ikâdında ittifakın başat konuma sahip olmasının gerekçesi kesin bilgiye ulaşma çabasıdır. İttifak olduğunda kesin olan doğruya ulaşılmış kabul edilir. Ancak en ufak fikir ayrılığında belki çoğunluğun değil de tek kişinin görüşünün doğru olması ihtimali ortaya çıkar bu sebeple tek bir müctehid bile ihtilaf etmiş olmamalıdır.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Ebû Ya‘lâ, el-Udde, 1/99-101.

¹⁸⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafii, *Cimâu'l-'ilm* (Mısır: Darû'l-Âsâr, 1423), 26; Şîrâzî, *el-Lüma*, 91; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 280.

¹⁸⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/206; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/261.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 146; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/402; Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 41; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-imam Ahmed b. Hanbel*, 280.

¹⁸⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/7.

¹⁸⁹ Detaylı bilgi için bkz. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/406

¹⁹⁰ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 41.

Kelvezânî icmâm in'ikadî sürecinde hiçbir ihtilafın olmaması konusunda pek çok delille birlikte “وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ” (*Müminlerin yolu dışına uyma*) ayetini zikreder. Ayetteki “müminler” lafzının cins belirten lam'ı tarifle geldiğine dikkat çekip bununla o asrın müctehidlerinin tamamının kastedildiğini belirtir.¹⁹¹

Ebû Ya'lâ'nın nakline göre Ahmed b. Hanbel, ashap arasında görüş ayrılıkları meydana geldiğinde, kişinin bu görüşlerden herhangi birini keyfî olarak benimsemesinin doğru olmayacağı kanaatindeydi. Bunun yerine, söz konusu görüşlerin Kur'ân-ı Kerim ve Peygamber Efendimizin (s.a.v.) sünnetine uygunluk derecesi titizlikle değerlendirilmeli ve en yakın olanı tercih edilmelidir. Buna göre kişi ihtilaflı görüşlerden birini almak yerine nassa yönelmelidir.¹⁹²

Bir kişinin ihtilafının icmâî nakzedeceği kanaatinde olanlar, delil olarak Nisa suresi 59. ve Şûra suresi 10. ayetlerini öne sürmektedirler.¹⁹³ Ayet mucibince tek bir kişinin dahi olsa ihtilaf etmesi durumunda icmâa değil de nassa müracaat edilmelidir. Zekâta mani olanlarla savaşma konusunda Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) sahâbeyle münakaşa etmiş olması buna örnek olarak verilir. Şayet bu durumda Hz. Ebû bekir'in (r.a.) muhalif görüşüne rağmen icmâ oluşmuş olsaydı konu tartışmaya kapanırdı. Benzer şekilde İbn Mes'ud ve İbn Abbas'ın dini vecibelerle ilgili sahâbenin genel görüşüne muhalif düşmelerine rağmen toplum tarafından inkâr edilmemesi bu konuda verilen diğer örneklerdir.¹⁹⁴

Bunun gerekçesi, aklen İslam ümmetinin hata üzerinde bir araya gelmesi hususunda diğer topluluklarla benzer bir durumda olmasıdır. Ancak şeriatın temel ilkeleri, ümmetin bu şekilde birleşmesini mümkün kılmaz. Şeriatın varlığı, ihtilafın olmamasına bağlıdır. Bu nedenle ihtilaf varsa, hüküm aklın gereklerine uygun olarak kalır.¹⁹⁵ Bu konuda Kelvezânî şayet onlar olmadan icmâ in'ikad etmiş olsaydı onlarla tartışılmayacağını veya inkâr edilmeyeceğini belirtir. Çünkü muhaliflerin dedikleri

¹⁹¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/262.

¹⁹² Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/206.

¹⁹³ “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Peygambere götürün”, “Ayrılığa düştüğünüz bütün konularda (doğru) hüküm Allah'a aittir”

¹⁹⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/206-207.

¹⁹⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/207; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/264.

doğru olsaydı bir yanda örneğin İbn Abbas'ın görüşü bir yandan geri kalanların ittifakı muteber olacaktı. Ancak durum bu şekilde olmamıştır.¹⁹⁶

Apaydın'ın icmâ tanımında yer verdiği *kanaatlerin aynı noktada toplanması* ifadesi, icmân klasik anlayışta olduğu gibi âlimlerin açık beyanlarla bilfiil bir araya gelerek oluşturduğu bir ittifak değil, zaman içinde gelişen ve doğal olarak oluşan kolektif bir kanaat birliği olduğunu ima eder.¹⁹⁷ Bu yaklaşım, teoride sıkça dile getirilen “bütün müctehidlerin açıkça görüş bildirmesi” şartının pratikte nadiren gerçekleştiği gerçeğiyle örtüşmektedir. Zira uygulamada icmâ, çoğu zaman bütün âlimlerin “bu konudaki görüşüm şudur” şeklinde açık beyanlarda bulunduğu bir süreçle değil, geçmişe dönük bir bakışla, belirli bir meselede herhangi bir muhalefet kaydına rastlanmaması üzerinden o konuda görüş birliği bulunduğu tespit edilmesiyle ortaya çıkar. Bu durum, icmâ durağan bir kurumsal beyan değil, reel ihtiyaçlara cevap veren ve zamanla olgunlaşan dinamik bir ilmî süreç olarak konumlandırıran yaklaşımı desteklemektedir.

Âlimlerin bu ittifakları sözlü veya fiili olabilir.¹⁹⁸ Burada sözlü ittifaktan kasıt âlimlerin fetva vermesi iken fiili olandan kasıt hüküm koymasıdır. Bazı âlimler bunlara takriri de eklemektedir.¹⁹⁹ Burada takrirden kasıt aslında sükûti icmâdır. Yani Hz. Peygamber'in (s.a.v.) takriri örneğinde olduğu gibi âlimlerin bir meselenin hükmünü duyup ona muhalefet etmemeleri şeklinde tezahür edebilir. Âmidî yukarıda ki tasniften farklı olarak takrir ve sükût yolunu ayrı ayrı zikrederek bu yolların sayısını dörde çıkarmıştır.²⁰⁰

Ebû Ya'lâ da icmâ edilen hususun fetva veya hüküm cinsinden olması arasında fark olmayacağı kanaatindedir.²⁰¹ Şâfiî âlimlerden İbn Ebû Hüreyre (ö. 345/956) üzerinde ittifak oluşan meselenin hüküm şeklinde olması durumunda bunun icmâ veya delil olmayacağı görüşündedir.²⁰² Onun bu görüşünün altında âlimlerin, hâkimlerin

¹⁹⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/263.

¹⁹⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 67.

¹⁹⁸ Şîrâzî, *el-Lüma*, 89; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/5; Cüveynî, *el-Varakât*, 24.

¹⁹⁹ Şîrâzî, *el-Lüma*, 89.

²⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/196.

²⁰¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/329.

²⁰² Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/233.

meclisine katılıp inandığına aykırı bir hüküm verse bile bunu inkâr edemeyeceği ancak fetva verilmesi durumunda tüm âlimlerin kendi inandığı görüşü bildirdiği anlayışı yatar. Ebû Ya‘lâ buna karşı çıkarak hâkimin hüküm tesis etmeden evvel âlimlerle istişare etmesinin müstehab olduğunu belirtir. Buna ek olarak Ebû Ya‘lâ, hüküm arayışının İbn Ebû Hüreyre’nin tasvir ettiği şekilde cereyan etmediğini ifade edip Hz. Ömer’in hilafeti döneminden bir misal getir. Abartılı mehirlerin yasaklandığı mecliste bir kadın Hz. Ömer’e (r.a.) “Ey Ömer, Allah bize bu hakkı veriyor sen alıyorsun! Ey İbn el-Hattâb Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا، فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا”²⁰³ (Onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın) demesi üzerine Hz. Ömer (r.a.); Bir kadın Ömer’le tartıştı ve onu susturdu.” demiştir. Bu sözüyle kadına hak verdiği anlaşılır. Bu örnek ile Ebû Ya‘lâ, bir mecliste görülen davada insanların müdahil olup yanlış gördükleri kararlara itiraz edebildiklerini göstermeye çalışır.²⁰⁴

Bu konuda Ebû Ya‘lâ ile aynı kanaatte olan Kelvezânî, icmâm sözlü veya fiili olması arasında bir ayrım yapmaz. Ona göre icmâ, ilim ehlinin belirli bir söz veya fiil üzerinde ittifak etmesi, bazı âlimlerin bunu fiilen uygulaması ve diğerlerinin bu hükme itiraz etmeksizin kabul etmesi şeklinde gerçekleşebilir. Ayrıca, âlimlerin bir konuda suskun kalması (ancak bu suskunluğun takiiye yani korku kaynaklı olmaması kaydıyla), bir hükmü ittifakla terk etmeleri ya da bu hükmü terk edenleri eleştirmeleri de icmâ kapsamında değerlendirilebilir.²⁰⁵ Bu konuda başka bir rivayet de vardır ki buna göre tek kişinin muhalefeti dikkate alınmaz ve icmân oluşmasına engel teşkil etmez.²⁰⁶ Hasta yatağındaki kişinin boşanmasında kadının mirastaki payı konusunda bir sahâbenin cemaatten farklı görüşü ve haccın batıl olması konusunda onlarla birlikte olmasına rağmen on bir sahâbeden birinin görüş belirtmemesi örnekleri Ebû Ya‘lâ’nın naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel’in ve icmâda tek kişinin muhalefetine itibar edilmeyeceğini düşünenlerin kanıtıdır. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Ebû Bekir er-Razi’nin (ö. 313/925) bu görüşü benimsedikleri nakledilmektedir.²⁰⁷

²⁰³ en-Nisâ, 4/20.

²⁰⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/233.

²⁰⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/250.

²⁰⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/206.

²⁰⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/206.

İslam hukuk usulünde delillerin sıralamasına icmâi da dâhil eden İmam Şafî, bu delilin İslam hukukunda geçerliliğini kabul etmiş olsa da icmân ortaya çıkış sürecindeki metodolojik eksiklikler konusunda ciddi çekinceler ifade etmiştir. Her ne kadar icmân tüm âlimlerin ittifakıyla oluşacağını söylese de bunu pratikte pek mümkün görmez. Çünkü ona göre tüm âlimlerin ittifakla kabul ettiği bir “âlim kimliği” yoktur. Kimilerine göre âlim makamındaki kişi kimilerine göre cahildir. Aynı mezhep içinde bile bazı konularda ortak karar alınamadığına değinen İmam Şafî tüm müctehidlerin birleşerek bir karar vermesini imkân dâhilinde görmez. İmam Şafî, icmâi bir delil olarak kabul etmekle beraber, bu kabulün kapsamını sınırlandırarak temel farzlar üzerine yapılan icmâa hasreder. Bu yaklaşım, onun icmân her türlü meselede kesin bir delil olarak görülmesi hususunda ihtiyatlı olduğunu gösterir.²⁰⁸

Ebû Ya‘lâ, ümmetten tek kişinin ihtilafının icmâi bozmayacağını söyleyenlerin gerekçeleri olarak şu olayları zikreder:

- Ebû Abbas’ın, bir dirhem nakit olarak iki dirhem karşılığında satılmasının meşruiyeti görüşü İbnü’z-Zübeyr tarafından; Mut’a nikâhının caizliği konularındaki görüşleri cemaat tarafından reddedilmiştir. Cemaatin bu reddi, bu konularda icmân varlığına işaret etmektedir. Zira eğer bu konuda icmâ olmasaydı Ebû Abbas’ın görüşü, cemaat tarafından bu kadar şiddetle reddedilmezdi.

Ebû Ya‘lâ, söz konusu örneğin zannedildiği gibi olmadığını beyan etmektedir. Ona göre, cemaatin İbn Abbas’ın içtihatlarını reddetmesinin temel nedeni, bu görüşlerin üzerinde icmâ edilmiş bir hükümle çelişiyor olması değil; bilakis Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen “Bir dinar bir dinara ve bir dirhem bir dirheme eşittir, aralarında bir üstünlük yoktur”²⁰⁹ ve “Peygamber (s.a.v.) onu kıyamet gününe kadar yasaklamıştır”²¹⁰ şeklindeki rivayetlerdir.²¹¹

- Asrın müctehidlerinin üzerinde ittifak sağlanan husustan haberdar olmaması veya muhtemel bir ihtilafın vuzuha kavuşmaması, icmân teşekkülüne mâni teşkil

²⁰⁸ Şafî, *Cimâu’l-’ilm*, 27-2.

²⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Darû’l-İhyai’l-Kütübü’l-Arabiyye, 1431), 2/760 (No. 2261).

²¹⁰ İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/231 (No. 1962).

²¹¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/207

etmez. Öyleyse aynı şekilde, tek bir müctehidin muhalefeti vaki olsa dahi, icmân in'ikad etmesi gerekmektedir.

Ebû Ya'lâ bu iki durumun birbiriyle kıyas edilmeyeceğini söyleyerek reddeder. Çünkü üzerinde ittifak ettiği şeyin açık bir şekilde yayılması, üzerinden gerekli zamanın geçmesi ve herhangi bir ihtilafın ortaya çıkmaması durumunda icmâi engelleyen bir şeyin olmadığı farz edilerek icmâ in'ikad etmektedir. Ancak bir veya iki kişi aynı fikirde değilse, icmân toplanmasını engelleyen bir şeyin olduğundan kesin olarak bilinmektedir.²¹²

Kimi âlimler, çoğunluğun ittifakının her ne kadar icmâ olarak kabul edilmese de bir tür hüccet olacağı görüşündedir.²¹³ Onlara göre böyle bir ittifak, icmâ derecesinde değil de; kıyas ve âhâd haber derecesinde değerlendirilmelidir.²¹⁴

a. Medine ehlinin icmâi

Sadece belli bir zümrenin icmânının cevazı konusunda farklı bir fikri savunan İmam Mâlik herhangi bir meselede Medinelilerin ittifakını başkaları onlara katılmasa bile icmâ kabul etmektedir.²¹⁵ Şîrâzî, İmam Mâlik'in Medinelilerin ittifakı üzerine muhalefetin veya muvafakatin etki etmeyeceği görüşünde olduğunu iddia eder.²¹⁶ Bazı kaynaklarda ise İmam Mâlik'in Medinelilerin yalnızca Hz. Muhammed'den (s.a.v.) öğrenmeleri mümkün olan (yani içtihat konusu olmayan) meselelerdeki ittifakını icmâ olarak kabul ettiği nakledilir.²¹⁷ Ebû Ya'lâ'nın naklettiğinde göre kimi âlimler İmam Mâlik'in Medine ehlinin icmâi derken aslında sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in icmânını kastettiği iddia eder.²¹⁸ Önceden de zikretmiş olduğumuz gibi İmam Şâfiî, İmam Mâlik'in bu konudaki görüşünü eleştirmiş, başta Medine ahalisi olmak üzere hiçbir

²¹² Ebû Ya'lâ, *el-Udde* 2/208.

²¹³ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 137.

²¹⁴ Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 281.

²¹⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/217; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/411; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2002), 49.

²¹⁶ Şîrâzî, *el-Lüma*, 91.

²¹⁷ Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, 179.

²¹⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/218.

zümrenin veya milletin tek başına icmâ ortaya koyamayacağını; icmân in'ikadı için o asırdaki tüm âlimlerin ittifaklarının gerektiğini ifade etmiştir.²¹⁹

Bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alan Ebû Ya'lâ ve bazı âlimler, Medine halkı ile diğer şehirlerin halkının aynı olduğunu, icmân in'ikadında eşit olduklarını ifade ederler.²²⁰ Ebû Ya'lâ'ya göre Medine halkı herhangi bir meselede bir söz söyler ve diğer halklarda buna muvafakat ederse icmâ oluşur ancak muasır halklar icmâa iştirak etmezse bu, icmâ olmaz. Ahmed b. Hanbel'in de Medine halkının sözlerini diğer milletlerden öncelikli görmediğini söyleyen Ebû Ya'lâ, onun sadece Medine halkının veya sadece Hz. Ömer'in (r.a.) ya da sadece sahâbenin ve tâbiînin sözleriyle hükme varılmayacağını ifade ettiği sözünü nakleder.²²¹

Ebû Ya'lâ muhaliflerin görüşlerini zikrettikten sonra bu konuda kendi görüşünü desteklemek için bazı kanıtlar sunar. Bunlardan ilki “وَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ”²²² (müminlerin yolu dışına uyma) ayetidir. Burada müminler kastedilmiştir ve Medine halkı, müminlerin hepsi değildir. “أمة وسطاً”²²³ (Vasat ümmet) ayette zikredilen “vasat” sıfatı Medine halkına özgü değildir. Çünkü onlarda ümmetten bazılarıdır. “فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ”²²⁴ (Eğer bir işte anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah ve resulüne götürün) ayette kast edilenin Medine halkı olduğunu iddia edilemez. Bu, Ebû Ya'lâ'ya göre ayetin zahirini terk etmek anlamına gelir. “أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ، بَأْيَهُمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ”²²⁵ (Ashabım yıldızlar gibidir hangisine tutunursanız kurtulursunuz) hadisine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabından sadece Medine de olanları kastetmiş olamaz. “لَا تَجْتَمِعُ”²²⁶ (ümmeğim hata üzerine birleşmez) mezkûr hadiste kıyamete kadar gelecek her asrın ehli kast edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) o asırdaki ümmeti sadece Medine halkı değildir. Bununla birlikte ümmetin tamamı birleştikleri zaman

²¹⁹ Şafii, *Cimâu'l-ilm*, 30.

²²⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/273; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/411; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/183; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-imam Ahmed b. Hanbel*, 283.

²²¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/217.

²²² en-Nisa, 4/115

²²³ el-Bakara, 2/143.

²²⁴ en-Nisâ, 4/59.

²²⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihî*, ed. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Daru İbni'l-Cevzî, 1414), 2/920 (No: 1760).

²²⁶ İbn Mâce, *Sünen*, Fiten, 2/8 (No.3950); Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/236; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107.

hatadan korunmuştur.²²⁷ Münferit olarak Medine halkı hata yapma konusunda diğer ümmetler gibi hataya açıktır.²²⁸

Medine ehlinin icmânının geçerliliğini temellendirmede yalnızca mekânın veya ilmin fazileti gibi gerekçelere dayanmak, argümanı ileri süren açısından ciddi bir epistemolojik zaafiyete yol açmaktadır. Zira bu tür faziletlerin, diğer bazı belde ve topluluklar için de geçerli olabileceği görülmektedir. Nitekim mekânın fazileti esas alındığında, tarihî ve dinî açıdan daha üstün kabul edilen Mekke'nin, icmâ bakımından Medine'ye nazaran öncelikli olması beklenir. Aynı şekilde, ilim fazileti ölçüt olarak alındığında, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ve diğer bazı sahâbîlerle birlikte yaklaşık üç yüz âlimin Irak bölgesine hicret etmiş olması, bu bölgeyi icmâda daha yetkin ve belirleyici kılabılır.²²⁹ Dolayısıyla, salt fazilet temelli bir yaklaşım, icmân bağlayıcılığını izah etmekte yetersiz kalmaktadır.

Bu konudaki bir diğer handikap ise âlimlerin sözlerinin Medine'de bulunduğu sürece hüccet iken farklı ülkelere gittiklerinde sözlerinin geçersiz olacağı sonucuna götürmesidir. Ebû Ya'lâ bunun makul olmadığını, dikkate alınan şeyin müctehidlerin konumları değil de sözleri olduğunu söyler. Ayrıca Allah'ın hüccetlerinin Kitap ve sünnetin kanıtladığı gibi zamandan zamana farklılık göstermeyeceğini belirtir. Buna göre Ebû Ya'lâ şöyle der: Hâlihazırda Medine halkının icmâı delil değildir, bu onun geçmişte de delil olmadığının göstergesidir.²³⁰ Çünkü hüccetlik zamana ve mekâna bağlı olarak değişmez, tıpkı Allah'ın kelâmı ve Resûlü'nün sözlerinin her zaman ve her yerde bağlayıcı olması gibi.

Medine ehlinin sözünün mutlak icmâ olacağını iddia edenler bu konuda bazı deliller serdedir. Bu deliller şunlardır: “إن الإيمان ليأرز إلى المدينة، كما تأرز الحية إلى جرها”²³¹ (İman, Medine'ye yılanın deliğine çekildiği gibi çekilecektir, girecektir) hadise göre Medine diğer ülkelerde olmayan bir fazilete sahiptir. Ebû Ya'lâ hadisin Müslümanların

²²⁷ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/413.

²²⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/217.

²²⁹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/414.

²³⁰ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/217.

²³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Darû'l-Hadîs, ts.), 7/503 (No.7833); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Dımeşk: Daru İbnî Kesir, 1414), 2/663 (No.1777); İbn Mâce, *es-Sünen*, 2/1038 (No.3111).

Mekke'deki kâfirlerden kaçıp hicret ettiği ve Medinelilerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yardım ettiği dönemden kalma bir hadis olduğunu söyler. Mezkûr hadis Medine'yi diğer ülkelerden üstün kılmaz veya onları hatadan masum yapmaz.

”اللهم حبب إلينا المدينة، وبارك لنا في صاعها ومدها“²³² (Ey Allah'ım, Medine'yi bize sevdire ve onun genişliği ve uzunluğu ile bize bereketli kıl.) hadisinde Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine için dua etmiştir. Medine ehlinin ittifakını icmâ kabul edenlere göre bu dua onu diğer halklardan üstün ve şerefli kılmıştır. Ebû Ya'lâ, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ali ve diğer sahâbeler için ettiğinde onların dua sebebiyle hatadan masum olmadıkları gibi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) duasının Medine halkının hatasının ortadan kaldırmayacağını söyler.

”الدَّجَالُ لَا يَدْخُلُهَا، وَأَنْ عَلَى كُلِّ بَابٍ مِنْهَا مَلَكٌ شَاهِرٌ سَيْفَهُ“²³³ (Deccal oraya (Medine'ye) giremez. Onun her bir kapısında kılıcını çekmiş bir melek vardır) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'yi meleklerle çevrili olarak tarif etmesi, Medine halkının Peygamberi görmesi, vahye tanık olması ve tevili bilmesidir.²³⁴ Muhalifler, Medine'nin manevi korunmuşluğuna dair bu hadisi delil getirerek orada yaşayanların da “doğru yolda” olacağı ve hataya düşmeyecekleri iddiasında bulunmuştur. Ancak Ebû Ya'lâ şunu vurgular: Hadis, sadece Deccal'in Medine'ye giremeyeceğini ve orada meleklerin koruma görevi yaptığını, dolayısıyla Medine'ye yerleşmenin faziletli olduğunu ifade eder. Ancak bu durum, orada yaşayanların bireysel olarak hatalardan masum (korunmuş) oldukları anlamına gelmez. Yani burada önemli bir ayrım yapılır: Mekânın kutsallığı kişilerin hatasızlığı anlamına gelmez. Bu cevap mezkûr delilin, iddiayı ispatlamaya yetmeyeceğini göstermek için sunulmuştur. Ebû Ya'lâ burada aslında Medine'yi övme, orada yaşamalarını sağlamak, kâfirlere uydukları korkuları gidermenin amaçlandığı kanaatindedir. Nitekim Medine halkı mezkûr hadisler sebebiyle hatadan masum olmazlar.²³⁵

²³² Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, 3/1428 (No.3711); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, ed. Ahmed b. Rifat b. Osman, Muhammed b. İzzet b. Osman (Türkiye: Darû'l-Taba'ati'l-Amire, 1334), 4/118 (No.1376).

²³³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-'usûl*, ed. Muhammed Muhammed Tahir (Lübnan: Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 3/325.

²³⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/219-221.

²³⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/219.

Medineli olmayanlar, Medinelilerden daha bilgili olabilirler. Bu konuda (Medineli olmayan) Rafi b. Hadic, tarım ortaklığı konusunda Medinelilere bir hükmü bildirdiğini onlarında kendisinin hükmünü uyguladıklarını rivayet eder. Bu örnek Medinelilerin bile kendilerini mutlak söz sahibi olarak görmediğini gösterir. Ayrıyeten eğer muhaliflerin delilleri kabul edilirse Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ibadetleri yerine getirdiğini gördükleri ve ibadetlerdeki yatkınlıkları sebebiyle Mekke ehli; uzun sohbetleri neticesinde yaşadıkları, gördükleri sebebiyle Muhacirlerin sözü; yaşanmışlıkları sebebiyle sahâbenin büyüklerinin sözünü küçüklere tercih edilmesi gerekir. Son olarak Ebû Ya'lâ, bu konuda ancak tüm Müslümanların Medine'ye dönmesi ve oraya yerleşmesi durumunda Medine ehlinin sözlerine karşı çıkmanın caiz olmayacağını belirtir.²³⁶

b. Belli grupların ittifakının hüccet değeri

Şiiler sadece kendi imam ve müctehidlerinin ittifakını icmâ olarak kabul ederler.²³⁷ Şia aynı zamanda ehl-i beytin ittifakını da icmâ kabul eder. Bu gruba Rafizileri de ekleyen Kelvezânî onların ehli beytin ittifakının hüccet olacağı yönündeki görüşlerine itiraz eder.²³⁸ Hallâf, hiçbir grubun-zümrenin ittifakının icmâ sayılmayacağını ifade ederken diğer pek çok usulcünün aksine ehl-i sünnetin Şia olmaksızın yaptığı ittifakın da icmâ kabul edilmeyeceğini iddia eder.²³⁹

c. Raşid halifelerin icmânının hüccet olma tartışmaları

Hanefî fakihlerden İbn Hazîm el-Kâdî'nın (ö. 292/905) Hulefâ-i Raşidinin ittifakını icmâ olarak kabul ettiği nakledilir.²⁴⁰ Hanbeli mezhebi içindeki yaygın görüşlerden birine göre dört halifenin icmâı, diğer sahâbelerin muhalefeti karşısında bağlayıcı değildir.²⁴¹ Başka bir ifadeyle dört halifenin ittifakı icmâ olmaz. Cürcânî ve Ahmed b. Hanbel'in bu görüşte olduğunu ifade eden Ebû Ya'lâ ondan "*Eğer Resûlullah'ın ashabı ihtilafa düşerse, kişinin kendi tercihiine göre onlardan bazılarının*

²³⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Udde* 2/223.

²³⁷ İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/105; Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, 171.

²³⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/277.

²³⁹ Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh*, 41.

²⁴⁰ Kâdî Beyzâvî, *Minhâcû'l-vusûl*, 39; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/242.

²⁴¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/280; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/278; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, 1/414; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 283.

*görüşünü alması caiz değildir. Kur'ân ve Sünnete en yakın görünen söz alınır'' sözünü naklederek onun dört halifenin sözlerine diğer sahâbelerin sözlerinden daha fazla öncelik vermediğini belirtir.*²⁴²

Hulefâ-i Râşidîn'den her birinin belirli bir konuda görüş beyan ettiği ve bu görüşe sahâbe arasından herhangi bir itirazın yöneltilmediği durumlarda icmâm oluştuğunu kabul edenlere karşılık, Ebû Ya'lâ bu durumda bir icmâm gerçekleşmiş olacağını ve buna dair gelen haberin, onların sözlerinin kabulünü gerektireceğini belirtir. Ancak Hulefâ-i Râşidîn'in kendi aralarında görüş ayrılığına düştüğü durumlarda Ebû Ya'lâ, bu ihtilaf sebebiyle delile (şer'î delillere) müracaat edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, imamet makamı veya benzeri siyasî otoriteler -tıpkı bir şehzade veya emîrin konumu gibi- şer'î hükümler karşısında onlara herhangi bir epistemolojik öncelik veya ayrıcalık sağlamaz.²⁴³

Ebû Ya'lâ, aklî olarak İslâm ümmetinin, kendisinden önceki ümmetlerden tabiat itibarıyla farklı olmadığını, bu tür bir farkın ancak şer'î delillerle temellendirilebileceğini ifade eder. Ancak ona göre mevcut şer'î deliller, diğer sahâbilerin muhalefet ettiği durumlarda dört halifenin icmâmının hüccet teşkil etmeyeceğine işaret eder. Bu görüşünü ayrıntılı bir şekilde temellendiren Ebû Ya'lâ, delil olarak Nisâ sûresi 115. âyet ile Âl-i İmrân sûresi 110. âyeti zikreder. Ona göre, bu âyetlerde yer alan hitaplar doğrudan dört halifeye tahsis edilemez;²⁴⁴ zira âyetlerde muhatap kılınan kesim, bütünüyle ümmeti kapsamaktadır. Dolayısıyla Ebû Ya'lâ'ya göre icmâ konusunda imamet makamının bağlayıcı bir etkisi bulunmamaktadır ve bu yönüyle dört halife, ümmetin herhangi dört ferdinden farklı bir konumda değerlendirilemez.²⁴⁵

Mezhep içerisindeki bir diğer rivayete göre ise dört halifenin diğer sahâbelerin aksine olan görüşüne itibar edilir. Bu yaklaşım, İsmail b. Sa'id'in aktardığına göre Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir görüştür. Rivayete göre, Ahmed b. Hanbel'e, bir kişinin dört halifenin görüşleri yerine sonradan gelen sahâbilerin görüşlerini benimsemenin caiz olmadığını söylediği bir tartışmadan söz edilmiştir, bunun üzerine

²⁴² Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/242.

²⁴³ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/242.

²⁴⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/243.

²⁴⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/281.

Ahmed b. Hanbel, “Bu görüş doğrudur, doğruluktan uzak değildir” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.²⁴⁶ İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel’in bu konudaki ifadelerinden hareketle, Hulefâ-yi Râşidîn’in görüş birliğinin bağlayıcı bir delil (hüccet) teşkil edeceğini, ancak bu görüş birliğinin mutlak anlamda bir icmâ olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade eder.²⁴⁷

Bu kanaate olanların “Benim ve benden sonra gelen halifelerin sünnetine uyun”²⁴⁸ hadisini delil olarak getirip burada bir emrin mevcut olduğunu ve emrin de vücubiyet gerektirdiğini söylemesi üzerine Ebû Ya‘lâ, bunun “Ashabım yıldızlar gibidir hangisine tutunursanız hidayete erersiniz”²⁴⁹ hadisiyle çeliştiğini ifade eder. Muhalifin kullandığı hadisin ancak başka sahâbeler tarafından ihtilafın ortaya çıkmadığı zaman kullanılabileceğini belirtir. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “halifelerin sünnetine” derken dönemin fetva ehlini kastettiğini söyleyip sahâbenin kendi dönemlerinin ve kendi zamanlarının en bilgilileri olduğunu ifade eder.²⁵⁰

Buna benzer başka bir konuya gelince dört halifeden birinin sözüne başka bir halife muhalefet etmişse, o görüş delil (şer’î hüccet) sayılmaz.²⁵¹ Şafiî mezhebinden bazı âlimler ise, bir halifenin görüşünün, başka sahâbeler ona muhalefet etse bile, bağlayıcı bir delil olduğunu savunmuşlardır. Bu görüş, Hanbeli âlimlerinden Ebû Hafs (ö.389/999) tarafından tercih edilmiştir. Bahsedilen görüşe delil olarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Benden sonra Raşit halifelerin sünnetine sarılın”²⁵² hadisi öne sürülmüştür. Aynı kanaatte olan Kelvezânî’nin bu konudaki delili şu şekildedir: Eğer bir halifenin görüşü kesin bir delil olsaydı, kendisinden sonra gelen halifelerin ona muhalefet etmesi caiz olmazdı. Ancak görüyoruz ki, Hz. Ömer (r.a.), Hz. Ebû Bekir’e (r.a.) muhalefet etmiş ve malî yardımların dağıtımında farklı bir uygulama benimsemiştir. Ayrıca miras hukuku konusunda Hz. Ömer (r.a.), Hz. Ebû Bekir’in (r.a.) içtihadına aykırı bir görüş benimsemiştir. Yine, Hz. Ali (r.a.) de kölelikten azat edilen

²⁴⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/242.

²⁴⁷ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir*, 1/414.

²⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn* (Darü’r-Risâleti’l-âlemiyye, 1439), 5/420.

²⁴⁹ Abdülber, *Câmiu beyâni’l-‘ilm ve fadlihî*, 2/920 (No: 1760).

²⁵⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/243.

²⁵¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/243.

²⁵² Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 5/420.

annelerin satışı konusunda Hz. Ömer'in (r.a.) görüşüne muhalefet etmiştir. Bu ve benzeri örnekler, sahâbe sözünün mutlak bir delil olmadığını ortaya koymaktadır.²⁵³

Ahmed b. Hanbel, özellikle Raşit Halifeler'in sözlerine karşı ihtiyatlı davranılması gerektiğini belirtmiş; onların sözleri arasında ihtilaf bulunduğunda, tek bir halifenin görüşünün bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir.²⁵⁴ Ahmed b. Hanbel'in fıkıh anlayışı çerçevesinde halifenin diğerleriyle çelişen görüşlerine yaklaşımı, İsmail b. Said'in rivayet ettiği bir olayda açıkça görülmektedir. Rivayete göre bir kişi, "Biz Ebû Bekir'in sözünden Ömer'in sözüne, Ömer'in sözünden Osman'ın sözüne, Osman'ın sözünden Ali'nin sözüne geçemeyiz" şeklinde bir iddiada bulunmuştur. Bu söz karşısında Ahmed b. Hanbel'in hayrete düştüğü, İsmail b. Said'in ise bu görüşe karşı çıkarak, "Eğer onların sözleri sünnet niteliğindeyse, hangisinin görüşünü alırsan ya da tercih edersen bu senin için geçerlidir" dediği ve bu ifadenin Ahmed tarafından beğenildiği aktarılmaktadır. Bu rivayet, Ahmed b. Hanbel'in halifelerin aralarındaki ihtilaflarda tercihe dayalı bir yaklaşımı benimsediğini göstermesi bakımından önemlidir.²⁵⁵

Ebû Ya'lâ dört halifeden birinin akit yapması durumunda sonraki bir halifenin bunu feshetmesinin caiz olmayacağı kanaatindedir. Bu konuyu toplumsal huzur bağlamında ele alan Kelvezânî, Ebû Ya'lâ ile aynı görüşü benimser. Bunun gerekçesi ise sonraki gelen halifenin önceki akdi fesh etmesinin kargaşaya yol açacağı düşüncesidir. Ona göre bir yöneticinin, icmâdan sapmadığı sürece selefini herhangi bir durumda geçersiz kılması caiz değildir.²⁵⁶ Örneğin Hz. Ömer'in (r.a.) Beni Tağlib antlaşması ve Sevad vergisi ile ilgili olarak koyduğu hükümleri sonraki halifelerin feshetmesi caiz değildir.²⁵⁷

Bazı kaynaklarda yalnızca İslam ümmetinin ilk üç nesline ait ittifakların icmâ olarak kabul edilmesi, Sava Paşa'ya göre şu şekilde anlaşılmalıdır: İlk üç nesil, aktarmış oldukları rivayetler, tabî oldukları anlayışlar, rivayetleri anlama ve yorumlama şekilleriyle sonrakilerin görüşlerinin alt yapısı teşekkül etmiş ve bunlar sonraki dört

²⁵³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/282.

²⁵⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/243.

²⁵⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/243.

²⁵⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/283.

²⁵⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/244.

mezhebin temelini oluşturmıştır. Bu sebeple aslında ilk üç nesil derken dört mezhebe müntesip müctehidler kastedilir.²⁵⁸

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, tüm müctehidlerin ittifakıyla meydana gelen bir görüş birliğine, bir veya iki müctehidin muhalefet etmesi durumunda icmâ gerçekleşmiş sayılmaz. Bu muhalif müctehidler vefatından sonra geriye kalan müctehidler aynı görüş üzerinde birleşmesi, kendiliğinden bir icmâ teşkil etmez.²⁵⁹ Ancak buna karşılık bazı âlimler, bu durumda icmânın meydana geleceği kanaatindedir.²⁶⁰

Teorik düzlemde İslam hukukunda tüm müctehidler ittifak içerisinde bulunmaları ve ictihadî meselelerde ortak bir görüş birliğine varmaları ideal bir durum olarak kabul edilmiştir. Ancak tarihsel süreç içerisinde bu beklentinin pratikte tam anlamıyla gerçekleşmediği görülmektedir. Zira zamanla farklı yorum biçimleri, metodolojik ayrışmalar ve bölgesel/toplumsal ihtiyaçlar neticesinde mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu mezheplerin teşekkülüyle birlikte, müctehidler genellikle mensubu oldukları mezhebin usulüne ve ictihat sistemine bağlı kalarak ictihadî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Böylece, ictihadî meselelerde mezhep içi bir icmâ anlayışı gelişmiş; müctehidler, daha önceki mezhep imamlarının veya mezhepteki diğer yetkin fakihlerin görüşlerine riayet etmeyi tercih etmişlerdir. Bu durum, mezhep içi sürekliliğin sağlanmasına katkı sunarken, mezhepler arası görüş farklılıklarının kalıcı hale gelmesine de zemin hazırlamıştır.

3.3.6. Bir Asırda Olması

Tanımda yer alan “bir asırda” kaydı ile belirli bir dönemde yaşayan müctehidler kastedilir. Bu kayıt sayesinde, üzerinde icmâ vuku bulan bir hadise ya da hüküm için kıyamete kadar gelecek tüm müctehidler ittifaka katılması gibi bir şart aranmaz. Aksi takdirde, icmân ancak tüm müctehidler bir araya gelebileceği son bir zamanda -ki bu da kıyamet anı olurdu- mümkün olabileceği gibi akıl ve uygulama açısından imkânsız sonuçlar doğmuş olur.²⁶¹

²⁵⁸ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/183.

²⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 155.

²⁶⁰ Kâdî Beyzâvî, *Minhâcû'l-vusûl*, 39.

²⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/196; İbnü'l-Emin Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhîs-u usûl-i fıkıh*, 200.

Bir diğerk bakış açısıyla değerkendirildiğinde, tanımlarda yer alan “herhangi bir asır” kaydı, icmân sadece ilk dönemlerle sınırlı olmadığını; gerekli şartların oluşması hâlinde günümüzde de gerçekleşebileceğini ortaya koymaktadır.

Bir asırda kaydına ‘herhangi’ ifadesinin eklenmesi, icmân oluşumu açısından zaman bakımından mutlak bir sınırlamaya gidilmediğini göstermektedir. Bu ifade ile belli bir asra mahsus olmaksızın, tarihsel süreçte herhangi bir dönemde meydana gelen ittifakların da icmâ kapsamında değerkendirilebileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, icmân geçerliliği belirli bir zaman dilimiyle sınırlandırılmaksızın, herhangi bir asırda gerçekleşen müctehidler arası görüş birliğini de kapsayacak şekilde genişletilmektedir.

Bu nitelik inkırâzü’l-asr ve tahsis konularıyla doğrudan bağlantılıdır. Örneğin inkırâzü’l-asrı kabul edenlerin “bir asırda” olma şartını özellikle öne sürdüğü, inkırâzü’l-asrı kabul etmeyenler ile icmâ sahâbe asrı gibi bir asra hasredenlerin icmâ için “bir asırda” olma niteliği zikretmediği görülür.

Tüm asırların icmânının hüccet olacağını ifade eden Ebû Ya‘lâ her birinin hata üzerine icmâ etmeyeceğini belirtir. İlmin nasıl elde edileceğiyle alakalı Ahmed b. Hanbel’den “*Resulden gelenlere bak. Orada bulamazsan sahâbelerin (dediklerine) onda yoksa tâbiîne bakılır*” rivayetini naklederek hüküm arayışında tüm asırların icmâna başvurulması gerektiğini söyler.²⁶²

“ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية”²⁶³ (Her kim cemaatten ayrılırsa cahiliye ölüsü gibi ölür), “ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله ما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله”²⁶⁴ (Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah indinde de güzeldir. Müslümanların çirkin/kötü gördüğü Allah katında da çirkindir), “من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربة الإسلام”²⁶⁵ (Kim cemaatten bir karış ayrılırsa İslam bağını boynundan çıkarmış olur) hadislerini zikreden Ebû Ya‘lâ, hadislerdeki hitabın tüm asırlara yönelik olduğunu özellikle vurgulayarak, icmân zamansal sınırlarla kayıtlı olmayan sürekli bir delil

²⁶² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/191; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/256.

²⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/207 (No: 2704); Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, 6/2088 (No:6646).

²⁶⁴ Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebû Âmir el-Asbahî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta (Rivâyetu’ş-Şeybânî)*, thk. Abdulvahhab Abdullatif (el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 1/91; Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186.

²⁶⁵ Süleyman b. Eşas b. İshak b. Beşir el-Sicistanî Ebû Davûd, *es-Sünen*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1431), 4/231 (No.3758); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebîr (Sünenü’t-Tirmizî)* (Beyrut: Darû’l-Ğarbi’l-İslamiyye, 1431), 4/544 (2863).

olduğunu temellendirmektedir.²⁶⁶ Dolayısıyla Ebû Ya‘lâ’nın yaklaşımı, icmâî hem tarihsellikten bağımsız bir sabite hem de cemaatten ayrılmayı ciddi dinî risk taşıyan bir ayrılık olarak görmektedir.

3.3.7. İnkırâzü’l-Asr

İnkırâzü’l-asr, icmâa katılan âlimlerin tamamının vefat etmesiyle gerçekleşen bir zaman dilimini ifade eder. Zira bu âlimler hayatta oldukları sürece görüşlerinden dönme ihtimalleri bulunduğundan, onların tümünün vefat etmesiyle icmân kesinlik kazanacağı kabul edilmiştir.²⁶⁷

a. İcmân in‘ikâdında inkırâzü’l-asrı şart koşanlar

Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî, icmân in‘ikâdı için inkırâzü’l-asrı, yani icmâa katılan âlimlerin tamamının vefatını şart koşmuşlardır.²⁶⁸ Bu görüşü Cübbâî (ö. 303/916) ve İbn Fûrek de benimsemiştir.²⁶⁹ Onlara göre, bir görüşün icmâ sayılabilmesi için üzerinden bir asır geçmesi gerekir.²⁷⁰ Bununla birlikte, Ahmed b. Hanbel’in icmân teşekkülünde inkırâzü’l-asrı şart koşmadığını ifade eden bazı rivayetler de bulunmaktadır.²⁷¹

Ebû Ya‘lâ, inkırâzü’l-asrın icmân sıhhati ve devamlılığı için dikkate alınan bir faktör olduğunu beyan eder.²⁷² Nitekim sahâbe nesli de dâhil olmak üzere icmâ edenler bir hüküm üzerinde ittifak ettikten sonra tamamı veya bir kısmı görüşünden dönerse icmâları bozulmuş olur.²⁷³

b. Ebû Ya‘lâ’nın inkırâzü’l-asrın muteberliği konusundaki delilleri

²⁶⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/191.

²⁶⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 50.

²⁶⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/418; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/143; Şevkânî, *İrşadü’l-fuhul*, 1/223; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/256.

²⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 151; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/143; Şevkânî, *İrşadü’l-fuhul*, 1/223; Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, 77.

²⁷⁰ Dönmez, “İcmâ”, 21/428.

²⁷¹ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/318.

²⁷² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/193.

²⁷³ İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/145.

Ebû Ya'lâ bunun örneği olarak ümmüveled²⁷⁴ ve içki haddi ile ilgili olayları verir. Ümmüveledin köle sayılması gerektiğine dair genel bir kanaat (icmâ) bulunmasına rağmen, Hz. Ömer (r.a.) bu tür cariyelerin azat edilmesi gerektiğini savunmuş ve buna göre uygulamada bulunmuştur.²⁷⁵ Hz. Ali (r.a.) da başlangıçta Hz. Ömer'in (r.a.) bu görüşünü benimsemiş, ancak onun vefatından sonra bu kanaatinden dönerek ümmüveledin köleleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İçki cezasına (haddü's-şurb) gelince; Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde bu ceza kırk sopa olarak uygulanırken, Hz. Ömer (r.a.) bu sayıyı seksene çıkarmıştır. Hz. Ali (r.a.) ise, Hz. Osman'ın (r.a.) hilafeti sırasında cezanın yeniden kırk sopaya indirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Bu misallerde Hz. Ali (r.a.) önceki icmâlara iştirak etmesine rağmen sonradan görüşünü değiştirmiştir. Ebû Ya'lâ, Hz. Ali'nin (r.a.) ihtilafına itibar edilmesinin ve ortaya koyduğu yeni görüşün kabul edilmesinin inkırâzü'l-asrın sıhhatinin delili olduğunu ifade eder. Çünkü eğer inkırâzü'l-asra itibar edilmeseydi o hüküm ittifak olduğu an kesinleşecekti ve kendisine muhâlefet etmek, o görüşten dönmek imkânsız olacaktı.²⁷⁶

Zikredilen bu örneklerle ilişkin muhalif görüşler de mevcuttur. Bazı rivayetlere göre, İbn Abbâs ve Abdullah b. Zübeyr, ümmüveledin satılmasının câiz olduğunu ve dolayısıyla onun köle statüsünde değerlendirileceğini savunmuşlardır. Muhaliflere göre bu görüşler, Hz. Ömer (r.a.) döneminde bu konuda bir icmân gerçekleşmediğini göstermektedir. Onlara göre Hz. Ali'nin (r.a.) sonradan benimsediği görüş, oluşmuş bir icmâa muhalefet değil, Hz. Ömer'in (r.a.) şahsî ictihadına yönelik bir ihtilafıdır. Bu sebeple söz konusu hadiselerin, inkırâzü'l-asrın icmân şartı olduğuna delil teşkil etmesi mümkün değildir.²⁷⁷

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir sözü söyleyip daha sonra onu terk edebilmesi, inkırâzü'l-asrın icmân şartı olduğunu savunan Ebû Ya'lâ'nın ileri sürdüğü argümanlardan bir diğeridir. Ancak bu görüşe muhalif olanlar, Hz. Peygamber'in

²⁷⁴ “Efendisi tarafından hamile bırakılan câriyeye “ümmüveled” denir.” Hamza Aktan, “İstîlâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 361-362.

²⁷⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/193.

²⁷⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/193.

²⁷⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/196.

(s.a.v.) bir sözünden dönmesini bu bağlamda değerlendirmenin isabetli olmadığını belirtirler. Onlara göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hak bir sözü söyledikten sonra bunun neshedilmesi, onun doğruluğunu zedelemeyiz; ancak ümmetin bir görüşten dönmesi, önceki kanaatlerinin yanlış olduğu şeklinde anlaşılabilir. Bu nedenle, ümmetin ittifakla benimsediği bir görüşten dönmesi ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözünden dönmesi aynı düzlemde ele alınamaz. Buna karşılık Ebû Ya'la, söz konusu yaklaşımın, gerçekleşmiş bir ittifaktan sonra eski görüşe dönmenin caiz olduğunu gösteren bir illet teşkil ettiğini, dolayısıyla iki durum arasındaki farkın hüküm açısından belirleyici olmadığını savunur.²⁷⁸

Buna ilaveten Ebû Ya'la, icmâ eden âlimlerin, kıyas, içtihat veya istidlal yoluyla ulaşmış oldukları geçerli bir delile dayanarak bir görüş benimsedikten sonra, bu delilde bir hata olduğunu fark etmeleri hâlinde, söz konusu görüşten vazgeçmeleri ve doğruluğu ortaya çıkan başka bir görüşe uymaları gerektiğini ifade eder. Ebû Ya'la, bu durumda bir görüşten dönmeye nasıl izin verilmeyeceğini sorgular ve dayandığı delilin bâtil olduğu anlaşıldığında, görüşün geri çekilmesine müsaade edilmesi gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde, icmân kendisi de geçerliliğini yitirir. Bu argümana karşı çıkan muhalifler ise, âlimin sözünden dönmesinin caiz olmadığını, zira hatanın görüşte değil, delilde olduğunu savunurlar. Ebû Ya'la ise buna cevaben, bir görüşün doğruluğunun ancak dayandığı deliller aracılığıyla anlaşılabilceğini, dolayısıyla delillerde hata bulunması hâlinde o görüşün de geçerliliğini yitireceğini belirtir.²⁷⁹

Ebû Ya'la, inkırâzü'l-asra itibar edilmesinin kanıtı olarak *“İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık”*²⁸⁰ ayetini getirir. Bu ayetten çıkarılan anlam şudur: “Allah, onları başkaları üzerine şahit kılmış, fakat kendileri üzerine şahit kılmamıştır.” Bu, icmân bağlayıcılığı açısından neslin (çağın) sona ermesini dikkate almanın gerekliliğini vurgular. Bir neslin icmânı ancak o nesil sona erdiğinde kesinlik kazanır, çünkü bir topluluk kendisine şahitlik yapamaz.²⁸¹ Bu argümana karşı, bir âlimin başkaları hakkında şahitlik yaptığı gibi, kendi görüşü hakkında da şahitlikte bulunması gerektiği

²⁷⁸ Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2/197.

²⁷⁹ Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2/197.

²⁸⁰ el-Bakara, 2/143.

²⁸¹ Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2/195.

ileri sürülebilir. Ancak Ebû Ya‘lâ, böyle bir ihtimale karşılık, kişinin başkaları hakkında hüccet teşkil eden bir şahitliği olabileceğini, fakat kendi görüşü hakkında hüccet olamayacağını belirtir. Zira bir kimse başkası hakkında şahitlik edebilirken, kendisi hakkında şahitlikte bulunamaz; bu durumda yalnızca bir ikrarda bulunmuş olur. Ebû Ya‘lâ’ya göre bu durum, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözlerinin başkaları için hüccet teşkil etmesi, ancak kendi nefsi için hüccet sayılmaması meselesine benzer.²⁸²

İcmânın vuku bulması için inkırâzü’l-asr şartının ileri sürülmesi, icmâ geleceğe dönük bir delil olmaktan ziyade, geçmişe yönelik bir tespit faaliyeti hâline getirir.²⁸³ Bu yaklaşıma göre, henüz hükmü verilmemiş veya ileride ortaya çıkması muhtemel meselelerde icmân meydana gelmesi mümkün değildir. Zira icmân sabit sayılabilmesi için, o dönemde yaşayan müctehidlerin tümünün görüş birliği içinde olup olmadıklarının ancak onların vefatından sonra kesinleşebileceği kabul edilmektedir. İcmânın vukuu için inkırâzü’l-asrın öne sürülmesi, onun geriye dönük olarak yapılan bir tespit çalışması haline gelmesine neden olur.²⁸⁴

c. İcmânın in‘ikâdında inkırâzü’l-asrı şart koşmayanlar

Hanefîler öncülüğündeki cumhura göre, icmân gerçekleşmesi (in‘ikâdı) için inkırâzü’l-asr şart değildir.²⁸⁵ Bu yaklaşıma göre, bir meselede hayatta olan tüm müctehidler arasında açık bir ittifak gerçekleştiğinde, icmâ o anda vuku bulur ve bağlayıcılık kazanır. Dolayısıyla icmân in‘ikâdı, belirli bir zamanın geçmesine veya sonradan yapılacak bir tespit ya da değerlendirmeye değil, müctehidler arasında fiilen oluşan eşzamanlı görüş birliğine bağlıdır.

Ebû Ya‘lâ, Mu‘tezile ve Eş‘arî ekollerinin de icmân in‘ikâdı için inkırâzü’l-asrı şart koşmadıklarını ifade etmektedir.²⁸⁶ Bu yaklaşıma göre, icmâ gerçekleşen bir konuda o asrın sona ermesi ya da ilgili âlimlerin vefatı beklenmez.²⁸⁷ Ayrıca bir âlimin

²⁸² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/196.

²⁸³ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 134.

²⁸⁴ Abdullah Kahraman, “Şer‘î Deliller”, *İslâm Hukuku* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 160.

²⁸⁵ Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/315; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/308; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 341; Cüveynî, *el-Varakât*, 24; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/418; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 281.

²⁸⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/193; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/256.

²⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 151.

sonradan görüşünden dönmesi de icmân geçerliliğini etkilemez; zira bütün müctehidlerin aynı anda görüşlerinden dönmeleri aklen mümkün görülmemekte ve böyle bir ihtimalin kabulü, önceki icmân bâtıl olduğu ve ümmetin dalâlet üzere birleştiği sonucuna götürmektedir.²⁸⁸ Nitekim usûlî kaidelere göre, icmâ gerçekleşikten sonra âlimlerin görüşlerinden dönmeleri caiz değildir.²⁸⁹ İmam Gazzâlî de bu görüştedir ve icmâdan sonra aksi yönde bir kanaate yönelen âlimin, ümmetin icmâna muhalefet etmiş sayılacağını; dolayısıyla âsi ve fâsık konumuna düşeceğini ifade eder.²⁹⁰ Şîrâzî ve Zerkeşî (ö. 794/1392) de bu noktada diğer Şâfîî usûlcülerden ayrılarak aynı görüşü benimsemişlerdir.

Kimi âlimler ise inkırâzü'l-asrın şart olup olmaması konusunda bir ayrıma gider. Buna göre her ne kadar sarîh icmâ da inkırâzü'l-asr şartı aranmasa da sükûtî icmâ için aranmalıdır. Ebû Ya'lâ, Cübbâî'nin bu görüşü benimsediğini nakleder.²⁹¹ Ebû Ya'lâ'nın aktarımında inkırâzü'l-asr şartını kabul etmeyen usûlcülere göre, bir kimse bir konuda icmâa katıldıktan sonra bu görüşünden dönemez; dönse dahi, artık teşekkül etmiş bir ittifaka muhalefet ettiği ve görüşü zayıf kalacağı için bu görüşe itibar edilmez. Zira bu yaklaşıma göre icmâ, müctehidlerin eşzamanlı ittifakı ile kesinleşmiş olur ve bu ittifak, bağlayıcı bir hüccet niteliği kazanır. Bu sebeple, sahâbe nesli tarafından gerçekleştirilen bir icmâa, onlara yetişen tâbiîn neslinin sonradan yönelttiği itirazlar geçerli kabul edilmez; zira icmâ bir kez tahakkuk ettikten sonra, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan görüş ayrılıkları onun bağlayıcılığını ortadan kaldırmaz. Buna karşılık, inkırâzü'l-asr şartı koşan görüşe göre, aynı asırda yaşayan müctehidlerin görüşlerinden dönmeleri mümkündür; çünkü bu durumda icmân henüz tamamlandığı söylenemez. Dolayısıyla, sahâbe asrında olduğu iddia edilen bir icmâa, onlara yetişen tâbiîn âlimlerinin muhalefeti geçerli sayılır ve icmân in'ikadı da bu muhalefet nedeniyle gerçekleşmemiş olur.²⁹²

d. İnkırâzü'l-asr şartını kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri deliller

²⁸⁸ Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 181; İbnü'l-Emin Mahmud Esad, *Telhîs-u usûl-i fıkıh*, 205.

²⁸⁹ Büyük Haydar Efendî, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 341; Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü*, 313.

²⁹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 152.

²⁹¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/1097; eş-Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul*, 1/223

²⁹² Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/194.

Ebû Ya‘lâ, inkırâzü’l-asr şartını kabul etmeyenlerin görüşlerini desteklemek üzere ileri sürdükleri bazı delilleri zikretmektedir. Bu bağlamda, söz konusu görüş sahiplerinin “*Kim, kendisi için doğru yol apaçık belli olduktan sonra Peygamber’den (s.a.v.) ayrılıp müminlerin yolundan başkasına uyarsa*”²⁹³ ayetini ve “Benim ümmetim dalâlet (sapıklık) üzere birleşmez”²⁹⁴ şeklindeki hadisi delil getirdiklerini belirtir. Bu iki nasta da icmân gerçekleşmesi için inkırâzü’l-asrın bir şart olarak açıkça zikredilmemiş olması, muhalifler tarafından görüşlerini destekleyen bir gerekçe olarak ileri sürülmektedir.²⁹⁵

İnkırâzü’l-asrı icmân in‘ikadı için gerekli görmeyenlerin ileri sürdüğü bir diğer delil, tâbiîn neslinden bazı âlimlerin, sahâbe dönemi henüz sona ermeden sahâbe icmâna başvurmalarıdır. Bu çerçevede, tâbiînden Hasan el-Basrî’nin, sahâbeden Enes b. Mâlik hayatta olduğu halde, sahâbe icmâna dayanarak bir görüş beyan ettiği rivayet edilmektedir. Bu rivayete dayanarak muhalifler, eğer inkırâzü’l-asr icmân geçerliliği için zorunlu bir şart olsaydı, sahâbenin henüz tamamı vefat etmemişken bu icmâa dayanılması mümkün olamayacağı gerekçesini ileri sürerler. Ancak Ebû Ya‘lâ, bu rivayetin sıhhatinden şüphe duyduğunu belirtir; hatta rivayet sahih kabul edilse bile, Hasan el-Basrî’nin burada sahâbenin icmâna değil, yalnızca sahâbeden bir ferdin görüşüne dayanmış olabileceğini ifade eder.²⁹⁶

Bir başka delile göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözleri kendisi hala hayattayken hüccet olduğu gibi icmâ edenlerin icmâı da inkırâzü’l-asrı beklenmeden hüccet olmalıdır.²⁹⁷

Ebû Ya‘lâ’nın, inkırâzü’l-asra itibar edilmemesi gerektiğini savunan muhaliflerden naklettiği bir diğer delil şu şekildedir: Onlara göre inkırâzü’l-asra itibar edilmesi isabetli değildir; zira tarihsel süreçte asırlar ardışık şekilde birbirini takip eder ve zaman dilimleri iç içe geçer. Bu nedenle, belirli bir dönemi “bir asır” olarak kesin sınırlarla öncesi ve sonrasından ayırmak mümkün değildir. Ayrıca ikinci nesle mensup

²⁹³ en-Nisa, 4/115.

²⁹⁴ İbn Mâce, *Sünen*, Fiten, 2/8 (No.3950); Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/236; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107.

²⁹⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/197; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/419.

²⁹⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/198; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/419.

²⁹⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/198.

içtihat ehli âlimler, önceki nesil tamamen ortadan kalkmadan önce ortaya çıkacakları için, onların rıza veya muhalefetleri de dikkate alınmalıdır. Ancak bu durum süreklilik arz ettiğinden, inkırâzü'l-asr şart koşulursa icmâın vuku bulması neredeyse imkânsız hâle gelir. Ebû Ya'lâ, bu durumu sahâbe nesline yetişen tâbiîn neslinin konumuyla karşılaştırır ve bu bağlamda iki farklı rivayetten söz eder. Birinci rivayete göre, tâbiîn görüşlerine itibar edilmez ve bu durum, muhaliflerin iddia ettiği gibi sahâbe döneminde bir icmâın gerçekleşmediği sonucuna götürmez. İkinci rivayete göre ise, sahâbenin tamamı vefat etmeden önce tâbiîn neslinden bir âlim onlara yetişmişse, onun görüşü dikkate alınabilir. Ancak asrın inkırâzından sonra gelenlerin muvafakat veya muhalefetleri geçerli kabul edilmez; zira bu âlimler doğrudan sahâbe ile değil, sahâbe ile aynı çağda yaşamış kimselerle bir arada bulunmuşlardır. Bu da onların, sahâbe icmâına katılarak görüş beyan etmelerini geçersiz kılar.²⁹⁸

Diğer bir delil ise icmâın mutlak olup olmaması meselesi üzerine kuruludur. Onlara göre icmâ mutlak bir hüccettir, bu sebeple kurulduğu an kesinleşir ve inkırâzü'l-asra itibar edilmez. Şayet “Bu bizim görüşümüzdür, doğrusu başka bir görüşte de olabilir, eğer bu açıksa biz ona uyarız” denilirse bu seferse buna icmâ denilemez. Çünkü icmâ muhtemel bir görüş üzerine kurulmaz.²⁹⁹

İnkırâzü'l-asrın icmâın in'ikadı açısından belirleyici bir unsur olmadığını savunanlar, bu yaklaşımı söz konusu olayın ne fiilî bir davranış ne de lafzî bir beyan teşkil etmesine dayandırır. Onlara göre, icmâın teşekkülü için gerekli olan temel unsur, müctehidlerin fiilen ya da sözle bir görüş üzerinde ittifak etmeleridir; oysa inkırâzü'l-asr, ne bir söz ne de bir fiil olması bakımından bu tanıma dâhil edilemez. Ancak Ebû Ya'lâ, bu gerekçeyi yeterli bulmaz ve inkırâzü'l-asrın bizzat söz veya fiil olmamakla birlikte, bu söz ve fiillerin hükmü (neticelendirilmiş sonucu) olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle, onun sadece gözlemlenebilir bir fiil ya da söz olmaması, icmâın in'ikadı açısından dikkate alınmasına engel teşkil etmez; aksine, bu hükmî vasfı dolayısıyla itibar edilmesi gerekir.³⁰⁰

e. İcmâın in'ikadı için şart koşulmayan tevatür meselesi

²⁹⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/198.

²⁹⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/194.

³⁰⁰ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/198.

İcmân in'ikadı için şart koşulmayacak konular da kaynaklarda kendine yer bulmuştur. Nitekim icmân in'ikadı için ittifak eden müctehidlerin sayısında tevatür şartı aranmamaktadır. Çünkü her çağın âlim sayısı farklı olmaktadır.³⁰¹ Bazı kaynaklarda bunun aksine bir veya iki âlimin ittifakıyla icmân vuku bulmayacağı, tevatür sayısına ulaşması gerektiği nakledilir.³⁰² Cüveynî'nin de bu kanaatte olduğu nakledilir.³⁰³

İcmân geçerliliği ve bağlayıcılığı için belirli şartların sağlanması, onun hukukî bir delil olarak kabul edilmesinde temel bir rol oynamaktadır. Ancak, icmân teşekkülü yalnızca bu şartlarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda hangi şer'î delil üzerine inşa edildiği, icmân müstakil bir delil olarak mı, yoksa mevcut bir delili teyit eden veya açıklayan bir araç olarak mı değerlendirilmesi gerektiği meselesi, onun epistemolojik temelleri ve hüküm üretme yetkisini etkileyen önemli bir faktördür. Bu noktada, icmân sadece müctehidlerin görüş birliği olarak kalıp kalmadığı değil, aynı zamanda varılan ittifakın mevcut nasslar veya kıyas gibi diğer delillerle ne ölçüde uyumlu olduğu da sorgulanır. Dolayısıyla, icmân bir delil üzerine kurulması meselesi, hem usûlî açıdan hem de fikhî açıdan derinlikli bir tartışmayı gerektirir. Bu başlık altında, icmân hangi delil ya da deliller üzerinde şekillendiği ve bunun icmân otoritesine nasıl bir katkı sağladığı ele alınacaktır.

3.4. İcmân Dayanağı

Kaynaklarda *Sened-i icmâ*,³⁰⁴ *es-Sebebü'd-daî* veya *Müstenedü'l-icmâ*³⁰⁵ olarak yer alan icmân dayanağı, müctehidlerin icmâ edilen hükme varırken dayandıkları

³⁰¹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/389; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 280; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 341; Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü*, çev. Haydar Sadıkoğlu (İstanbul: Özgü Yayınevi, 2014), 313.

³⁰² Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 51; Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 41; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 284.

³⁰³ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 77.

³⁰⁴ Teftazânî, *et-Telviḥ*, 2/68; Ebû's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Urmevî, *et-Tahsîl*, 1/134.

³⁰⁵ Cüveynî, *et-Telḥîs*, 3/107; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/267, 3/160; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîṭ*, 2/405; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 1/9, 1/14, 1/80.

delildir.³⁰⁶ Genel kanaate göre icmân dayanağının olması zorunludur.³⁰⁷ Aksi takdirde bu mesnetsiz söz söylemektir.

Ümmetin delile dayanmaksızın rastgele bir şekilde icmâ etmesi söz konusu olamaz. Bununla birlikte, bazı âlimler, icmân herhangi bir delil olmaksızın da gerçekleşebileceğini ve Allah Teâlâ'nın ümmeti doğru olanı seçmeye muvaffak kılacağını savunmuşlardır.³⁰⁸

Ümmetin, Resûlullah'tan (s.a.v.) daha kesin ve bağlayıcı bir konumda olmadığı açıktır. Zira Resulullah'ın yalnızca vahye dayalı konuştuğu ve sözlerinde herhangi bir nefsanî amaç bulunmadığı bilinmektedir. Bu husus, Yüce Allah'ın şu ayetiyle de teyit edilmektedir: “وما ينطق عن الهوى (۳) إن هو إلا وحي يوحى”³⁰⁹ (O, kendi hevasından konuşmaz. Onun konuştuğu, yalnızca kendisine vahyedilen bir vahiydir) Bu bağlamda, ümmetin de yalnızca sağlam delillere dayanarak hüküm vermesi, tutarlılık ve doğruluk açısından daha uygun olacaktır. Eğer delilsiz icmâ caiz olsaydı, o zaman ümmetin her ferdinin delilsiz bir şey söylemesi caiz olurdu.³¹⁰

İcmâ, belirli bir meselede âlimlerin ittifakından ibaret olmakla birlikte, bu ittifakın kendisi doğrudan bir delil teşkil etmez; aksine, temelde Kur'ân'a, haber-i vâhide veya kıyasa dayanmak zorundadır.³¹¹ Zahirîler ise kıyasın bir delil olarak kabul edilmemesi nedeniyle, icmân kıyasa dayandırılmasını mümkün görmemektedirler.³¹² İbn Cerîr el-Taberî de bu görüşü benimseyerek Zahirîlerle paralel bir yaklaşım sergilemiştir.³¹³

³⁰⁶ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 502; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: İFAV, 2015), 47; Dönmez, “İcmâ”, 21/429.

³⁰⁷ Şîrâzî, *el-Lüma*, 88; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul*, 1/210; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/285; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/397; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 283.

³⁰⁸ Dönmez, “İcmâ”, 21/429; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/285; Soner Duman, *Usul Yazıları* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 238.

³⁰⁹ en-Necm, 53/3-4.

³¹⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/286.

³¹¹ Şîrâzî, *el-Lüma*, 88; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/248.

³¹² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/288; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Menâru'l-envâr*, çev. Soner Duman vd. (Beka Yayıncılık, 2016), 223.

³¹³ Şîrâzî, *el-Lüma*, 88; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/288.

Bazılarına göre icmâ, hakkında hüküm bulunan tüm delillerin üzerine inşa edilebilir. Böylece bu görüş sahipleri icmân mesnedi kısmına üç asli delile ek olarak fer'i delilleri de (istihsan, ıstıshap, örf vb.) dâhil eder.³¹⁴ Bazı kaynaklarda ise bir emare üzerine de icmâ yapılabilmektedir. Bu dayanakla icmâ oluştuğunda da ona muhalefet mümkün olmaz.³¹⁵

İcmân mutlaka bir delile dayanması gerektiği görüşü, bazı kesimler tarafından eleştirilmiştir. Onlar, icmân başlı başına bağlayıcı bir delil (hüccet) olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, icmân ancak bir delile dayanması gerektiğini kabul etmek, asıl bağlayıcı unsurun söz konusu delil olduğunu gösterir; bu durumda icmân müstakil bir hüccet olma özelliği ortadan kalkar ve onun bağımsız bir delil olarak kabul edilmesinin anlamı kalmaz.³¹⁶

a. İcmân dayanakları bağlamında haber-i vâhidin konumu

Ebû Ya'lâ, haber-i vâhidin icmân dayanağı olabileceğini ifade eder ve bu delilin geçerliliğinin, aksine bir delil bulunmadığı sürece kabul edilmesi gerektiğini savunur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerinin haber-i vâhid yoluyla sabit olduğu gibi, icmân da haber-i vâhid temel alınarak hüccet olabileceğini ileri sürer. Bu yaklaşım, bir delilin geçerliliği için söz konusu delilin sağlam bir temele dayandığını ve aksinin ispat edilmediği sürece hüküm olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir.³¹⁷

Muhâlif görüşe göre, icmâ, dinî anlamda bağlayıcı ve amelî bir delil teşkil ettiğinden, ancak bilgi (ilim) ifade eden yollarla sabit kılınabilir. Bu bağlamda, haber-i vâhid gibi zannî bilgiye dayanan delillerin, icmân dayanağı olamayacağı ve bu tür yöntemlerle icmân ispatının geçerli olmadığı öne sürülmektedir. Bu görüş, kıyas ve içtihat gibi dolaylı bilgi kaynaklarının da icmân dayanağı olamayacağına dair bir argüman sunar. Örneğin, zina suçunun recm cezasını gerektiren bir durum olarak, iki erkeğin şehadetiyle sabit olamayacağı hâlde, evlilik (ihşân) durumu iki erkeğin şehadetiyle sabit olabilir. Benzer şekilde, icmâ da haber-i vâhid ile sabit olabilir; her ne kadar icmâ kesin bilgi (ilim) gerektirse de, bu tür bir bilgiye ulaşmak için her zaman tevatür gibi kat'î bir delil gerekli değildir. Bu noktada, haber-i vâhid gibi zannî delillerin

³¹⁴ Şîrâzî, *el-Lüma*, 89; Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 52.

³¹⁵ Kâdî Beyzâvî, *Minhâcû'l-vusûl*, 40.

³¹⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/287.

³¹⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/248.

de, icmâa ulaşma noktasında yeterli olabileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla, icmâ bilgi açısından kat'î bir delil olup, bağlayıcı bir hüküm ortaya koysa da bu icmâa ulaşmak için mutlaka kat'î bir delil gerekmez ve haber-i vâhid gibi zannî delillerle de icmâ elde edilebilir.³¹⁸

Haber-i vâhidin icmân dayanağı olamayacağını savunanlar, onun amel gerektirmeyen bir delil olduğunu ve bu nedenle amel gerektiren bir delil olan icmân ona bina edilemeyeceğini ileri sürerler. Ebû Ya'lâ ise, icmân kıyas ve içtihad gibi doğrudan amel gerektirmeyen delillere dayanabildiği gibi, haber-i vâhide de dayanabileceğini savunur.³¹⁹

b. İcmân kurucu unsuru olarak delilin rolüne göre sınıflama

İcmân dayanağının gerekli olup olmaması konusundaki muarız görüşlere değindik. Şimdi ise dayanağın gerekli olduğunu düşünenlerin icmân dayandığı delilin işlevine göre kategorilere ayırdığından ve bunun örneklerinden bahsedeceğiz. İcmâ üzerine bina edildiği delile göre farklı işlevlerde bulunur. Eğer dayanak kat'i ise icmâ o delili kuvvetlendirir. Burada icmân aslında bir meşrulaştırma görevi üstlendiği de söylenebilir.³²⁰ Bu durumda hüküm, icmâ sebebiyle değil de kat'i delil sebebiyle konmuş olur. Eğer dayanak zanni bir delil ise âlimlerin ittifakıyla hüküm (zanni olan dayanak sebebiyle değil de) icmâ sebebiyle konmuş kabul edilir. İcmâ ilk durumda değil de ikinci durumda müstakil bir delil olur.³²¹

Ninelerle ve kaç göbek aşağı olursa olsun onların soyundan gelen kız çocuklarıyla evlenmenin haram olduğu yönündeki icmâ, dayanağını Kur'ân-ı Kerîm'den almaktadır.³²² Sözü edilen icmân dayanağı “... حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم...”³²³ “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız... size haram kılındı” ayetidir. Ayette zikredilen “امهاتکم” (anneleriniz) ifadesinin, hem üst soydan

³¹⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/248.

³¹⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/248; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/288.

³²⁰ Talip Türcan, “Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 58.

³²¹ Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 54.

³²² Abdülkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, çev. Rûhî Özcan (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979), 247.

³²³ en-Nisa, 4/23.

büyükanneleri hem de alt soydan torunlar dâhil olmak üzere, kişinin soy bağı bulunan tüm kadın akrabalarını kapsadığı ve bu nedenle bu kimselerle evlenmenin haram olduğuna dair İslam âlimleri arasında icmâ bulunmaktadır.³²⁴

Sünnetin dayanak olduğu icmâa ninenin alacağı miras meselesinde Muğire b. Şube tarafından rivayet edilen haber-i vâhid örnek olarak verilebilir.³²⁵ Sahâbe bu konuda Muğire'nin rivayetini dayanak olarak alarak icmâ etmişlerdir. Böylece bu hadis katiyeti kesin olan bir hüküm doğurmuştur. Sonuc itibariyle bakıldığında hükmü ortaya koyan asıl delil haber-i vâhid değil de icmâ olmuştur. Sünnete verdiği ehemmiyetle ön plana çıkan ve diğer mezhep ulemalarını istihsan gibi fer'i delilleri sünnete öncelikleri için eleştiren İmam Şafi, aslında icmâı, dayanağı sünnet olduğu için makbul saymıştır denilebilir. Bu konuya ayrıntılı bir şekilde işleyen Bilal Aybakan, İmam Şafi'nin Kur'ân ayeti veya sünnet bulunmayan mesele de icmâmın in'ikad etmesini imkân dâhilinde görmediğini ifade eder.³²⁶ Pek çok konuda akıl esas alınarak hüküm vermenin yanlışlığına değinen İmam Şafi'nin icmâm mesnedi hususunda aşırılığı önlemeye çalıştığı anlaşılır. İcmâm dayanakları olarak Kur'ân, sünnet ve ancak asılını nistan alması şartıyla oluşan kıyasla sınırlaması bunun göstergesidir.³²⁷

c. İcmâmın dayanağı olarak kıyas

Dayanağı kıyas veya içtihat olan icmâa gelindiğinde ise şiddetli ihtilafların mevcut olduğu görülür. Cumhura göre icmâm içtihat ve kıyas üzerine bina edilmesi caizken,³²⁸ Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve (Ebû Ya'lâ'nın nakline göre) İbn Cerir et-Taberi gibi âlimler buna cevaz vermemiştir.³²⁹

Bazı kaynaklarda icmâ için “toplu içtihat işlemi” nitelemesinin kullanımı, zikredilmesi gereken önemli bir noktadır.³³⁰ Sanılanın aksine durum böyle olmayıp

³²⁴ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhi Bidâyetü'l-mübedî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1425), 1/186, ; Fahrettin Atar, “Muharremât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/7.

³²⁵ Ebû'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 5/88.

³²⁶ Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 115-116.

³²⁷ Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 116.

³²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 153; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, 1/438.

³²⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/208; Zeydân, *el-Veciz*, 189; Nesefî, *Menâru'l-envâr*, 223; Şîrâzî, *el-Lüma*, 88.

³³⁰ Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, 17.

icmâ içtihadın tıkanıdığı noktada devreye girip meselenin bir hükme bağlanmasını sağlamaktadır. Sürecin belli noktasına kadar müctehidler içtihat ile bir sonuca/karara vardıkları aşama, icmâ olarak adlandırılmayıp sonradan o görüşlerin aynı hüküm üzerinde olduğunun fark edilmesinden sonra icmâ ismini almaktadır. Eğer böyle olmasaydı içtihat sistemi görüşler üzerinde dönüp dolaşacak ama bir hükme varılamayacaktı. Soner Duman'ın "Nuh'un Gemisi"³³¹ metaforunda olduğu gibi birleştirici niteliği sayesinde icmâ, ümmetin ihtilaflar ve kararsızlıklar arasında parçalanmasını önleyici bir rol oynamıştır.³³²

Kıyasın dayanak alındığı icmâ örneklerinden biri, Kur'ân'ın cem'i meselesidir. Nitekim bu konuda, Hz. Ömer'in (r.a.) teşvikiyle Hz. Ebû Bekir (r.a.) tarafından gerçekleştirilen içtihadı sahâbenin muhalefet etmediği, dolayısıyla bu uygulama etrafında bir icmân olduğu görülmektedir. Benzer şekilde, domuz yağının haramlığı konusunda sahâbenin icmâ ettiği görülmektedir. Bu hüküm, domuz etinin haram oluşuna kıyasla ortaya konmuş olup, dolayısıyla dayanağını kıyastan almıştır.³³³

Pek çok âlim icmân dayanağı olması noktasında kıyas ve içtihadı ayrı başlıklar halinde ele alsalar da Ebû Ya'lâ birlikte kabul edip açıklama ve gerekçelendirme işine girer. Bunun temelinde her ne kadar kaynağını nâstân alsalar da sonuca ulaşma sürecinde âlimin kıyasta içtihadî yolları ve yöntemleri kullanması yatmaktadır.

Ebû Ya'lâ, icmân içtihadî bir sürecin ürünü olabileceğini savurken iki temel dayanak sunar. Bunlardan ilki, İslam hukuk tarihinde içtihat yoluyla teşekkül eden icmâ örneklerinin tarihsel süreç içerisinde gözlemlenebilir nitelikte olmasıdır. İcmân bir içtihadı dayanak olarak oluştuğunun örneği ashâbın içtihat yoluyla Hz. Ebû Bekir'in

³³¹ Bu benzetme, icmân ümmetin dağılmasını ve bozulmasını engelleyen birleştirici ve koruyucu özelliğini vurgular. Nuh'un kavmi nasıl gemiye binmediklerinde boğulduysa, ümmet de icmân dışına çıktığında sapma, parçalanma ve helâk riskiyle karşı karşıya kalır. Bu yüzden icmâ, sadece bir fıkıh yöntemi değil, aynı zamanda İslam ümmetinin varlığını koruyan ilahî bir teminat ve toplumsal istikrarın emniyet sübabıdır. Tarih boyunca türlü fırtınalarla karşı karşıya gelen İslam toplumu, fikir ayrılıkları, siyasi bölünmeler ve fitnelerle sarsılmıştır. Ancak ümmetin ortak aklı olan icmâ, bu sarsıntılar karşısında yol gösteren bir pusula, istikamet üzere bir rota, adeta Nuh'un tufanında selâmete eren gemi işlevi görmüştür.

³³² Duman, *Usul Yazıları*, 238.

³³³ Âmidî, *el-İhkâm*, 7, 93; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, 373; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/291; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/167.

imameti üzerinde ittifak etmeleridir. Sahâbeler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onu, kendisinden sonra dinin direği olan namaz için imam olarak kabul etmesini içtihatlarına gerekçe olarak sunarlar. Onlara göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) böylesine önemli bir göreve Hz. Ebû Bekir'i (r.a.) seçmişse, sahâbenin de onu tercih etmesi evleviyetle gereklidir. Ebû Ya'lâ "Eğer Ebû Bekir'e uyarsanız, onu Allah'ın dininde güçlü, bedeninde zayıf bulursunuz"³³⁴ rivayetini naklederek sahâbenin bu hadise itibar ettiklerini ve ona biat ettiklerini ifade eder. Mûte Savaşı sırasında Müslümanların içtihat yoluyla Hâlid b. Velid'i komutanlığa getirmeleri, zekât vermeyi reddedenlerle savaşma kararı alınması ve ardından belirli gerekçelerle bu karardan vazgeçilmesi, içtihadı dayalı icmâlara dair diğer örnekler arasında yer almaktadır. Benzer şekilde, cariye'nin kıymet bakımından köle hükmünde değerlendirilmesi, sudaki dışkının idrarla aynı hükme tâbi tutulması ve istihâre gören Fâtıma bint Ebû Hubeyş'e benzer durumdaki kadınlara aynı hükmün uygulanması gibi örneklerde de hüküm, kıyas yoluyla tesis edilmiştir. Bu durum, kıyasın icmâa temel teşkil edebileceğinin açık bir göstergesidir. Ebû Ya'lâ da bu çerçevede, bazı hükümlerin tespiti ve tahsisi noktasında kıyastan başka bir yöntem bulunmadığını, dolayısıyla ümmetin geçmişte bu tür kıyasî hükümler üzerinde icmâ etmiş olmasının, kıyasa dayanan icmâa dair güçlü bir delil teşkil ettiğini ifade eder.³³⁵

Ebû Ya'lâ'nın içtihadın icmâm dayanağı olabileceği konusundaki ikinci delili içtihadı dayanak olarak alan bir icmâm mantıksal olarak mümkün olmasıdır. Ona göre kıyas, rüknü olan asılı, Kur'ân ve sünnetten alan apaçık emareler üzerine kuruludur. Bu sebeple pek çok âlimin aynı yolları kullanıp aynı kanaatte birleşmesi imkân dâhilindedir. Kur'ân ve sünnetin içtihattan farklı olduğunu savunanlar onların iştirilmesi hususunda cemaatin ortak olduğunu bu sebeple onlarda zikredilen bir hükmün herkesçe bilinebilir olduğunu, mezkûr durumun içtihat için geçerli olmadığını söylerler. Çünkü içtihat ferdi bir görüş ortaya çıkarır. İnsanların aynı konuda içtihat etmesi, etse bile aynı görüşe varması Allah'ın insanları farklı mizaçlara göre yaratması, istek ve arzuları birbirinden ayırması sebebiyle mümkün değildir. Ebû Ya'lâ bu iddianın hatalı olacağı kanaatindedir. Çünkü birtakım meselelerde sahâbe ve ümmetin görüş birliği yaptığı sabittir. Dolayısıyla insanların farklı tabiatlara sahip olması, icmâmın imkânsız olduğunu

³³⁴ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebû Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâ'id ve menbau'l-fevâ'id*, ed. Hüsameddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.), 5/176 (No.8910).

³³⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/208-209.

göstermez. O, içtihadın Kur'ân ve sünnetin lafzi gibi açık olan sabit ve doğru bir işarete dayandığını ifade eder. Ona göre Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusilerin peygamberi ve peygamberliği inkâr etme, Hz.İsa'yı öldürme ve çarmıha germe konusunda anlaşabiliyorlarsa, ümmet de bu açık deliller üzerinde daha evleviyetle ittifak edebilmelidir.³³⁶ Ebû Ya'lâ'ya göre onların bunu yapmaları için açık bir emir yoktur. Şer'i hükmünde durum böyle değildir, çünkü onu çağırın ve ona işaret eden bir işaret vardır, dolayısıyla çok sayıda insanın düşüncesinin bir araya gelerek onun geçerliliğine inanması ve onunla hükmetmesi caizdir. Bu sebeple onların doğruluk üzerinde ittifak etmeleri caizdir, ancak batıl üzerinde ittifak etmelerinin caiz değildir. Çünkü zikrettiğimiz gibi batılın onları birleştiren bir sebebi yokken doğruluğun onları birleştiren bir sebebi vardır.³³⁷

Kıyası dayanak olarak kabul etmeyenler ise kıyasın zanni bir delil olduğunu, icmâ gibi kat'i bir delilin zanni bir delil üzerine bina edilemeyeceği görüşünü öne sürmüşlerdir.³³⁸ Ebû Ya'lâ muhaliflerin kıyas yöntemini geçersiz bir istidlâl türü olarak değerlendirdiklerine değindikten sonra kıyasın kendi açılarından sahih bir şer'i delil olduğunu ve bu itirazlarının geçersiz olduğunu beyan eder.³³⁹

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, usûl-i fıkıh literatüründe kıyasın delil oluşuna dair tartışmalarda oldukça net ve eleştirel bir tutum sergilemiştir. Ona göre kıyası reddeden kimseler, ümmetin gerçek anlamda âlimleri ve şeriatın taşıyıcıları arasında yer almaz. Zira Cüveynî, kıyasın hem sahabe hem de tâbiîn tarafından yaygın biçimde uygulanması sebebiyle mütevatir bir usûlî yöntem olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Kıyasın bu derece açık ve yerleşik bir delil olmasına rağmen onu inkâr edenlerin ya inatla gerçeği görmezden geldiklerini ya da ilmî yeterlilikten yoksun olduklarını ifade eder. Nitekim ona göre şeriatın büyük bir bölümü kıyas ve içtihat gibi aklî delillerle teşekkül etmiştir; mevcut naslar ise bu hükümlerin yalnızca küçük bir kısmını karşılayabilir. Dolayısıyla kıyası reddedenlerin içtihat ehli olarak değerlendirilmesi mümkün değildir; onların ilmî faaliyetleri ancak lafızların zahir

³³⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/292.

³³⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/209.

³³⁸ Zeydân, *el-Veciz*, 189; Nesefî, *Menâru'l-envâr*, 223; Şîrâzî, *el-Lüma*, 88.

³³⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/209.

anlamları arasında tereddüt etmekle sınırlıdır. Bu nedenle Cüveynî, kıyas karşıtlarını usûlî ve ilmî zeminde ciddiye alınamayacak bir konumda görür.³⁴⁰

Ebû Ya‘lâ’nın nakline göre bazı âlimler, icmâ oluşurken tüm Müslümanların kıyasın muteberliği konusunda mutabık olması gerektiğini savunarak, bu konudaki farklı görüşlerin icmân geçerliliğini zedelediğini iddia etmişlerdir. Bu görüşe karşı çıkan Ebû Ya‘lâ kıyasın reddi için Kur’ân ve Sünnette açıkça kıyasa aykırı bir delil bulunması gerektiğini belirtmişlerdir. Yani, kıyasın genel olarak reddedilmesi yerine, sadece belirli durumlarda ve açık bir delile dayanarak reddedilebileceğini ifade etmişlerdir.³⁴¹

Kıyasın icmân dayanağı olamayacağı kanaatinde olanlara göre kıyas kendi başına içinde ihtilaflar barından bir olgudur. Kıyası kabul edenler olduğu gibi azımsanmayacak miktarda inkâr eden de vardır. İcmân kıyas üzerine kurulduğu düşünüldüğünde âlimler her ne kadar o icmâa muvafakat etse de içlerinde bazılarının o icmân dayanağı olan kıyası kabul etmeme ihtimali vardır. Sonuç olarak bu icmâ içinde hem ittifakları hem de ihtilafları barındırır ki bu kabul edilemez.³⁴² Bu görüşü kabul etmeyen Ebû Ya‘lâ, yalnızca sahâbenin ittifakını icmâ olarak kabul eden Dâvûd ez-Zâhirî’ye atıfta bulunur. Çünkü sadece bu görüş ele alındığında bile mezkûr itiraz cevaplanır. Dâvûd ez-Zâhirî kıyası muteber bir delil olarak görmezken sahâbelerin icmânı kabul eder. Sahâbenin kıyası (icthadı) reddettiğine ya da icmâ ederken kıyası kullanmadığına dair elimizde kesin bir veri yoktur. Şayet bu itiraz makul olsaydı Dâvûd ez-Zâhirî’nin sahâbe icmânı sözü edilen gerekçeyle kabul etmemesi gerekirdi.³⁴³

Buna göre Ebû Ya‘lâ’nın kanaati delil anlayışındaki farklılıkların ümmet içinde oluşan icmân hücciyetini ortadan kaldırmayacağı yönündedir. Nitekim klasik kaynaklarda yer alan bazı değerlendirmeler, icthadı veya belirli şer‘î delilleri (haber-i vâhid, umum gibi) reddedenlerin varlığının, icmân geçerliliğine zarar vermeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda icthadı reddedenlerin, aslında pratikte icthada başvurdukları ve bu yönüyle kendi görüşleriyle çeliştikleri ifade edilir. Dâvûd ez-Zâhirî

³⁴⁰ Abdumelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *el-Burhan fî Usulu’l-Fıkıh* (Beyrut: Darû’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1431), 2/37.

³⁴¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/209.

³⁴² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/292.

³⁴³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/209.

örneğiyle bu çelişki somutlaştırılmış; her ne kadar içtihad karşı bir tutum sergilese de, bazı hükümleri fiilen içtihad yoluyla tesis ettiği belirtilmiştir. Ayrıca her dönemde haber-i vâhidi veya umumun delil olma özelliğini kabul etmeyen âlimler bulunmasına rağmen, bu tür görüş ayrılıklarının ilgili dönemde gerçekleşen icmâî geçersiz kılmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, Ebû Ya‘lâ’ya göre fıkıh usulünde delil tasavvurlarındaki farklılıklar, icmân hücciyetini iptal eden bir unsur olarak değerlendirilmemelidir.³⁴⁴

Muhaliflerin, kıyas ve icmân reddi bağlamında fasıklık meselesini temel bir delil olarak öne sürdükleri görülmektedir. Onlara göre, icmâî inkâr eden kimse fasık sayılırken, kıyasî inkâr eden kişi fasık kabul edilmez. Bu durumda şu soru gündeme gelmektedir: Muhalefet eden kişiyi fasık kılan bir icmâ, nasıl olur da fasıklık sonucunu doğurmayan bir kıyasa dayanabilir? Ebû Ya‘lâ ise bu itiraza cevaben, üzerinde icmâ oluşmuş bir kıyasın artık önceki hâminden farklı olarak güç kazanacağını ve bu sebeple inkâr edilemez hâle geleceğini belirtir.³⁴⁵

Muhalifler, icmân “asıl hüküm”, kıyâsın ise “fer‘î hüküm” olduğunu vurgulayarak, türetilmiş bir hükme dayanan icmân nasıl asıl sayılabileceği sorusunu gündeme getirirler. Ebû Ya‘lâ ise bu itiraza karşılık, kıyâsın icmân fer‘î değil; doğrudan âyet ve hadislere dayanan bir fer‘ hüküm olduğunu belirtir. Buna göre, nasıl ki icmâ doğrudan naslara dayanabiliyorsa, bu naslardan kıyas yoluyla elde edilen bir fer‘ hükme de dayanabilir.³⁴⁶

Kıyasın icmâa dayanak olamayacağını savunanlar, bir diğer gerekçe olarak kıyasın mahiyet itibarıyla gizli ve çaba gerektiren bir faaliyet olduğunu, belirli bir ilmi seviye ve yetkinlik gerektirdiğini, dolayısıyla her âlimin bu melekeye sahip olamayacağını ileri sürerler. Bu yaklaşıma göre kıyas, özel bir bilgi ve beceri gerektirdiği için, her âlim bu yöntemle doğru sonuçlara ulaşamayacak; böylece kıyasa dayalı bir icmân güvenilirliği sorgulanabilir hâle gelecektir. Ebû Ya‘lâ ise bu itiraza karşı, kıyasın gizli ve çaba gerektiren bir faaliyet oluşunun, onun üzerine bina edilen icmân daha titiz ve dikkatli bir şekilde gerçekleşmesini sağlayacağını belirtir. Bu çerçevede Ebû Ya‘lâ, ‘umum’ (genel lafız) konusuna da değinerek, umum lafzın

³⁴⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/209-210.

³⁴⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/210.

³⁴⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/210.

anlamının da her zaman açık olmadığını; iki haberi bir araya getirerek biri diğerine bina edilerek hüküm çıkarma sürecinin, kıyasa göre daha fazla ilmî incelik gerektirdiğini ifade eder. Dolayısıyla eğer umum lafızlar üzerine icmâ gerçekleşebiliyorsa, kıyas üzerine icmân meydana gelmesi de daha mümkün ve makul görülmelidir.³⁴⁷

Kıyas yoluyla ulaşılan hükümlerin doğruluğuna ihtiyatla yaklaşan bu görüşe göre, kıyas yapan bir âlim, kendi ulaştığı sonucu mutlak doğru kabul ederek diğer âlimlerin görüşlerini reddetmemelidir. Aksine diğer âlimlerin kendi görüşüne muhalefetine izin verir. Bu şekilde kıyasla oluşan bir hükümde icmâ edilirse aslında ona muhalefet etmenin caiz olduğu üzerine icmâ edilmiş olunur. Bu da beraberinde kendisine muhalefet edilmesi mümkün bir icmân olması sonucuna götürür ki böyle bir icmâ makbul değildir. Ebû Ya'lâ, üzerinde ittifak oluşuncaya kadar mezkûr kıyasî görüşlere itirazın meşru olduğunu ancak icmâ in'ikad ettiği andan itibaren ona muhalefetin kabul edilemez olduğunu söyleyerek yanıtlar. Tüm âlimlerin aynı sonuca varması durumunda, kıyas yönteminin muhalefetine olan izin/müsamaha kalkar.³⁴⁸

İcmân üzerine inşa edildiği deliller ele alındıktan sonra, kavramın daha iyi anlaşılabilmesi adına icmâ türlerine değinmek isabetli olacaktır. Zira icmâ, oluşum süreci ve katılımcıların niteliklerine bağlı olarak farklı şekillerde sınıflandırılmıştır.

3.5. İcmân Çeşitleri

İcmâ, hem yapısal özellikleri hem de dayandığı temeller bakımından çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasnifler, icmân daha iyi anlaşılmasını ve fıkıh usulündeki yerinin daha açık biçimde kavranmasını sağlamaktadır. Ancak bu tasnifler arasında, âlimlerin ittifak biçimlerine göre yapılan ayırım, en dikkat çekici ve üzerinde en çok durulan türlerden biridir. Bu bağlamda icmâ, genellikle sarîh (açık) ve sükûtî (zımnî) olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır.³⁴⁹ Klasik kaynaklarda bu ayırım, kimi zaman “azîmet” (sarîh) ve “ruhsat” (sükûtî),³⁵⁰ kimi zaman da “hakikî” (sarîh) ve “itibârî” (sükûtî) icmâ şeklinde adlandırılmaktadır.³⁵¹ Aşağıda bu icmâ türleri, kavramsal ve teorik boyutlarıyla ele alınarak incelenecektir.

³⁴⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/210-211.

³⁴⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/211.

³⁴⁹ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, 50.

³⁵⁰ Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 337; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 53.

³⁵¹ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, 46.

3.5.1. Sarih İcmâ

Sarih icmâ, herhangi bir dönemde yaşayan bütün Müslüman müctehidlerin, amelî bir mesele hakkında görüşlerini açık ve net bir şekilde beyan etmeleriyle meydana gelen ittifaktır.³⁵² Bu tür bir icmâ, yukarıda belirtildiği üzere sözlü (kavlî) fetva şeklinde ortaya çıkabileceği gibi, doğrudan bir hüküm olarak da tezahür edebilir.³⁵³ Sarih icmâ, müctehidlerin bir meseleyi müzakere etmek üzere bir araya gelerek ayrı ayrı fetvalar vermeleriyle; bir âlimin görüşünü diğer bir diğer âlimin açıkça tasdik etmesiyle; ya da geriye dönük olarak, mesele hakkında tüm müctehidlerin aynı görüşü benimsediğinin tespit edilmesi yoluyla gerçekleşebilir. Bu ve benzeri durumlarda ortaya çıkan icmâ, kat'î delil olarak kabul edilir.³⁵⁴ Böyle bir icmâmın inkârı, küfre götüren bir tutum olarak değerlendirilir. Hakkında sarih icmâ bulunan konular yeniden tartışmaya açılmaz ve bu hususlarda içtihat faaliyeti yürütülmez.³⁵⁵

3.5.2. Sükûti İcmâ

Sükûti icmâ, herhangi bir dönemde amelî bir mesele hakkında bazı müctehidlerin görüşlerini açıkça beyan etmelerinin ardından, aynı dönemde yaşayan diğer müctehidlerin bu görüşten haberdar olmalarına rağmen tasdik ya da itiraz etmeksizin sükût etmeleriyle oluşan ittifaktır.³⁵⁶ Başka bir ifadeyle, hüküm arayış süreci bu şekilde işledikten sonra söz konusu görüşe yönelik herhangi bir muhalefetin ortaya çıkmaması, sükûti icmâmın temelini oluşturur.

Sükûti icmâmın gerçekleşmesi için müctehidlerin o mesele hususunda yeterli zaman ve bilgiye sahip olmaları ve görüşlerini beyan etmelerine mani olan bir gerekçenin olmaması gerekir.

Sükûti icmâa örnek olarak, satıcının görmediği bir malı satması durumunda muhayyerlik hakkına sahip olup olmayacağı meselesi verilir. Rivayete göre, her ikisi de satılan araziye hiç görmemiş olmalarına rağmen, Hz. Osman (r.a.) Basra'daki bir

³⁵² Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 285.

³⁵³ Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 337; Hallâf, *İlmü usûli 'l-fıkıh*, 45.

³⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 137; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrâri*, 3/251; İbn Kudâme, *Ravzatü 'n-nâzir*, 1/378; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 3/34; Zerkeşî, *el-Bahrü 'l-muhît*, 6/388; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli 'l-Fıkıh*, 57.

³⁵⁵ Dönmez, "İcmâ", 21/429.

³⁵⁶ Hallâf, *İlmü usûli 'l-fıkıh*, 45; Kahraman, *Fıkıh Usûli*, 138; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 285.

arazisini Talha b. Ubeydullah'a satmıştır. Daha sonra her iki tarafın da bu satışta aldatıldıkları yönünde bilgilendirilmeleri üzerine, her biri muhayyerlik hakkına sahip olduklarını ileri sürmüştür. Mesele, hakem tayin edilen Cübeyr b. Mut'im'in önüne götürülmüş; o da sahâbe huzurunda yalnızca Talha'nın -yani müşterinin- muhayyerlik hakkına sahip olduğuna hükmetmiştir. Bu hüküm, sahâbe tarafından duyulmasına rağmen herhangi bir itirazla karşılaşmamış, böylece satıcının görmediği bir malı satması durumunda muhayyerlik hakkına sahip olamayacağı yönünde sükûtî icmân gerçekleştiği kabul edilmiştir.

Hanefîlerin öncülük ettiği cumhur ve Hanbeli âlimlere göre sükûtî icmâ kesin bir delildir ve onun aksine davranılamaz.³⁵⁷ Cübbaî, sükûtî icmân kabulü konusunda inkırâzü'l-asrı şart koşmuştur.³⁵⁸ Buna göre âlimlerin sükût ettikleri mesele onların vefatından sonra icmâ olarak kabul edilir. İmam Şâfiî ve Şâfiîlerin çoğunluğuna ile Mâlikilerin görüşüne göre âlimler bir konunun hükmünü işitmelerine rağmen hüküm öne sürmemeleri yani o konudaki sükûtları icmâ oluşturmaz.³⁵⁹ Ebû Ya'lâ, kaynaklarda yer alanın aksine Şâfiîlerin çoğunluğunun sükûtî icmâ kabul ettiklerini iddia eder.³⁶⁰

Şâfiîler, İmam Şâfiî'ye nispet edilen “لا ينسب إلى ساكت قول”³⁶¹ (*Sükût eden bir kimseye hiçbir söz isnat edilemez*) kaidesine istinaden, sükûtî icmân -her ne kadar bazı durumlarda kesinlik arz etse de- gerçek anlamda bir icmâ teşkil etmeyeceği görüşündedirler.³⁶²

³⁵⁷ Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh* (Lübnan: Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 28; Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serâhsi, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1421), 13/71; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/229; İbn Akil, *el-Vâzıh*, 1/29; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzır*, 1/434; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 142; Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 57; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 282; Dönmez, “İcmâ”, 21/430.

³⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/252.

³⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 151; Zeydân, *el-Veciz*, 185; Kâdı Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, 40; Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh*, 45; Urmevî, *et-Tahsîl*, 3/66; Dönmez, “İcmâ”, 21/430.

³⁶⁰ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/229.

³⁶¹ Hasan b. Muhammed b. Mahmud el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr ala Şerhi'l-Celâl el-Mahâlli ala Cem'u'l-Cevâmî* (Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431), 2/222; Cüveynî, *el-Burhan*, 1/271; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/324; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/156; İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 335; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/457.

³⁶² Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/230; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/323; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6/457.

Bu iki görüşe ek olarak âlimlerin sükûtunun icmâ oluşturmayacağını ancak zanni bir delil oluşturacağını ifade eden âlimler de vardır.³⁶³ Hanefî âlimlerden Kerhi (ö. 340/952) ve Şâfiî âlimlerden Âmidî bu görüştedir.³⁶⁴ Sayrafi (ö. 330/941) ve Ebû Ya‘lâ’nın naklettiğine göre Cürcânî ise sükûti icmâm, icmâ olarak adlandırılmayacağı ancak bir hüccet kabul edileceği görüşündedir.³⁶⁵

Kelvezânî, sükûtî icmâm olduğu durumlarda, müctehidlerin sessizliğinin mutlak bir anlam taşımadığını, konunun mahiyetine göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, eğer üzerinde ittifak edilen mesele, zorunluluk içermeyen -örneğin bir şeyin diğerinden daha faziletli olup olmadığı gibi- teorik veya tercihe dayalı bir konuya, bu durumda âlimlerin sessizliği muteber kabul edilmez. Ancak söz konusu olan, dini açıdan bağlayıcılığı ve zorunluluğu bulunan bir mesele ise, bu takdirde âlimlerin sessizliği, onların rızasını ve onayını yansıttığı şeklinde yorumlanabilir. Zira Kelvezânî’ye göre, bir müctehidin açıkça yanlış olduğunu düşündüğü bir görüş karşısında sessiz kalması düşünülemez; bu nedenle, bu tür durumlarda sessizlik, fiilî bir icmâ beyanı olarak değerlendirilebilir.³⁶⁶

Ebû Ya‘lâ, bu konuda Cübbâî ile aynı görüşü paylaşmakta ve sahâbenin bir mesele hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen belli bir süre geçinceye kadar sessiz kalması hâlinde, o konuda icmâ oluşacağını savunmaktadır. Ebû Ya‘lâ, bu görüşü desteklemek amacıyla Ahmed b. Hanbel’in de aynı kanaatte olduğunu belirtir ve Hasan b. Sevâb’ın ondan naklettiği şu rivayeti delil olarak zikreder: Ahmed b. Hanbel’e, “Arefe gününden teşrik gününün son gününe kadar tekbir getiririm” demesi üzerine, “Buna neye dayanarak tekbir getiriyorsun?” diye sorulmuştur. O da “Ömer, Ali, Abdullah b. Mes‘ûd ve Abdullah b. Abbâs’ın icmâ ile” şeklinde cevap vermiştir.³⁶⁷ Görünüşe göre bu sahâbîlerin söz konusu konudaki görüşleri ümmet içinde yayılmış, buna karşı herhangi bir itiraz da gelmemiştir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel, ortaya çıkan bu sükût hâlini icmâ olarak değerlendirmiştir.³⁶⁸

³⁶³ Zeydân, *el-Veciz*, 185.

³⁶⁴ Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 57; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 145.

³⁶⁵ Şîrâzî, *el-Lüma*, 90; Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/230.

³⁶⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/323.

³⁶⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/229.

³⁶⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/229.

Ebû Hafs el-Bermekî'ye göre, Ahmed b. Hanbel'in "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbı bu Mushaf üzerinde ittifak etmiştir" şeklindeki ifadesi, sahâbenin bir kısmından bir görüş veya uygulama sadır olup geri kalanların buna herhangi bir itirazda bulunmamaları hâlinde, bunun bir icmâ olarak değerlendirilebileceğine delalet etmektedir. Ebû Hafs'a göre, sahâbenin sessizliği zımnî bir rızayı ifade eder ve bu durum, sükûtî icmân meşruiyetine delil teşkil eder.³⁶⁹

Sükûtî icmânı özellikle sahâbe bağlamında ele alan Ebû Ya'lâ, sahâbîlerden birinin yayılan bir görüş karşısında sessiz kalmasının farklı şekillerde açıklanabileceğini belirtir. Ona göre bu sessizlik; kişinin içtihat edememesi, içtihat bulunsa dahi kendisine uyulması gerekmeyecek derecede zayıf bir görüşe sahip olması, ortaya çıkan görüşe katılması ya da karşı çıkması veya görüşünü gizlemiş olması gibi ihtimallerle izah edilebilir. Ancak Ebû Ya'lâ, bu ihtimallerin her biri üzerinde durduktan sonra özellikle ilkinin tüm sahâbe hakkında genel geçer bir açıklama olarak kabul etmenin mümkün olmadığını vurgular. Zira sahâbenin gerektiğinde zanna ve içtihadı yönelmesi, onların uygulama biçimlerinden biridir. Ayrıca içtihadın tamamen terk edilmesi, hakikatin o dönemin insanları arasından çıkması anlamına gelir ki, bu durum Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "Allah'ı bir hüccetle savunan bir kimsenin olmadığı bir asır yoktur"³⁷⁰ ve "Ümmetinden bir topluluk daima hak üzere galip olmaya devam edecektir; onlara muhalefet edenler onlara zarar veremez"³⁷¹ anlamındaki hadisleriyle çelişir. Ebû Ya'lâ'nın bu gerekçeyi özellikle vurgulaması, onun hakikatin tespitinde nasta olduğu gibi icmâa da güçlü bir epistemolojik rol yüklemesinden kaynaklanıyor olabilir.

Diğer ihtimalleri de benzer sebeplerden dolayı geçersiz sayan Ebû Ya'lâ onların içtihat ettikleri meselede avam gibi değil de söz sahibi olduklarını, korktukları için görüşlerini gizlemelerinin mümkün olmadığını söyler. Onların içtihat etmiş olmaları ve içtihatlarının onları zıddına götürmesine rağmen bunu göstermemeleri caiz değildir; çünkü doğruyu göstermek zorunludur. Aksi takdirde bu durum hem içtihat yapan kişinin hem de bu görüşü kabul edenlerin hata yaptığını gösterir. Son ihtimal

³⁶⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/229.

³⁷⁰ Ebû Ya'lâ mezkûr hadisle alakalı kaynak belirtmemiştir. Kelvezânî ve Şîrâzî hadisin sahih olmadığı bu sebeple de delil olarak kullanılmayacağı kanaatindedir. Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/352; Şîrâzî, *et-Tabsîra*, 376.

³⁷¹ Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, 6/52 (No. 1920); Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, 6/2667 (No.6881).

olan sahâbelerin bir icmâ oluşan meselede farklı görüşe sahip olmasına rağmen korkmaları sebebiyle bunu gizlemesidir. Ebû Ya‘lâ bunun caiz olmadığını, böyle bir durumda icmân mümkün olmayacağını belirtir. Ona göre icmâ ancak kendileriyle aynı fikirde olmayan ve onları takip etmeyenler hakkında sessiz kalırlarsa icmâ olarak değerlendirilir.³⁷²

Sükûtî icmâ kabul edenlere göre, bir âlimin görüş bildirmesine engel olacak bir durum bulunmamasına ve meselenin içtihat edilmesi için yeterli sürenin geçmiş olmasına rağmen sessiz kalması, “Haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır”³⁷³ sözü çerçevesinde caiz değildir. Bu nedenle, böyle bir durumda âlimin sükûtu, zımnî bir onay, yani ikrar anlamı taşır.

Bu görüşe göre, ümmetin masumiyeti (ismetü’l-ümme), özellikle icmâ ilkesini kabul eden âlimler tarafından vurgulanmakta olup, hatalı bir görüşün ümmetin tamamı veya büyük çoğunluğu tarafından benimsenmesi veya bu hataya zımnî rıza gösterilmesi mümkün görülmemektedir. Zira hatadan korunmuş olan bir topluluk, yanlış dile getirmediği gibi, ona bilerek sessiz kalmaz ve bu yanlış karşısında itiraz geliştirmesi beklenir. Bu düşünce, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hem bizzat hata yapmaktan korunmuş olması hem de başkalarının hatasına onay vermekten münezzeh olması ilkesi ile desteklenmektedir. Sükûtî icmâ bağlamında bu yaklaşım, İslam hukuk usulünde bir meselenin hükmünün belirlenmesinde suskunluğun bir delil teşkil edebileceğini savunan görüşlerin temelini oluşturur.

a. Sükûtî icmân şartları

Sükûtî icmân hüccet olarak kabul edenlere göre, bu tür icmân geçerli sayılabilmesi belirli şartların gerçekleşmesine bağlıdır. Bu şartlar şu şekilde sıralanabilir:³⁷⁴

a. Sükût, ister muvafakat ister muhalefet yönünden olsun, herhangi bir görüşe işaret eden bir anlam içermemelidir.

³⁷² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/230.

³⁷³ Ebû’l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (Kahire: Darü’l-Maârif, ts.), 1/245.

³⁷⁴ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 138.

b. Müctehidin sükûtu, konuyu anlayıp içtihat edebilmesi için gereken makul sürenin geçmesinden sonra gerçekleşmiş olmalıdır.

c. İcmâya konu olan mesele, içtihadı açık ve üzerinde farklı görüşlerin ortaya çıkabileceği nitelikte olmalıdır.

d. Müctehidin suskunluğu, herhangi bir korku, baskı veya dünyevî endişe gibi dışsal bir sebepten kaynaklanmamalıdır.

e. Görüş, müctehidler arasında yaygın biçimde bilinmiş olmalıdır; zira yeterince yayılmamış ve duyulmamış bir görüş karşısında sergilenen suskunluk, rıza anlamına gelmez ve icmâ teşkil etmez.³⁷⁵

Sükûtî icmâ bir icmâ türü olarak kabul etmeyenlere göre, bir âlimin sessizliği ikrar anlamına gelmez; zira bu sessizlik bilinçli bir rıza değil, farklı saiklerden kaynaklanan pasif bir tutum olabilir. Klasik kaynaklarda müctehidlerin sükûtlarına gerekçe olarak şu ihtimaller zikredilmektedir:³⁷⁶

a. Müctehid, ilgili meselede henüz içtihadta bulunmamış ya da kesin bir hükme varmadan önce vefat etmiş olabilir.

b. Sahip olduğu farklı görüşü açıklamaktan, dönemin siyasi baskıları veya toplumsal tepkileri nedeniyle kaçınmış olabilir.

c. Kendi kanaati aksi yönde olsa da icmâa katılan bir âlime duyduğu saygı nedeniyle görüşünü beyan etmekten çekinmiş olabilir.

d. Müctehid, başkalarının içtihadına muhalefet etmeyi prensip olarak benimsememiş olabilir.

Bu gerekçelere ek olarak, Ebû Ya'la muhaliflerin şu itirazlarını da nakleder: Müctehidlerin sessiz kalmalarının nedeni, hâlen düşünme sürecinde olmaları olabilir; ayrıca her içtihadın geçerli olabileceğini düşündüklerinden, itiraz etmeyi gerekli görmüyor olabilirler. Yine, yukarıda zikredildiği gibi, sözü söyleyen kişiye duyulan saygı da sessiz kalmaya yol açabilir.³⁷⁷

³⁷⁵ Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 282.

³⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 151.

³⁷⁷ Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2/232.

Ebû Ya‘lâ ise bu itirazlara karşılık olarak, hak yollarının açık olduğu bir ortamda düşünme süresinin asrın inkırâzına kadar uzatılamayacağını belirtir. Zira içtihat ehli olan bir kimsenin, bu yolları kullanarak doğru hükme ulaşması mümkündür. Müctehidler, “her görüş doğrudur” anlayışıyla sessiz kalmış olabilecekleri yönündeki iddiayı da reddeder. Ona göre, eğer böyle bir anlayış doğru olsaydı, günümüze kadar hiçbir ihtilaf ortaya çıkmazdı. Son olarak Ebû Ya‘lâ, sözü söyleyen kimsenin heybetinden çekinerek sessiz kalmanın da geçerli bir gerekçe olamayacağını ifade ederek bu konudaki itirazları reddeder.

Şâfi‘î’nin sükûti icmâ bir icmâ çeşidi olarak kabul etmemesinin alt metninde müctehidler nas ve kıyasa dayanmayan icmâlarını akli bir içtihada dayandırmasına mâni olma çabası göze çarpar.³⁷⁸ Teorik olarak incelendiğinde sükûti icmâ birkaç âlimin görüşünün nakledilip muasır âlimlerin bilinçli bir tercihle takrir niyetiyle susmalarıdır. Oysa burada mesned nass veya kıyas değil de müctehidin re‘yi olur. Bu da Şâfi‘î’nin anlayışında icmân tezahürüne mani bir durumdur. Çünkü icmâ nassa veya kıyasa dayanmalıdır.

İmam Şâfi‘î bu görüşü gerekçelendirmek için sahâbe döneminden bazı hadiseleri örnek vermiştir. Bunlardan biri İbn Abbas örneğidir. Rivayete göre İbn Abbas miras konularından biri olan avl³⁷⁹ meselesinde bir topluluk içerisinde fetva vermiştir. Orada hazır bulunanlar geçmişte Hz. Ömer’in (r.a.) aksi yöndeki görüşünü açıklarken kendisinin de orada bulunduğu halde neden muhalif görüşünü açıklamadığını sormuştur. İbn Abbas ise o dönem genç olduğunu Hz. Ömer’den (r.a.) çekindiğini bu sebeple sustuğunu söylemiştir.³⁸⁰

Bazı eserlerde zamanla, icmâ-i sükûtinin geçerliliğiyle ilgili yeni bir şart/durum ortaya çıktığı belirtilir: Eğer bir müctehid, kendi mezhebinin görüşüne uygun bir fetva verirse ve bu fetva diğer mezheplerin görüşlerine aykırı olmasına rağmen diğer âlimler tarafından herhangi bir itirazla karşılaşmazsa, bu durum icmâ olarak kabul edilmez. Bunun nedeni, mezhep imamları arasında yerleşmiş olan anlayışa göre, her biri

³⁷⁸ Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 116.

³⁷⁹ “Avl: İslâm miras hukukunda, belirli hisse sahiplerinin (ashâbü’l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadan fazla olması hali.” Hamdi Döndüren, “Avl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/117-118.

³⁸⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/252.

diğerinin içtiihadına doğrudan karşı çıkmaktan kaçınır. Bu sebeple, bir görüşe açıkça itiraz edilmemesi, onun zımmen kabul edildiği anlamına gelmez.³⁸¹

Cessâs sarîh-sükûti icmâ ayrımından farklı bir tasnif yaparak icmâi iki kısma ayırmaktadır. Bu ayrıma göre birincisi âlimlerin ve halkın bilmesinin zorunlu olduğu bu sebeple her ikisinin de iştirak etmesiyle oluşan icmâdır. Öğlen namazının dört, akşam namazının üç rekât olduğu, ramazan orucunun farz oluşu vb. gibi konuları bu tür icmâa örnek verir. Bir diğer icmâ türü halkı ilgilendirmeyen bu sebeple de iştirakları gerekmeyen hala ve yeğenin aynı kişinin nikâhı altında toplanmasının haramlığı gibi konularda yapılan müctehidlere has olan icmâdır. Cessâs ikinci tür icmâi yukarıdaki tasnife benzer şekilde sarîh ve sükûti şeklinde iki kısma ayırır. Tanımlarını yaptıktan sonra sükûti icmânın meşruiyetinden bahseder. Ona göre icmânın in'ikadında açıkça muvafakat aranmamalıdır çünkü tarihi seyirde böyle bir icmâ vuku bulmamıştır.³⁸²

Bazı kaynaklarda icmâ hükme delâletleri açısından iki kısma ayrılmaktadır: Bunlar ilki kat'î (sarîh) icmâ olup üzerine tekrar içtihat edilemeyen, kesinleşmiş olan icmâdır. İkincisi olan zannî (sükûti) icmâ ise üzerinde zan olan bu sebeple katılığı söz konusu olmayıp ihtilafa açık olan icmâdır.³⁸³

İcmânın kısımlarına dair yapılan tasniflerde kullanılan kavramlar farklılık gösterebilmekle birlikte, içerik açısından benzer yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu çerçevede İbn Kudâme'nin icmâi "maktû" ve "meznûn" olmak üzere ikiye ayırması, aslında diğer usûlcülerin yaptığı kat'î ve zannî icmâ ayrımına paralel bir isimlendirmedir. İbn Kudâme'ye göre maktû' icmâ; şartları tam olarak gerçekleşmiş, üzerinde hiçbir ihtilaf bulunmayan ve tevatür yoluyla nakledilmiş olan icmâdır. Bu tür bir icmâ, kesin bilgi ifade eden bir delil olarak kabul edilir. Buna karşılık meznûn icmâ, bu iki temel şarttan birinin eksik olduğu durumlarda ortaya çıkar ve bağlayıcılığı bulunmayan bir icmâdır. Örneğin, bir konuda ihtilaf olmasına rağmen bazı âlimlerin ittifak etmesi; sadece bir dönemin veya bir asrın bir bölümünde gerçekleşen görüş birliği; tâbiînin sahâbeden gelen iki görüşten birinde birleşmesi; bazı âlimlerin görüş bildirmesiyle birlikte diğerlerinin suskun kalması ya da tüm şartlar yerine gelse bile

³⁸¹ Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 282.

³⁸² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-'usûl*, 2/285.

³⁸³ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 46.

icmân yalnızca bir kişi tarafından rivayet edilmesi gibi durumlar, İbn Kudâme'ye göre geçerli ve bağlayıcı bir icmâ sayılmaz.³⁸⁴

3.6. İcmâ Aktarma Yolları

Bu başlık altında, icmân in'ikad ettiği dönemden günümüze hangi yolla ulaştığı ve nasıl aktarıldığı meselesi ele alınmaktadır. Genel kabul, icmân çoğunlukla sözlü olarak nakledildiği yönündedir.³⁸⁵ Aktarımın niteliğine bağlı olarak, icmâ farklı mertebelere ayrılmaktadır. Klasik kaynaklarda, icmân nakil yolları iki temel mertebede tasnif edilmiştir.³⁸⁶

a. Tevatür Yoluyla Aktarılan İcmâ

Tevatür yoluyla nakledilen icmâ, sayıca tevatür derecesine ulaşan bir topluluk tarafından, sahâbe müctehidlerinin ittifakıyla rivayet edilen icmâdır. Dinin temel esaslarını teşkil eden bilgiler -örneğin Kur'ân hükümleri ve bunların nasıl uygulanacağına dair açıklamalar, akaid ve ibadetle ilgili hükümler- bu yolla nesilden nesle aktarılmıştır. Bu tür icmâ, hem sübût hem de delâlet bakımından kat'î olup, inkârı küfrü gerektiren dinî kesinlik düzeyine ulaşmış kabul edilir.³⁸⁷

b. Meşhur Haber Yoluyla Aktarılan İcmâ

Bu aktarım biçimi, sahâbenin üzerinde ittifak ettiği bir görüşün, tevatür derecesine ulaşmayan ancak güvenilir kabul edilen bir grup râvî tarafından nakledilmesiyle oluşur. Bu yolla bize ulaşan icmâ, kat'î delil statüsünde değerlendirilmemekle birlikte, dinî bağlayıcılığı açısından önemlidir. Bu tür bir icmân inkârı kişiyi küfre götürmez; ancak sapkın (mübtedî') olarak nitelenmesine yol açabilir.³⁸⁸

Kelvezânî de benzer şekilde icmân aktarım yollarını “tevatür” ve “âhâd” şeklinde ikili bir tasnifle ele alır. Tevatür yoluyla aktarıma dair genel bir ihtilaf bulunmazken, âhâd yoluyla yapılan aktarım tartışmalıdır. Zira âhâd haberlerin zannî

³⁸⁴ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/440.

³⁸⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/378.

³⁸⁶ Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 285; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/190.

³⁸⁷ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/190.

³⁸⁸ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, 2/190.

bilgi içerdiği kabul edilir ve bu durum, bazı usûlcüler tarafından icmâ gibi kesinlik ifade eden bir delilin bu yolla sabit olamayacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Kelvezânî ise bu itirazlara karşılık, birçok dinî bilginin ve hükmün âhâd yolla günümüze ulaştığını vurgulayarak, bu aktarım şeklinin tümüyle geçersiz sayılamayacağını savunur.³⁸⁹

3.7. İcmâm Hüccet Oluşu

Buraya kadar ele alınan meselelerde, icmâm bağlayıcılığı ve geçerliliği genel bir kabul olarak benimsenmiş ve tartışmalar bu ön kabule binaen yürütülmüştür. Ancak bu bölümde, icmâm şer‘î deliller içerisindeki epistemolojik statüsü etrafıca ele alınacak; yani onun kat‘î bir delil mi yoksa zannî bir delil mi olduğu meselesi tartışmaya açılacaktır. Bu bağlamda, her iki görüşü savunan âlimlerin ileri sürdükleri gerekçeler ve icmâm hüccet oluşuna dair öne sürdükleri şartlar ayrıntılı biçimde incelenecektir.

Fukahânın çoğunluğu, icmâ kat‘î ve bağlayıcı bir delil olarak kabul etmişlerdir.³⁹⁰ Bu anlayışa göre, icmâ sadece teorik bir kabule dayanan icthadî bir yöntem olmayıp, aynı zamanda dinî hükümlerde kesin bilgi ifade eden bir hüccettir. Bu sebeple cumhurun yaklaşımında, icmâ ile sabit olan bir hükmün inkârı, tıpkı kat‘î nassların (muhkem ayet ve mütevatir hadislerin) inkârı gibi değerlendirilmiş ve bu inkârın sahibini küfre götüreceği ifade edilmiştir. Nitekim bu görüş, icmâm İslam hukuk düşüncesinde sadece ikinci dereceden bir icthadî kaynak olarak değil, aynı zamanda dinin sabit hükümlerinin muhafazasında merkezi bir epistemik otorite olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır. Benzer şekilde bir asırda âlimler icmâ ederse sonraki asır bu icmâ bozamaz, ona ihtilaf edemez. Çünkü ikinciye izin verilmesi ilkinde hata olma ihtimalini ortaya çıkarır. Bu “Ümmetim hata üzerine birleşmez”³⁹¹ hadisiyle çelişir.³⁹²

³⁸⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/240.

³⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 23; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/9; Cüveynî, *el-Burhan*, 1/277; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/271; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/200; Şîrâzî, *el-Lüma*, 87; Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, 3/39; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/378; İbn Akil, *el-Vâzih*, 1/42; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/223; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/35; Abdülaziz el-Buhari, *Keşfül-Esrâri*, 3/251; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 280; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 6/388.

³⁹¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/224; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 140; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, 1/383.

³⁹² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/296.

Cumhurun bu yaklaşımı, icmân yalnızca geçmiş dönem âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri hükümlerle sınırlı kalmadığını; aynı zamanda bu ittifakın ümmetin dini anlamda sapmaya düşmesini engelleyen kolektif bir teminat işlevi gördüğünü de göstermektedir. Bu bağlamda, icmân epistemolojik değeri, hem naklî delillere hem de aklî zaruretlere dayandırılarak güçlendirilmiş; böylece onun şer'î bilgi üretimindeki rolü vazgeçilmez bir referans olarak kabul edilmiştir.

Bununla birlikte, her ne kadar cumhur icmâ kat'î deliller arasında saymışsa da bu konuda farklı yaklaşımlar da mevcuttur. Âmidî ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi usûl âlimlerinin, icmân zannî bir delil olduğu yönünde görüş beyan ettikleri nakledilmiştir.³⁹³ Bu görüş sahiplerine göre, icmân teşekkül sürecinde tüm müctehidlerin ittifaklarının kesin şekilde bilinmesinin zorluğu sebebiyle, icmâdan elde edilen bilginin kesinlik (yakîn) değil, zan ifade ettiği ileri sürülmüştür. Bu yaklaşım, özellikle icmân in'ikad (kuruluş) şartları ile ilgili şüphelerin ve ümmetin tamamının görüş birliğine katılıp katılmadığının bilinmesi konusundaki zorlukların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Benzer şekilde, Sirâceddîn el-Urmevî (ö. 682/1283) de icmân in'ikadından (gerçekleşmesinden) sonra dahi, teorik olarak muhalefet ihtimalinin bulunabileceğini ifade etmiştir.³⁹⁴ Urmevî'ye göre, icmâ kesin bir şekilde tahakkuk etmiş olsa dahi, ilerleyen zamanlarda ümmet içinden bir grubun buna muhalefet etmesi ihtimali tamamen göz ardı edilemez. Bu yaklaşım da icmân mutlak kesinlik ifade edip etmediği hususunda usûl âlimleri arasında nasıl bir ihtilaf bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, icmâ kavramını ele aldığı eserlerinde, tanımını verdikten hemen sonra icmân hüccet olup olmaması meselesine temas etmiştir. Ebû Ya'lâ, icmân kesin (kat'î) bir delil olduğunu açıkça ifade etmiş; ona muhalefet etmenin şer'an haram olduğunu belirtmiştir. Ebû Ya'lâ'nın bu yaklaşımı, onun hem icmân teşrîî deliller arasındaki yüksek statüsüne inandığını hem de ümmetin görüş birliğinin şer'î hükümler üzerinde bağlayıcı bir otorite oluşturduğunu düşündüğünü göstermektedir.³⁹⁵

³⁹³ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 78; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhul*, 1/209; Duman, "İcmâ, Kıyas ve İstihsanın Esasları", 152; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/378.

³⁹⁴ Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, 3/54.

³⁹⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/182.

Asırlar boyunca oluşan icmâ, genel olarak hüccet kabul edilmiş ve ümmetin bir hata üzerinde ittifak etmesi mümkün görülmemiştir.³⁹⁶ Ancak bazı görüşlerde, icmân hüccet oluşu belirli bir toplulukla sınırlandırılmıştır. Bazı ekoller icmâyı yalnızca belirli gruplar çerçevesinde geçerli sayarken, kimileri de yalnızca belli dönemlerde meydana gelen icmâları geçerli kabul etmiştir. Örneğin, Zeydiyye ve İmâmiyye'ye göre sadece Ehl-i Beyt'in oluşturduğu icmâ geçerlidir.³⁹⁷ Ebû Hazim el-Kâdî'nin, yalnızca Dört Halife dönemi icmâlarını hüccet kabul ettiği rivayet edilmektedir.³⁹⁸ Bazı âlimlere göre ise yalnızca Hz. Ömer (r.a.) döneminde gerçekleşen icmâlar muteberdir. Zahirîlere göre ise yalnızca sahâbe icmâyı bağlayıcı kabul edilmiştir.³⁹⁹

İcmân hüccet oluşu başlığı altında ele aldığımız konu bazı usûl kitaplarında icmân imkânı başlığıyla ele alınır. Zikredilen kaynaklarda icmâyı mümkün görenlerin gerekçeleri ve delilleri ardından mümkün görmeyenlerin gerekçeleri zikredilir. Bu çalışmada öncelikle icmân imkânını reddedenlerin delilleri ele alınacak, ardından icmâyı kabul edenlerin delilleri ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

a. İcmân imkânını reddedenlerin delilleri

İcmâyı bir delil olarak kabul etmeyenler, öncelikle icmân gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu, gerçekleşmiş olsa bile sahih bir şekilde nakledilemeyeceğini ileri sürerek çeşitli gerekçeler ortaya koymuşlardır. Onlara göre, usulüne uygun bir icmân vuku bulması mümkün değildir.

Kaynaklarda Nazzam (ö. 231/845) ve bazı Şii fakihlerin icmân ortaya çıkmasını imkânsız gördükleri⁴⁰⁰ hatta Nazzam'ın icmâ ve kıyası ilk reddeden kişi olduğu nakledilir.⁴⁰¹ Kâşânî (ö. 736/1335) ve Hâricîler⁴⁰² ile birlikte Râfîzîler'in de bu

³⁹⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/191.

³⁹⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 49.

³⁹⁸ Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, 2/72.

³⁹⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedide, 1431), 4/147; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 149; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 77; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, 459; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/53.

⁴⁰⁰ Serahsî, *Usûlu's-Serahsi*, 2/295; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 137; Şîrâzî, *el-Lüma*, 87; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 335; Ebû Ya'lâ, *el-Udde* 1/183; Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, 3/39; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/179; Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 58; Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 43.

⁴⁰¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/5; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 140.

⁴⁰² Dönmez, "İcmâ", 44.

görüşü benimsediği rivayet edilmektedir.⁴⁰³ Ebû Ya‘lâ, icmâ delilini reddeden bazı erken dönem kelâmcıların görüşlerine atıfla, Bısr b. el-Merîsî (ö. 218/833) ve el-Esam (ö. 200/816) gibi isimlerin icmân hüccet oluşunu kabul etmediklerini, hatta icmâ gerçekleştiğini iddia eden kimseleri yalancılıkla itham ettiklerini belirtir.⁴⁰⁴

İcmâ bir delil olarak kabul etmeyenlerin gerekçelerine baktığımızda temelde birkaç sebep ön plana çıkmaktadır.

1. İcmân sahih olarak vuku bulması için icmâ eden kişilerin müctehid olmaları gerekmektedir. Ancak toplum incelenerek bir kişinin müctehid olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Müctehid olanla olmayanı ayırt edecek kıtas yoktur bu sebeple icmâ vuku bulamaz denilmiştir.⁴⁰⁵

2. Her ne kadar İslam ilk zuhur ettiğinde müctehidler sayılı ve aynı beldede yaşıyor olsalar da sonraki devirlerde birbirlerine uzak olmaları sebebiyle bir meselenin hükmünden tüm müctehidler haberdar olması ve o meselede ki görüşünün istenmesi/alınması mümkün değildir.⁴⁰⁶ Kelvezânî ve Ebû Ya‘lâ mezkûr durumun problem yarattığını kabul etmekle birlikte alınabilecek tedbirler olduğunu belirtirler. Burada kastedilenin asrın müctehid ehli olduğunu onların da kendi ülkelerinde bir bayrak gibi yükselen ve öne çıkan şahsiyetler olduğundan bahsederler. Aynı ülkede yaşamasalar dahi onların söz ve doktrinlerine, devlet otoritesinin memleketlerine görevliler gönderip âlimleri getirmek suretiyle veya onların sözlerini kitaplarından öğrenip, güvenilir kimselerin bunlara şehadet getirmesiyle ulaşılabilir.⁴⁰⁷

3. Diğer bir gerekçeye göre müctehidler tespit edilip görüşleri alınsa dahi bazıları görüş belirttikten sonra geri kalan müctehidlere mesele arz edilene kadar aynı kanaatte kaldıklarına emin olmak mümkün değildir.⁴⁰⁸

4. Genel kabule göre teorik olarak icmân senedi kat’i olmalıdır. İcmâ kabul etmeyenlere göre kat’i olan zaten herkes tarafından bilinir. Yani Allah’ın varlığı, birliği gibi itikadi ya da namaz, oruç gibi ameli konular tüm ümmete ulaştırılmıştır. Her ne kadar icmâ kabul edenler bu konuların ihtilaf olmadan naklini icmâ kapsamında ele

⁴⁰³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/183.

⁴⁰⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/182.

⁴⁰⁵ Hallâf, *İlmu usûli’l-fikh*, 43.

⁴⁰⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/247; Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü*, 310.

⁴⁰⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/189; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/248.

⁴⁰⁸ Hallâf, *İlmu usûli’l-fikh*, 44.

alsa da icmâi kabul etmeyenlere göre bu nakillerin varlığı icmâa hacet bırakmamıştır. Zekiyüddin Şaban bu konularda gerçekleşen icmâ işlemini eserinde *tahsîlû'l-hâsıl* kavramıyla açıklamıştır. Kavram, zaten var olan bir şeyi elde etme çabası anlamına gelip icmâi kabul etmeyenlerce bu eylem faydasız/gereksiz bir iş olarak görülmüştür.⁴⁰⁹

Senedin zayıf olması ihtimaline geldiğimizde ise icmâi kabul etmeyenler zayıf senetli bir icmâm kabul edilmeyeceğini böylece icmâmın her iki şekilde de vuku bulmayacağını ifade ederler. Bazılarına göre icmâ işlevi bakımından zaten zayıf delil üzerinde gerçekleşir.

Bir nevi buna cevaben Kelvezânî mezkûr konularda icmâm olmayacağını belirtip icmâm konuları olarak ibadetlerin farziyeti veya neshi, akitlerin sıhhati veya feshi konularını verir. Bunun gerekçesini ise şöyle ifade eder: İcmâm geçerliliği, ancak Allah Teâlâ'nın veya Resûlullah'ın (s.a.v.) 'İcmâ haktır ve yanılmaz bir delildir' şeklinde bir beyanıyla kesinlik kazanır. Çünkü Allah ve Resulü ancak gerçeği söyler. Ancak biz, bu hükmün doğruluğunu ancak Allah'ı, O'nun sıfatlarını, birliğini ve hikmet sahibi olduğunu; yalan söylemesinin imkânsızlığını ve Muhammed'in (s.a.v.) Peygamber olup vahiyde masum (yanılmaz) olduğunu bildiğimizde anlayabiliriz. İcmâm doğruluğu, bu bilgiler kesinleştikten sonra anlaşılabilir. Çünkü bir delilin, kendisiyle kanıtlanan hükümden önce gelmesi gerekir. Bununla birlikte, beş vakit namazın farz olduğu, Ramazan ayında oruç tutmanın zorunlu olduğu veya Allah'ın görülebileceği fakat herhangi bir mekânda olmayacağı konularında yapılacak icmâlar böyle değildir. Yani yukarıda bahsi geçen meselelerin kesinliği, o konuda oluşacak icmâdan önce gelmektedir. Bu konularda ise icmâm kesinliği öncelenebilir. Çünkü doğrudan alakalı değildir. Nitekim eğer biri bu hükümlerde şüpheyne düşerse, bu şüphe icmâm kendisinin doğruluğuna zarar vermez. Çünkü bu konulardaki şüphe, icmâm delil oluşunu temellendiren esasları sorgulamaya yol açmaz.⁴¹⁰

5. İcmâi kabul etmeyenlere göre aynı mezhep içinde bile ihtilaflar mevcut iken farklı görüşte olan âlimlerin bir meselenin hükmünde ittifak etmeleri mümkün değildir.

6. İcmâi hüccet olarak kabul etmeyenler, ittifakın olduğu sanılan bir meselede nakledilememiş muhalif bir görüşün olabileceğini argüman olarak sunar. İmam Gazzâlî böyle bir şeyin mümkün olmayacağını sadece ittifak değil ihtilaf yaşanan meselelerin

⁴⁰⁹ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 148.

⁴¹⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/284.

de nakledildiğini, eğer varsa muhalif görüşün mutlaka sonraki nesillere aktarılacağını ifade eder.⁴¹¹

7. Kimileri icmân delili olarak kullanılan ayetlerin o manaya has kılınmış olmaması, icmâ edenlerin sözünün duyulmasının veya bilinmesinin mümkün olmaması ya da bir âlimin esir alınması gibi herhangi bir sebeple icmâa iştirakten geri kalmasının mümkün olması gibi gerekçelerle icmân delil olmayacağını iddia ederler. Ebû Ya‘lâ, âlim olup içtihat yapan kişinin varlığının ya da bir âlimin esir alınmasının, içinde bulunduğu toplumdan gizli kalmayacağını söyler.⁴¹²

8. Ebû Ya‘lâ, icmâ bir delil olarak kabul etmeyenlerin bazı ayetleri gerekçe olarak kullandığını ifade eder. Bunlar şu şekildedir:

- “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ”⁴¹³ (Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik) ayet mucibince Kur’ân’ın bir rehber olduğu ve başka bir delile ihtiyaç duyulmadığı söylenir.

Ebû Ya‘lâ kendilerinin de Kur’ân’ın rehberliği konusunda aynı kanaate olduğunu bu sebeple Nisa suresi 59. ayetinin⁴¹⁴ Allah tarafından icmân delili olarak verildiğini söyler.⁴¹⁵

- “وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ”⁴¹⁶ (Ayrılığa düştüğünüz bütün konularda (doğru) hüküm Allah’a aittir) ayeti, Allah Teâlâ’nın hükmü dışında başka bir hükmün bulunmadığını ifade etmektedir.

Ebû Ya‘lâ buna karşılık olarak buradaki hükümden kastın Kur’ân-ı Kerim ve sünnet olduğunu ve icmân onların nezdinde hüccet olduğunu beyan eder.⁴¹⁷

⁴¹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 139.

⁴¹² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/189; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/248.

⁴¹³ en-Nahl, 16/89.

⁴¹⁴ “فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ” Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu, Allah’a ve Peygambere götürün.

⁴¹⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/189.

⁴¹⁶ eş-Şûrâ, 42/10.

⁴¹⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/189.

- ⁴¹⁸ (Eğer “فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم” bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün) ayetine göre anlaşmazlık durumunda Kur’ân ve sünnete müracat edilmelidir.

Ebû Ya‘lâ da buna paralel olarak ihtilaf olan durumlarda Allah’ın ve resulünün delillerinde çözüm aranması gerektiğini beyan eder. İcmâ da bu delillerden biridir. Bu sebeple hüküm için başvurulması gerekir.⁴¹⁹

- ⁴²⁰ “كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله” (Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah’a inanırsınız) ve “وكذلك” ⁴²¹ (İşte böylece, “جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا” (Siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık) Muhalifler buradaki hitapların sahâbeye yönelik olduğunu, başkalarının buna dâhil edilemeyeceğini söyler.

Ebû Ya‘lâ ise bu hitabın sahâbe ve diğerleri için söylenmiş genel bir ifade olduğunu söyler. Tıpkı ⁴²² “واقموا الصلوة” (Namazı kılın!), ⁴²³ “وجاهدوا” (Cihat edin!) ayetlerinin umum ifade ettiği gibi. Ayrıca Ebû Ya‘lâ’nın anlayışına göre sahâbe olmayanlar sahâbe olanlardan sayıca fazladır ve bazılarının ilmi yeterliliği ve becerileri sahâbeden üstündür. Sayıca az olmalarına rağmen sahâbenin görüşüne başvurulmak gerekiyorsa, çoğunlukta olanın görüşüne başvurmak daha evladır.⁴²⁴

9. Muhalif görüşü savunanların dayandığı deliller arasında bazı hadis rivayetleri yer almaktadır. Bunlar arasında, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Muaz b. Cebel arasında, onun Yemen’e gönderilişi sırasında gerçekleşen konuşmaya dair rivayet öne çıkmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.), Muaz’a “Oraya vardığında ne ile hüküm

⁴¹⁸ en-Nisâ, 4/59.

⁴¹⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/192.

⁴²⁰ Âl-i İmrân, 3/110.

⁴²¹ el-Bakara, 2/143.

⁴²² el-Bakara, 2/43.

⁴²³ el-Mâide, 5/35,

⁴²⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/192.

vereceksin?” diye sormuş; Muaz ise “Allah’ın kitabı ile” şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Allah’ın kitabında bir hüküm bulamazsan ne yaparsın?” sorusuna Muaz, “Allah’ın Resûlü’nün sünneti ile” yanıtını vermiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “Orada da bir hüküm bulamazsan?” sorusuna ise Muaz, “Kendi içtihadımla hüküm veririm” şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), “Allah’a hamdolsun ki, Allah Resûlünün elçisini razı olduğu şekilde muvaffak kıldı” buyurmuştur.⁴²⁵ Muhalifler, bu hadiste temel kaynaklar arasında icmân zikredilmemesini, icmân bağlayıcı bir delil (hüccet) olmadığını göstergesi olarak değerlendirmişlerdir. Ebû Ya‘lâ ise bu görüşe cevap olarak, icmân Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra ortaya çıkan bir delil olduğunu, dolayısıyla söz konusu dönemde henüz mevcut olmadığı için hadiste zikredilmediğini ifade etmiştir.⁴²⁶

10. Kimilerine göre “لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض”⁴²⁷ (Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirler olarak dönmeyin) ve “لتركين سنن من كان قبلكم حذو القذة”⁴²⁸ (Sizden öncekilerin yolunu adım adım takip edeceksiniz) hadisleri ümmetin hata yapmasının mümkün olduğunun delilidir. Ebû Ya‘lâ buna cevaben temelde iki şeyi savunur. Birincisi bu hitaplar ümmetin tamamına değil de bir kısmına yapılmış bir hitaptır, bu sebeple sözü edilen hadisler ümmetin yanılmazlığına zeval vermez. İkincisi Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez” sözünün, özellikle icmâa has bir rivayet olduğunu ve âm bir mutlaklık ifade etmeyeceğini belirtir.⁴²⁹ Yukarıda zikredilen iki hadis ise Müslümanların genel yaşayışlarıyla alakalı âm hadislerdir. Bu durumda has olan, âma tercih edilmelidir. Dolayısıyla, yukarıda zikredilen iki hadisin Müslümanların genel yaşayışına dair âm (genel) ifadeler taşıdığı düşünülse bile, söz konusu mesele icmâ olduğunda, has (özü) bir lafız içeren “Ümmetim dalalet üzere birleşmez” hadisi öncelenmelidir. Bu yaklaşım, ümmetin

⁴²⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 270; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/222; Şîrâzî, *el-Lüma*, 107; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, 317; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/210; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 293; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 2/169; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/156.

⁴²⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/189.

⁴²⁷ Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, 1/56 (No.121); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/496 (No.2036); Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, 1/58 (No.66).

⁴²⁸ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebû Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâ'id ve menbau'l-fevâ'id*, ed. Hüsameddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.), 7/261 (No. 12104).

⁴²⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/190.

tamamının bir konuda yanılmasının mümkün olmadığını, yani ümmetin icmâ yoluyla yanılmazlığını kabul etmeyi gerektirir.

11. Ebû Ya‘lâ’nın aktardığına göre muhaliflerin ileri sürdüğü bir diğer argüman “Ümmetin her bir bireyinin hataya düşebileceği mümkün kabul edildiğinde, bu bireylerden müteşekkil olan ümmetin kolektif olarak yanılma ihtimali nasıl ortadan kalkar?” sorusudur. Ebû Ya‘lâ bu soruya ümmetin yanılmazlığının aklî değil de şer‘î olarak sabit olduğunu söyleyerek cevap verir. Ümmetin hata yapma ihtimali olsaydı Allah Teâlâ bunu bilir ve icmâi emretmezdi. Bu konuda şer‘î bir emir olduğundan dolayı buna uyulmalıdır.⁴³⁰

Ebû Ya‘lâ, yukarıdaki açıklamalara ek olarak, günümüze kadar ulaşan mütevatir haberler ışığında bu itirazın geçerli olmadığını belirtir. Ona göre, âlimlerin görüşleri tek tek ele alındığında kesin bilgi (ilim) ifade etmese de, bir topluluk hâlinde ve çok sayıda âlimin birleşen görüşleri ilim ifade eder. Ebû Ya‘lâ, bu durumu daha anlaşılır kılmak için bazı benzetmeler kullanır: Nasıl ki tek bir kişinin taşıyamayacağı büyük bir taş, bir cemaatin güç birliğiyle kaldırılabilir; yine nasıl ki az miktardaki yiyecek veya su açlığı ya da susuzluğu gideremeyecekken, yeterli miktarda olduğunda bu ihtiyaçlar karşılanırsa, aynı şekilde âlimlerin görüşleri de bir araya geldiklerinde ilim (kesinlik) ifade eder.⁴³¹

Bazı kaynaklarda, icmân hüccet oluşu konusunda Ahmed b. Hanbel’in diğer mezhep imamlarından farklı bir görüşe sahip olduğuna dair rivayetler yer almaktadır. Bu ihtilafın kaynağı, oğlu Abdullah b. Ahmed’in rivayet ettiği şu ifadedir: “Bir kimse herhangi bir meselede icmâ iddiasında bulunuyorsa bu bir yalandır; icmâ iddia eden de yalancıdır. Nereden bilebilir ki? Belki insanlar o konuda ihtilaf etmiştir. Ancak şöyle denilebilir: Bu hususta bir ihtilaf bulunduğunu bilmiyoruz veya bana bu konuda bir ihtilaf ulaşmadı”⁴³² Bu rivayet bazı âlimler tarafından, Ahmed b. Hanbel’in icmâi toptan reddettiği şeklinde yorumlanmışsa da bu yorum isabetli görülmemiştir; zira Ahmed b. Hanbel’in icmâa dayanarak hüküm verdiği bazı olayların rivayet edilmesi, onun icmâi tamamen reddetmediğini göstermektedir.⁴³³ Diğer bazı yorumlara göre ise

⁴³⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde* 2/190.

⁴³¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/190.

⁴³² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/182; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/105; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/383; Hallâf, *İlmu usûli’l-fikh*, 44.; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 153.

⁴³³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/229.

Ahmed b. Hanbel, yalnızca sahâbe icmâını hüccet olarak kabul etmiş, sonraki nesillerin icmâını ise geçerli görmemiştir. Bir diğer yoruma göre ise, Ahmed b. Hanbel, hakkında ihtilaf bulunmayan meselelerdeki ittifaka “icmâ” denebileceğini, ihtilaf ihtimali bulunan konularda ise bu terimin kullanılmasının doğru olmadığını ifade etmek istemiştir. Mezhep içi genel kabule göre, İmam Ahmed’in bu görüşü, ya ihtiyatlı davranmasından, ya görüş ayrılıklarından haberdar olmayan biri hakkında söylenmiş olmasından, ya tüm âlimlerin fikir birliğini kesin olarak belirlemenin güçlüğünden ya da yalnızca açık ve kesin naslara dayanma isteğinden kaynaklanıyor olabilir.⁴³⁴ İbn Teymiyye’ye göre Ahmed b. Hanbel bu sözü sahâbe, tâbiîn ve Tebei tabiun dönemi sonrasındaki icmâların inkârı için söylemiştir.⁴³⁵

Nitekim kimi kaynaklara göre Ahmed b. Hanbel’in reddettiği şey, mutlak ve kapsamlı bir icmâ iddiasıdır. O, ancak belirli bir bölgedeki âlimlerin görüş birliğiyle oluşan “kısmi icmâ”nın mümkün olabileceğini, ancak tüm ümmetin üzerinde mutabık olduğu bir icmâın gerçekleşmesinin zor olduğunu ifade etmektedir. Onun “Onların ittifak ettiğini nereden biliyor?” sözünden de bu anlaşılmaktadır.⁴³⁶

Ebû Ya‘lâ da benzer bir yorum yaparak rivayete binaen Ahmed b. Hanbel’in icmâı kabul etmediği şeklinde anlaşılmasının yanlış olacağını çünkü kabul ettiğine dair pek çok rivayet olduğunu ifade eder. Ona göre Ahmet b. Hanbel bunu hüküm tespitindeki ihtiyatlı yaklaşımı sebebiyle söylemiştir.⁴³⁷ Ahmed b. Hanbel’in icmâa göre hükmettiğine dair birkaç örneği zikretmiştir: Teşrik tekbirinin getirilmesi gerektiğine dair hükmünü Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes‘ud ve Abdullah b. Abbas’ın (r.a.) icmâına göre vermiştir.⁴³⁸

Yine Ahmed b. Hanbel hakkında ittiba hususunda tâbiîn neslinden sonrasına tabi olmada kişinin serbest olduğuna dair rivayetler mevcuttur.⁴³⁹ Buna göre sahâbe ve tâbiîn neslinin ittifakları kat’i bir hüccet olurken sonrası için bu durum böyle değildir.

⁴³⁴ Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 279.

⁴³⁵ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 315.

⁴³⁶ İbn Akil, *el-Vâzıh*, 5/105; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 280.

⁴³⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/182.

⁴³⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/229.

⁴³⁹ Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Mesâilu’l-İmâm Ahmed*, ed. Ebi Muâz Tarık b. Avdillah b. Muhammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 368 (No: 1786).

Ebû Ya‘lâ, aslında Ahmed b. Hanbel’in burada o nesilleri değil de bireysel olarak kişileri kastettiğini söyler.⁴⁴⁰

İcmâ, İslâm hukukunda şer‘î hükümlerin tespitinde temel delillerden biri olarak geniş kabul görmüştür. İcmân bağlayıcılığını kabul etmeyen görüşler ile bu görüşlerin temel gerekçelerine yukarıda değinilmiştir. İcmân hüccet oluşunu savunanların dayandığı naklî ve aklî deliller, aşağıda sistematik biçimde ele alınacaktır. Bu çerçevede Kur‘ân-ı Kerîm’den ayetler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sahih hadisleri ve makuliyet esasına dayalı aklî temellendirmeler, icmân bağlayıcılığına delil olarak ileri sürülmektedir. İcmân hüccetliği, yalnızca bir usûl tartışması değil, aynı zamanda dinin muhafazası ve ümmetin itikadî ve amelî bütünlüğünün sağlanması açısından da önem arz etmektedir.

3.7.1. Kur‘ân’dan Deliller

Cumhurun ve Ebû Ya‘lâ’nın öne sürdüğü delillerden ilki Nisa suresi 115. ayettir: “ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم”⁴⁴¹ “*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!*” Bu ayette “müminlerin yolundan” denilerek aslında Müslümanların ittifakla benimsedikleri yol kastedilmiştir. Ümmetin bu yola uyması emredilmiş, aksi yasaklanmış ve cezalandırılacağı belirtilmiştir.⁴⁴² Allah Teâlâ’nın insanları hata ve yanlış olan ya da bunlara sürükleyen kişilere uymasını emretmesi beklenmez. Bu sebeple ayet icmân delili kabul edilir. Buradaki kastedilen “müminler”, ilim ehli olan âlimlerdir. Zira ittifakla kabul edilmiştir ki, avam tabakasının ve cahillerin takip edilmesi gereken bir yolları yoktur. Bu durumda geriye yalnızca âlimler kalmaktadır.⁴⁴³

Bazı kaynaklarda bu ayetin İmam Şâfiî’nin icmân hücceti hususunda öne sürdüğü temel delili olduğunu nakledilmiştir.⁴⁴⁴ Bu ayeti icmâa delil olarak gösterenlere karşılık, Gazzâlî ve Cüveynî, ayet ile icmâ arasında doğrudan bir ilişki

⁴⁴⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/191.

⁴⁴¹ en-Nisa, 4/115.

⁴⁴² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/228; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/380.

⁴⁴³ İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/105.

⁴⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 138; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/200.

bulunmadığını ifade etmiş ve bu ayeti icmâm delilleri arasında saymamışlardır.⁴⁴⁵ Bakıllânî, Cessâs ve Şîrâzî de temel delil olarak bu ayeti zikretmektedir.⁴⁴⁶ Her ne kadar bu ayeti delil olarak kabul etme hususunda burada birkaç müctehid zikretsek de neredeyse tüm usul kitaplarında icmân kanıtı olarak bu ayetin yer aldığı görülmektedir.

Bu ayetin icmâ için delil olarak kullanılmasına muhaliflerce çeşitli itirazlar yöneltmiştir. Bu itirazlardan ilki, ayette geçen “sebîl” kelimesinin mecazî değil, hakikî anlamda “yol” olarak anlaşılması gerektiği yönündedir. Ancak Ebû Ya‘lâ, bu yorumu isabetli bulmaz ve eğer burada mecazî bir kullanım kastedilmiş olsaydı, bu anlamın dilde yaygınlık kazanmış olması gerektiğini ifade eder.⁴⁴⁷ Ebû Ya‘lâ, Allah Teâlâ’nın “yol” kelimesini iddiasına paralellik gösterecek şekilde kullandığını gösteren ayetler sunar. Bu ayetler şunlardır: “⁴⁴⁸قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة” (Resûlüm!) De ki: «İşte bu, benim yolumdur. Ben Allah'a çağırıyorum), “⁴⁴⁹فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا” (Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir), “⁴⁵⁰واضل سبيلا” (...yolunu daha da şaşırmıştır), “⁴⁵¹ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا” (Artık kıyamet gününde Allah aranızda hükmedecek ve kâfirlere, müminler aleyhinde asla yol vermeyecektir) gibi ayetlerde bu kullanım açıkça müşahade edilmektedir. Ayrıca Arap dilinde “sebîlül-ma‘rûf” (iyiliğe giden yol) ve “sebîlül-l-vukûf” (vakıf yolu) gibi kullanımlar da yaygındır. Bu durum, “mezhep” kelimesinin hem fiziksel yol hem de görüş ve inanç yolu anlamında kullanılmasına benzer bir dil gelişimini göstermektedir.

Ayetin “sebîl” kelimesinin yalnızca fizikî anlamda “yol” olarak anlaşılması ve buradan fetvasına veya sözüne uyma anlamının çıkarılamayacağı yönündeki iddiaya karşılık, Kelvezânî, Ebû Ya‘lâ’nın aktardığı açıklamayı benimseyerek “sebîl” kelimesinin, ister sözle ister fiille olsun, bir kişinin izlediği ve bağlı kaldığı yol anlamına geldiğini belirtir.⁴⁵²

⁴⁴⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 138; Cüveynî, *el-Burhan*, 1/262.

⁴⁴⁶ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/15; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/262; Şîrâzî, *el-Lüma*, 87.

⁴⁴⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/183.

⁴⁴⁸ Yûsuf, 12/108.

⁴⁴⁹ el-İsrâ, 17/84.

⁴⁵⁰ el-İsrâ, 17/72.

⁴⁵¹ en-Nisâ, 4/141.

⁴⁵² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/229.

Mefhûmu'l-muhâlefeti kabul etmeyen âlimler, "...müminlerin yolu dışında..." ifadesinden hareketle, müminlerin yoluna uymamanın cezayı gerektirdiği sonucunun çıkarılmasını eleştirmiş ve bu yaklaşımın tutarsız bir istidlal biçimi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda, ilgili müctehidlerin, mefhumdan hüküm çıkarırken kendi prensipleriyle çeliştikleri ileri sürülmüştür. Ebû Ya'lâ, söz konusu ayetten böyle bir anlam çıkarımını (her ne kadar geçerli bir delâlet yöntemi olarak görse de) delîlü'l-hitâb yöntemiyle değil, mantıksal taksim esasına dayalı bir istidlalle yoluyla yaptığını belirtir. Ona göre, "müminlerin yoluna uymak" ve "müminlerin yolundan başkasına uymak" arasında üçüncü bir seçenek bulunmamaktadır.⁴⁵³ Dolayısıyla, eğer Allah müminlerin yolundan başkasına uymayı yasaklamışsa, bu durum onların yoluna uymayı emrettiği anlamına gelir. Benzer şekilde, Kelvezânî de mefhûmu'l-muhâlefeti reddeden yaklaşım çerçevesinde, söz konusu ayetten hüküm istinbatını mantıksal zorunluluk ilkesine dayandırarak savunmuştur. Bu yaklaşımda esas alınan, lafzın zahirinden değil, hükmün akli tertibi yoluyla elde edilen zorunlu anlamdır.⁴⁵⁴

Ebû Ya'lâ ve bazı Hanbeli âlimler, ayette zikredilen "Peygamber'e (s.a.v.) karşı gelme" ve "müminlerin yolundan başkasına uyma" eylemlerinin, cezai yaptırımları gerektirme açısından ayrı ayrı mı yoksa birlikte mi değerlendirilmesi gerektiği konusuna da değinmiştir. Muhalifler, Allah'ın "müminlerin yolundan başkasına uyma" şeklindeki uyarısının, ayetin bağlamında geçen "Resûl'e karşı gelme" fiili olmaksızın tek başına cezayı gerektirecek bir anlam taşımayacağını; dolayısıyla bu ifadenin icmân delili olarak kullanılamayacağını ileri sürerler. Ebû Ya'lâ ise bu yorumun isabetli olmadığını savunur ve her iki ifadenin de bağımsız olarak cezayı gerektireceğini belirtir. Ona göre, "Resûl'e karşı gelme" eylemi tek başına nasıl bir yasak ve cezayı gerektiriyorsa, aynı şekilde "müminlerin yolundan başkasına uyma" uyarısı da müstakil olarak sorumluluk doğurur.⁴⁵⁵ Ebû Ya'lâ görüşünü desteklemek için "والذين لا يدعون مع⁴⁵⁶ الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما (Onlar, Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapmazlar; haksız yere, Allah'ın dokunulmaz kıldığı insan hayatına kıymazlar, zina etmezler. Zira (bilirler ki) bunları işleyen kimse cezasını bulacak) ayetini zikreder. Bilinir ki ayette zikredilen her bir eylem tek başına cezayı

⁴⁵³ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/183; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/115.

⁴⁵⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/229.

⁴⁵⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/184; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir*, 1/381; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/235.

⁴⁵⁶ *el-Furkân*, 25/68.

gerektiren eylemlerdir.⁴⁵⁷ Nisa 115. ayet için de durumun böyle olduğunu söyler. İkinci gerekçe şudur; eğer “müminlerin yolundan başkası dışına uyma” tek başına haram bir eylem olmasaydı, mubah olsaydı “Peygambere (s.a.v.) karşı çıkma” eylemiyle birlikte haram kılınmazdı. Bu konuda Ebû Ya‘lâ’nın naklettiği başka bir itiraz ayetteki tehdidin, “müminlerin yolunu terk etme” eylemine değil de “müminlerin yolundan başkasına uyma” davranışına yönelik olduğudur. Bu itiraza göre kişinin başkasına uymadığı sürece, bu yolu terk etmesi cezayı gerektirmez. Ebû Ya‘lâ, ilke olarak birine uymanın başka bir şeyi terk etmekle mümkün olacağını, kişinin müminlerin yolundan başkasına uyduğunda müminlerin yolunu terk ettiğini bundan dolayı da cezaya müstahak olduğunu ifade eder.⁴⁵⁸

Ebû Ya‘lâ’nın ayetle alakalı aktardığı bir diğer mevzu muhaliflerin “el-müminîn” (المُؤْمِنِينَ) kelimesinin kıyamete kadar gelecek tüm müminleri kapsayacağı iddiasıdır. Aslında muhaliflerin bu ayette geçen kelimenin anlamını daraltma yönündeki yaklaşımı, icmân delillerinden biri sayılan bu nassın kapsamını sınırlayarak, tanımında yer alan “aynı asırda meydana gelme” şartını geçersiz kılma amacını taşımaktadır. Nitekim bu itiraz kabul edildiğinde asrın tamamlanması mümkün olmayacaktır. Ebû Ya‘lâ ayetteki kelimede kast edilenin kıyamet gününe kadar gelecek müminlerin tamamı değil de bazı müminler olduğunu, bu bazı müminlerin de o asrın müminleri olduğunu söyleyerek cevap verir.⁴⁵⁹

Ayetin icmân delillerinden sayılmayacağı görüşünü benimseyenler, ayette belirtilen cezanın yalnızca insanları mümin kılan tevhid inancı ve imanla ilgili sapmalara yönelik olduğuna dair bir iddia ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe karşılık Ebû Ya‘lâ, söz konusu yorumu eleştirerek, ayetin delilsiz bir şekilde genelleştirilmesinin yanıltıcı olacağını ifade etmiştir. Ona göre, ayetin hükümleri yalnızca belirli bir duruma indirgenemez; aksine, ayetin şer‘î hukukun diğer hükümlerine de uygulanması gerekmektedir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/112.

⁴⁵⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/184.

⁴⁵⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/184.

⁴⁶⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/185.

461 “وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ” Mana bakımından önceki ayetle paralellik taşıyan “Bana yönelenlerin yoluna uy” ayeti de icmân delilleri arasında zikredilmiştir. Bu ayette Allah Teâlâ, kendisine yönelenlerin izlediği yolu takip etmeyi emretmiştir. Zira Allah’ın batıla yönlendirmesi düşünölemeyeceğinden, bu emir güvenilir olan ümmete uymayı ifade eder. Ümmete uymak ise, onların ittifakla benimsediği bir görüşe -yani icmâa- uyum sağlamakla mümkün olur.

Bir diğör delil Bakara 143. ayetidir: “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ” 462 (İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık) ayet-i kerimede Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetinin mutedil bir ümmet olduğundan bahsedilmiştir. Ümmetin adaletini kabul etmek onların sözlerine ve yoluna uymayı gerektirir. 463 Ebû Ya’lâ ümmetin “vasat” olarak nitelendirilmesinin onu adil ve seçkin kıldığını ifade eder. 464 Bununla birlikte bu özelliğe haiz bir ümmetin hata üzerinde ittifak etmesi beklenemez. Çünkü adalet, dalâlet ile birlikte olamaz. Kelvezânî de benzer şekilde hepsinin günah işlemesi, hata yapması, yalan yere şahitlik etmesi ihtimalinin bulunduğunu bilen Yüce Allah’ın, adaletten ve şahitlikten bahsetmesinin caiz olmayacağını söyler. 465

Ebû Ya’lâ ayeti delil olarak kullanıp ayette zikredildiği üzere ümmete şahitliği sebebiyle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözünün hüccet olduğu gibi ümmetin sözünün de hüccet olacağını ifade eder. Ebû Ya’lâ, muhaliflerin bu şahitliğin ahirete yönelik olduğu ve dünya için geçerli olmadığı yönündeki itirazını reddeder. Bu tür itirazların, ayetin icmân delili olarak kullanılmasını engellemeye yönelik bir strateji olduğunu ileri sürer. Ebû Ya’lâ, ümmetin şahitliğinin dünya hayatına ait bir övgü ve değerlendirme olarak ifade edildiğini, dolayısıyla bunun ahirete yönelik olamayacağını savunur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şahitliğinin dünya için geçerli olduğu gibi, ümmetin şahitliğinin de yalnızca dünya için geçerli olduğu yönündeki görüşünü, bu itirazlara karşı bir cevap olarak ortaya koyar. 466 Kelvezânî, şahitliğin ahirete yönelik olacağı iddiasını kabul

461 Lokmân, 31/15.

462 el-Bakara, 2/143.

463 Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/225; Cessâs, *el-Fusûl*, 2/257; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107.

464 Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, 2/185.

465 Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/225.

466 Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, 2/186.

etmemekte ve bu iddianın doğruluğu için ilgili ayetteki ifadenin “şahit kıldık” yerine “şahit kılacağız” şeklinde olması gerektiğini ileri sürmektedir.⁴⁶⁷

Bu ayetin icmâm delili olarak kullanılamayacağını savunanlara göre, nasıl ki bir meselede iki kişinin şahitliği onların masum olduğunu göstermiyorsa, Allah Teâlâ’nın ümmeti diğer insanlara şahit kılması da ümmetin mutlak anlamda hatadan korunmuş olduğunu ifade etmez. Ebû Ya‘lâ bu durumu şu şekilde açıklar: Allah Teâlâ bu iki şahidin kim olduğunu özellikle belirtmemiştir bu sebeple onların hata yapma ihtimali vardır. Ancak Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetini diğer ümmetlerden ayırarak birbiri üzerinde şahit kılmıştır. Şayet özel olarak ümmeti zikrettiği gibi bu iki şahidin kimliğini de zikretseydi onlarda ümmet gibi hatadan masum olurdu.⁴⁶⁸

Bu ayete benzer olarak Kalem 28. ayet delil olarak getirilir. “قال اوسطهم الم اقل لكم”⁴⁶⁹ (İçlerinden akli başında olan biri şöyle dedi: “Ben size, ‘Allah’ın yüceliğini dile getirmelisiniz’ dememiş miydim?) mealindeki ayette Allah Teâlâ bir Müslümanı vasat kelimesini kullanarak akli başında olmakla vasıflandırmıştır. Yukarıda bahsedilen ayette de benzer şekilde Allah Teâlâ bu ümmeti “vasat” (orta) olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla, bu ifadede müminlerin akliselim, yani en adil ve en hayırlı olanlar olarak vasıflandıkları sonucuna varılmaktadır.⁴⁷⁰ Burada dikkate değer bir diğer ayrıntı ise burada ki “vasat ümmet” olmanın karşılığı olan adalet vasfı tek tek her bir ferdi için değil de bütün olarak ümmetin sahip olduğu bir özelliktir. Bu sebeple fertler adalete sahip olmayabilir. Bu doğrultuda, ümmetin genel yönelimi adalet ilkesi doğrultusunda şekillense de bireysel düzeyde her ferdin adil olması şart değildir. Dolayısıyla, vasat ümmet olma vasfı, ferdi kusurların varlığına rağmen ümmetin genel karakteristiği olarak korunabilir.

Kur’ân’dan verilen bir diğer kanıt “كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون”⁴⁷¹ “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz” ayetidir.⁴⁷² Ayetin ifadesine

⁴⁶⁷ Kelvezânî, et-Temhîd, 3/226.

⁴⁶⁸ Ebû Ya‘lâ, el-Udde, 2/186.

⁴⁶⁹ el-Kalem, 68/28.

⁴⁷⁰ Ebû Ya‘lâ, el-Udde, 2/185.

⁴⁷¹ Âl-i İmrân, 3/110.

⁴⁷² Cessâs, el-Fusûl, 3/263.

göre, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmeti "en hayırlı ümmet" olma vasfına sahiptir; bu vasfı dolayısıyla, ümmetin ittifakla benimsediği görüşlerin hatadan arınmış olduğu kabul edilir. Kelvezânî, ayeti icmâin delili olarak sunduktan sonra şayet ümmetin kötülük karşısında birleşmesi caiz olsaydı, onların Allah tarafından kötülükten men etmekle görevlendirilmeyeceğini belirtir.⁴⁷³

İcmâi kabul etmeyenler, bu ayetin delil olarak kullanılmasına bazı eleştiriler getirmiştir. "En hayırlı ümmet" olma niteliğine sahip olan müctehidlerin münferit olarak hata yapma, yanlış istidlalde bulunma olasılığı olduğunu bu sebeple içtihatlarının kesin bilgi kabul edilmediği ifade edilir. Bireysel olarak yaptıkları içtihatların kesin bilgi düzeyinde kabul edilemeyeceğini savunan bazı âlimler, bir araya gelerek verdikleri hükümlerin hüccet olma niteliğini sorgulamışlardır. Serâhsî gibi bazı âlimler, söz konusu itiraza şu şekilde karşılık vermiştir: Ayette geçen "ümmet" ifadesiyle, tüm topluluğun değil, ümmetin bir kısmını oluşturan âlimlerin kastedildiği anlaşılmalıdır. Bu âlimler, ümmetin "en hayırlı ümmet" vasfına sahip olması sebebiyle, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevini ifa etmekle yükümlüdürler. Bu nitelik dolayısıyla, bu görevi yerine getiren âlimlerin görüşleri hüccet kabul edilmelidir.⁴⁷⁴ Bazı âlimler, burada kastedilenin ümmetin her bir ferdi değil, ümmetin tamamı olduğunu savunmuşlardır. Bireysel hatalar ve benzeri olasılıkların varlığını dikkate alarak, "hayırlı olma" özelliğiyle nitelendirilen ümmetin, tüm fertlerinin bir arada şer üzerinde ittifak etmesinin aklen mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁷⁵

Bir diğer delil Nisa 59. ayettir: "يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر" ⁴⁷⁶ "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e (s.a.v.) itaat edin, sizden olan ülü'l-emr'e de" Ayetin incelenmesi sonucunda burada kastedilenin âlimler olduğu belirtilmiş ve bu nedenle onların sözlerine ve verdikleri hükümlere uymanın gerekliliği vurgulanmıştır. Ayetteki ülü'l-emr'i âlimler şeklinde tefsir edenlerden biri de İbn Abbas'tır.⁴⁷⁷ Bununla birlikte bazı tefsirlerde, ayette geçen "ülü'l-emr" ifadesinin dinî otoritelerden ziyade dünyevî otoriteleri -yani kamusal otorite sahipleri- kastettiği

⁴⁷³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/228.

⁴⁷⁴ Serâhsî, *Usûlu's-Serâhsî*, 1/296.

⁴⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/273.

⁴⁷⁶ en-Nisa, 4/59.

⁴⁷⁷ Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh*, 42.

yönünde yorumlar yapılmış; bu bağlamda söz konusu kimselere itaatin emredildiği görüşü benimsenmiştir.

3.7.2. Sünnetten Deliller

Cumhura ve Ebû Ya‘lâ‘ya göre, icmâin hüccet oluşuna dair delillerin başında, “ümmetin masumiyeti” ilkesine dayanan hadisler gelmektedir. Bu bağlamda, “إن أمتي” (Benim ümmetim sapkınlık (dalâlet) üzerinde birleşmez), “لا تجتمع على ضلالة”⁴⁷⁸ (Benim ümmetim hata üzerinde birleşmez)⁴⁸⁰ ve “Allah’tan ümmetimin sapkınlık üzere birleşmemelerini niyaz ettim; O da bu duamı kabul buyurdu”⁴⁸¹ şeklindeki rivayetler temel alınmaktadır. Bu hadislerle göre, Hz. Peygamber (s.a.v.), ümmetin tamamının topluca dalâlete veya hataya düşmeyeceğini açıkça ifade etmiştir. İmam Şâfi‘ de bu doğrultuda, cemaate bağlılığın kişiyi gafletten koruyacağını, zira cemaatin topyekûn bir hata üzerinde birleşmesinin söz konusu olmayacağını belirtmiştir.⁴⁸² Ne var ki, bu yaklaşıma muhalif bir görüş olarak, Ebû Ya‘lâ’nın aktardığına göre, Nazzâm gibi bazı Mu‘tezilî kelâmcılar, ümmetin topluca bir hata üzerinde birleşmesinin aklen mümkün olduğunu savunmuşlardır.⁴⁸³

Hadiste geçen “hata üzerinde” ifadesinden, ümmetin yalnızca “küfür üzerinde birleşmeyeceği” anlamının çıkarılması gerektiğini iddia eden muhaliflere karşılık, Ebû Ya‘lâ, bu ifadenin her iki anlamı da kapsayabileceğini belirtir. Ona göre, “hata” (الخطأ) kelimesi, küfür anlamı taşımaksızın isyan ve günah gibi davranışları ifade eder. Hadisle ilgili bir diğer tartışma noktası ise, söz konusu ifadenin ümmetin iradesi olmaksızın Allah’ın onları dalâlet üzere toplamayacağı anlamında yorumlanmasıdır. Ebû Ya‘lâ, bu hadisin genel bir haber niteliği taşıdığını, dolayısıyla hem Allah’ın ümmeti dalâlet üzere

⁴⁷⁸ İbn Mâce, *Sünen*, Fiten, 2/8 (No.3950); Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/236; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107.

⁴⁷⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/236; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir*, 1/383.

⁴⁸⁰ Bu hadis, Hz. Peygambere kadar uzanan bir isnad zinciriyle farklı lafızlarla rivayet edilmiştir. İlk nesil fıkıh kitaplarında dahi yer alan hadisteki “خَطَأً” ifadesi bilinen sahih bir isnada sahip değildir. Bununla birlikte “ضَلَالَةً” lafzıyla pek çok kaynaktan zikredilmektedir.

⁴⁸¹ Ebû Davûd, *es-Sünen*, 4/98 (No. 4253).

⁴⁸² Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risâle* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, ts.), 475.

⁴⁸³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/183; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/223.

toplamayacağı hem de ümmetin kendi iradesiyle hata üzerinde birleşmeyeceği anlamlarının birlikte anlaşılabilceğini ifade eder.⁴⁸⁴

İlgili hadisin lafzı her ne kadar haber kipiyle gelmiş olsa da bazı âlimler bu ifadede asıl maksadın bir yasaklama anlamı taşıdığı kanaatindedirler. Bu yoruma göre hadis, ümmete yönelik bir uyarı niteliği taşımaktadır bu sebeple “Hata üzere birleşmeyin”⁴⁸⁵ şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bu görüşte olanlara göre eğer bu ifade gerçekten haber kipiyle değerlendirilirse, ümmetin hiçbir zaman hata yapmadığı gibi mutlak bir yargıya ulaşılır. Nitekim haber kipindeki ifadeler, gerçekleşmiş ya da gerçekleşeceği kesin olan olayları bildirir.⁴⁸⁶ Bu durumda ümmetin dalalet üzere birleştiği bazı durumların tarihî olarak gözlemlenmesi, ifadenin haber olarak anlaşılmasını problemli kılar.

Öte yandan Ebû Ya‘lâ, bu yorumlara karşı çıkarak hadisin gerçekten haber kipinde olduğunu savunur.⁴⁸⁷ Ona göre “Ümmetim dalalet üzere birleşmez” ifadesi, ümmetin kolektif bir hata üzerinde uzlaşmadığını ifade eden bir haberdur ve bu, hakikate uygun bir beyan olarak değerlendirilmelidir. Ebû Ya‘lâ, ümmetin bazı fertlerinin yanlış düşmesini, bütün ümmetin icmâ yoluyla bir hata üzerinde birleşmesi şeklinde değerlendirmez. Bu bağlamda, ümmetin dalalet üzere birleştiğini gösteren örneklerin yetersizliği, hadisin haber olarak anlaşılmasına mani teşkil etmemektedir. Dolayısıyla Ebû Ya‘lâ’ya göre, hadisin yasaklayıcı değil, bildirici bir anlam taşıdığı söylenmelidir. Ebû Ya‘lâ, söz konusu hadisin haber kipinde geldiğini belirterek, bu yöndeki itirazları itibara layık görmez.

Muhaliplere göre ümmetin yanılmazlığını gösteren bu hadis “لا تقوم الساعة إلا على” (Kıyamet ancak insanların en şerlileri/kötüleri üzerine kopar) şeklindeki rivayetiyle çelişmektedir. Zira içinde en kötülerin olduğu ümmet nasıl olur yanılmazlık sıfatına sahip olabilir? Ebû Ya‘lâ hadiste kastedilenlerin çoğunluk olduğunu ifade eder.

⁴⁸⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/188.

⁴⁸⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/236; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir*, 1/383.

⁴⁸⁶ Ali Bulut, *Belâgat-i Müyessera* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 49.

⁴⁸⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/188.

⁴⁸⁸ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, 8/208 (No.2949).

Onların varlığı ümmetin yanılmazlığı konusunda genelleme yapmaya mani olmaz.⁴⁸⁹ Bir diğer delil “ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله ما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله”⁴⁹⁰ (Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah indinde de güzeldir. Müslümanların çirkin/kötü gördüğü Allah katında da çirkindir) hadisidir.⁴⁹¹ Bu hadise dayanarak, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Müslümanların ortak kanaatle güzel veya çirkin olarak değerlendirdiği hususların, Allah katında da aynı şekilde değerlendirileceğini ifade ettiği kabul edilmiştir. Bu bağlamda, müminlerin ittifak ettiği bir hükmün ilahî tasdik taşıdığı ve dolayısıyla icmâin bağlayıcı bir hüccet olduğu sonucuna varılmaktadır.

Delillerden biri de “لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق”⁴⁹² (Ümmetimden bir grup hakka bağlı kalmaya devam edecektir) hadisidir. Hadis incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) her devirde hakkı söyleyen ve hak için mücadele eden bir grubun bulunacağını ifade ettiği anlaşılır. Muhtemelen bunlar ümmetin âlim ve müctehidleridir. Bu müctehidlerin ittifakları ile ümmete yol gösterecek ve ümmet hakla bağını koparmayacaktır.

Kaynaklarda yer alan bir başka delil ise “واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا”⁴⁹³ (Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın ve parçalanıp ayrılmayın) hadisiyle ümmete ayrılık yasaklanmıştır. Ümmetin birleşip karar alarak oluşturduğu icmâi kabul etmemekte ayrılık sebebidir. Bu sebeple icmâ muteberdir.⁴⁹⁴

“من أراد بحبوة الجنة فليزِم الجماعة؛ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد”⁴⁹⁵ (Cennetin genişliğini isteyen kimse cemaate bağlı kalsın. Şeytan bir kişiyle beraberdir, iki kişiden daha uzaktır), “ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية”⁴⁹⁶ (Her kim cemaatten ayrılırsa cahiliye ölüsü gibi ölür), “فعلیکم بالسواد الأعظم”⁴⁹⁷ (Sevadul azama uyun), “ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن”

⁴⁸⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/188

⁴⁹⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 1/91; Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/384.

⁴⁹¹ İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107.

⁴⁹² Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, 2/10 (No: 3441); İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/386.

⁴⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/281 (No.8316).

⁴⁹⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/236; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/217; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/380.

⁴⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/615 (No. 114); Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*, 4/38 (No. 2165).

⁴⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/207 (No: 2704); Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, 6/2088 (No:6646); İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/384; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107.

⁴⁹⁷ İbn Mâce, *Sünen*, 2/1303 (No: 3950); İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/385.

498 ”إخلاص العمل لله والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين (Müminin kalbinin ihmal etmemesi gereken üç şey vardır: Allah yolunda yapılan işlerde samimiyet, yöneticilere nasihat ve Müslüman toplumuna bağlılık), 499 ”من شذ شذ في النار“ (Her kim tek kalırsa ateşten de tek kalır) hadisleri Ebû Ya‘lâ’nın icmâm delili olarak kullandığı diğer hadislerdir.⁵⁰⁰

Ebû Ya‘lâ, icmâm bağlayıcılığına dair delil olarak ileri sürdüğü hadislerin âhâd haber kapsamında yer alması sebebiyle yakîn ifade etmediği ve bu nedenle icmâm hüccetliğini temellendirmede yetersiz kalacağı yönündeki eleştirilere, fûru‘î meselelerde olduğu gibi bu bağlamda da delil teşkil edebilmesi için yakîn seviyesinde bilgi aramanın gerekli olmadığı cevabını vermektedir. Ayrıca Ebû Ya‘lâ, söz konusu hadislerin farklı isnad yolları ve râviler vasıtasıyla rivayet edildiğini, bu durumun ravilerin yalan üzere birleşmelerini aklen imkânsız kıldığını belirtir. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) mucizelerinin de çoğunlukla âhâd haberlerle nakledildiğini, sahâbenin âhâd rivayetlere dayanarak amel ettiğini ve zikredilen hadislerin ümmet tarafından genel kabul gördüğünü, bu konuda bir muhalefetin nakledilmediğini ifade eder. Tüm bu hususlardan hareketle, bu rivayetlerin fiilen tevatür derecesine ulaştığını ve dolayısıyla icmâm hüccetliğini ispat etmekte delil olarak kullanılabileceğini savunur.⁵⁰¹

Bazı kaynaklarda, icmâm hüccet oluşuna dair getirilen Kur’ân ve sünnet delilleri, bizim tercih ettiğimiz şekilde müstakil başlıklar altında ayrı ayrı ele alınmamış; bunun yerine, her iki kaynağa dayalı deliller “naklî deliller” başlığı altında müşterek bir çerçevede değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımda, Kur’ân-ı Kerîm ayetleri ile Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen hadisler, vahye dayalı oluşları sebebiyle birbirinden bağımsız değil, aynı kategoride, yani “naklî” delillerin bütünü içerisinde ele alınarak, bu bütünlük üzerinden icmâm dayanağı temellendirilmeye çalışılmıştır.

⁴⁹⁸ Tirmizî, *el-Câmiu ‘l-kebîr (Sünenü ‘t-Tirmizî)*, 4/395 (No: 2658); İbn Kudâme, *Ravzatü ‘n-nâzir*, 1/385.

⁴⁹⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ebû Ya‘lâ’ el-Begavî, *Mesâbihu ‘s-sünne*, ed. Doktor Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı vd. (Lübnan: Darû‘l-Marife, 1407), 1/162 (No: 136); İbn Kudâme, *Ravzatü ‘n-nâzir*, 1/386.

⁵⁰⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/187; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/238.

⁵⁰¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/187.

3.7.3. Aklî Deliller

Cumhurun icmân hüccet oluşuna dair ileri sürdüğü deliller yalnızca naklî kaynaklarla sınırlı kalmamış, akla dayalı birtakım gerekçelerle de desteklenmiştir. Aklî deliller, hem doğrudan icmân bağlayıcılığını temellendirme amacı taşımakta hem de Kur'ân ve Sünnet'teki nasların makul yönlerini açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Böylece icmân hüccetliği, hem naklî hem aklî zeminde çift yönlü olarak temellendirilmiştir.

İslâm dininin kıyamete kadar geçerliliğini koruyabilmesi, yalnızca vahyin inzâliyle değil, aynı zamanda zaman içinde ortaya çıkacak yeni meselelerin sağlıklı biçimde çözümlenebilmesine de bağlıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından, doğrudan vahiy yoluyla çözüm üretme imkânı ortadan kalktığı için, bu tür meselelere cevap verebilecek güvenilir bir yöntem ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyaca cevap veren en temel kurumlardan biri de icmâ olmuştur. Akıl açısından bakıldığında, Kur'ân ve Sünnet'ten sonra en sahih ve kesin bilgi kaynağı olarak icmâ öne çıkmakta; ümmetin görüş birliğine dayanan bu yöntem, dinin sürekliliği ve hükümlerde istikrarın sağlanması bakımından hayati bir rol üstlenmektedir.

Ebû Ya'lâ, bazı âlimlerin icmân hüccet oluşuna dair çeşitli aklî deliller ileri sürdüklerini belirtir. Bu bağlamda, önceki ümmetler arasında hata ve sapma üzerinde bir icmâ vuku bulduğunda, Allah Teâlâ'nın, onları yeniden doğru yola iletmek üzere bir Peygamber gönderdiği kabul edilmektedir. Ancak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) son Peygamber oluşu ve ondan sonra bir daha Peygamber gönderilmeyecek olması sebebiyle, bu ümmetin topluca bir hata üzerinde ittifak etmesi aklen mümkün görülmemiştir. Ebû Ya'lâ, bu görüşü aktardıktan sonra, ilgili âlimlerin, ümmetin hata ve sapmadan korunmuş olmasının Allah Teâlâ tarafından bizzat teminat altına alındığını ve böylece Peygamberlerin ümmetleri hata ve sapmadan koruma fonksiyonunun, bu ümmet için icmâ kurumu vasıtasıyla devam ettirildiği kanaatinde olduklarını ifade eder.⁵⁰²

Bazı âlimler, icmân hüccet olarak kabul edilmesinin aklî delillerle temellendirilmesini mümkün görmemektedir.⁵⁰³ Bu âlimlere göre, günahlardan masumiyet ve doğru yolda sapmama noktasında İslam ümmeti ile diğer ümmetler

⁵⁰² Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/189; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/120.

⁵⁰³ Urnevî, *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, 3/52.

arasında makul bir fark bulunmamaktadır. İslam ümmetinin, diğer ümmetlerden üstünlüğü ve yanılmazlık özelliği, doğrudan Kur'ân ve sünnet gibi naklî kaynaklardan alınmaktadır. Dolayısıyla, İslam ümmetinin hata yapmaması veya sapkınlık üzerinde birleşmemesi, aklî bir gerekçeye dayalı değil, vahye dayalı bir temele dayanmaktadır. Bu görüş, özellikle Cessâs ve Şîrâzî gibi âlimler tarafından benimsenmiştir.⁵⁰⁴

a. İcmân hüccetliğini destekleyen diğer deliller

Bazı âlimlere göre, icmân kat'î bir delil olarak kabul edilmesinin temel gerekçelerinden biri, sahâbe neslinin icmâı, Kur'ân ve Sünnet ile birlikte anmış ve aynı düzlemde bir referans kaynağı olarak zikretmiş olmalarıdır.⁵⁰⁵

Bazılarına göre icmân en açık delili tarihsel süreçte fiilen vuku bulmasıdır.⁵⁰⁶ Âlimlerin kabulüne veya reddine konu olmadan önce icmâ, sahâbe devrinden itibaren vuku buluyor ve o nesilce bir delil olarak görülüyordu.⁵⁰⁷ İspat, varlığı iddia edilen şey için gerekmektedir. Zaten var olan bir şey için başka bir delile/ispata ihtiyaç yoktur. Bazı âlimlere göre, icmân fiilî olarak uygulanmasının delil olarak kullanılmasının arka planında, icmâ delil kabul etmemenin doğuracağı ciddi dinî ve itikadî problemleri önleme kaygısı bulunmaktadır. Şöyle ki, ilk nesil olan sahâbe, kendi dönemlerinde ortaya çıkan yeni meseleler hakkında ortak bir kanaate varmış, ayrıca dinî emirlerin ve şer'î hükümlerinin sonraki nesillere sahih bir şekilde aktarılması hususunda da ittifak etmişlerdir. Böylelikle, icmâ fiilî bir uygulama olarak ortaya çıkmıştır. Öte yandan, bazı âlimlere göre icmân inkârı, üzerinde icmâ edilen dinî hükümlerin reddini de beraberinde getireceğinden, bu durum kişiyi birçok temel meselede küfre sürükleyebilir. Zira icmâ ile sabit olan hükümler çoğunlukla dinin temel esaslarıyla doğrudan ilişkilidir ve bu esasların reddi, İslam'ın özünü inkâr anlamına gelebilir.

Temel olarak, icmân meşruiyeti ve kat'î delil oluşu hususunda Kur'ân ayetleri, sahih sünnet rivayetleri ve çeşitli aklî deliller ileri sürülebilir; ancak doğrudan icmân kendisinin icmâ için delil teşkil etmesi mümkün görülmemektedir. Bununla birlikte, sahâbe döneminde gerçekleşen icmâ, bu genel kuralın bir istisnası olarak kabul edilmektedir. Zira sahâbenin, dini hükümlerin tesbiti ve uygulanması sürecinde kendi

⁵⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/267; Şîrâzî, *el-Lüma*, 88.

⁵⁰⁵ Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü*, 311.

⁵⁰⁶ Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh*, 44,

⁵⁰⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 137.

dönemlerinin ittifaklarına başvurmuş olmaları, bizzat icmân meşruiyetine ve bağlayıcılığına fiilî bir delil teşkil etmektedir. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere, sahâbe icmânının varlığı ve uygulaması, sonraki nesiller için icmân hüccet oluşunu ispatlayan en güçlü göstergelerden biri olarak değerlendirilmiştir.

İcmânın aklî delilleri bağlamında bazı âlimler, diğer din mensuplarının, özellikle Yahudi ve Hristiyan topluluklarının, batıl bir konuda kendi aralarında görüş birliğine varabildiklerine dikkat çekmişlerdir. Bu duruma bakarak, hata ve sapmadan masum kılınmış olan İslam ümmetinin ise, hak ve doğru bir konuda ittifak etmesinin evleviyetle mümkün olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım, İslam ümmetinin diğer milletlere nispetle sahip olduğu masumiyet vasfını, ümmetin icmân doğruluk ve hüccet olma niteliğinin aklî bir temeli olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.⁵⁰⁸

3.8. İcmân Neshi

İcmânın neshi, in'ikâd etmiş bir icmâ ile sabit olan bir hükmün, daha sonra meydana gelen başka bir icmâ ile ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağı meselesini ifade eder. Cumhura göre, bir asırda herhangi bir mesele hakkında icmâ teşekkül etmişse, bu hüküm artık kesinlik kazanır ve sonraki dönemlerde aynı mesele yeniden tartışmaya açılarak önceki icmân neshedilmesi -yani hükümsüz kılınması- mümkün değildir.⁵⁰⁹ Bakıllânî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra nesh mümkün değildir bu sebeple icmâ mensuh olamayacağı gibi nâsih de olamaz, önceki herhangi bir hükmü kaldıramaz.⁵¹⁰ Bazı fakihler ise icmân neshinin mümkün olabileceğini savunur.⁵¹¹

İcmân dayanağının mürsel maslahata binaen oluşabileceğini kabul edenlere göre, zamanın değişen şartları ve maslahatın farklılaşmasıyla birlikte, icmâ ile varılan bir hükmün terk edilmesi veya değiştirilmesi mümkün olabilmektedir.⁵¹² Bu bağlamda, icmân neshinin teorik imkânı tartışılmıştır. Örneğin sahâbe döneminde, karı-kocanın birbirleri lehine şahitlikte bulunmalarının caiz olduğu yönünde bir icmâ meydana gelmişken, daha sonraki dönemlerde, haklarında şahitlik yapılan kişilerin hukukunu

⁵⁰⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/291; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/377.

⁵⁰⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/362; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/265; Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, 41; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 286; Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü*, 274.

⁵¹⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/531.

⁵¹¹ Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 53.

⁵¹² Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 53.

koruma amacıyla bu hükümden dönülmüş ve böyle bir şahitliğin caiz olmadığı kabul edilmiştir.⁵¹³ Bu örnek, icmâm neshi meselesinin pratik bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Ebû Ya‘lâ’ya göre, her ne kadar icmâm neshi kabul edilmese de üzerinde icmâ bulunan bir konuda durumun değişmesi hâlinde, söz konusu icmâa bağlı kalınmaksızın diğer şer‘î delillere dayanarak hükmün terk edilmesi caizdir. Ebû Ya‘lâ bu görüşünü, icmâ dışındaki diğer şer‘î delillerin de hüccet olabilmesi esasına dayandırır. Ona göre icmâm bağlayıcılığı, dayandığı rivayetlerin güvenilirliği ve naslardan çıkarılan hükümlerin doğruluk derecesine bağlıdır. Bu nedenle, aynı düzeyde güçlü başka delillerin ortaya çıkması durumunda, önceki icmâm geçerliliği devam etmek zorunda değildir.⁵¹⁴ Buna mukabil, Şâfiîler, bir meselede sabit olan icmâm ancak yine aynı kuvvette yeni bir icmâ ile ortadan kaldırılabilirdi.⁵¹⁵ Hanefiler ise bu meselede Ebû Ya‘lâ’nın görüşünü benimsemişlerdir.⁵¹⁶ Bu yaklaşım, teyemmümle namaza başlayan bir kimsenin, namaz esnasında su bulması durumunda teyemmümün hükmünün sona ermesi ve su ile abdest almasının gerektiği örneğiyle açıklanmaktadır.⁵¹⁷ Buna göre, değişen şartlar doğrultusunda hükmün dayanağı da değişebilir ve önceki içtihat ya da icmâ, yeni bir şer‘î gerekçeye dayanarak terk edilebilir.

İcmâm ancak başka bir icmâ ile ortadan kaldırılabilirdiğini savunanların dayandığı gerekçe şudur: Şayet bir icmâ, ona denk yeni bir icmâ olmaksızın terk edilebilseydi, bu durum sürekli olarak önceki icmâlara aykırı yeni delillerin ortaya çıkmasına imkân tanırdı. Bu ise, icmâm bağlayıcılığı ilkesine aykırı olacağından kabul edilemez. Ebû Ya‘lâ, icmâm oluşumu sırasında sahip olduğu bazı niteliklerin zamanla değişmesi durumunda, bunun artık geçerli bir icmâ olarak kabul edilemeyeceğini ve farklı bir hukuki durumun söz konusu olacağını ileri sürmektedir. Böylece bunun icmâ ile sabit olan bir hükmün başka bir delille ortadan kaldırılması anlamına gelmeyeceğini söyleyerek yanıtlar. Buna ek olarak, Ebû Ya‘lâ’ya göre, bir meselenin vasfının

⁵¹³ Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 53.

⁵¹⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/247.

⁵¹⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/247.

⁵¹⁶ Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 2/116.

⁵¹⁷ Mehmet Boynukalın, “Teyemmüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/51.

değişmesi durumunda, eğer mevcut icmâ hükmü, icmâ dışındaki bir delil ile terk edilemiyorsa, bu hükmün yeniden icmâ ile değiştirilmesi de caiz olmamalıdır. Çünkü icmâa ihtilaf caiz olmadığı gibi icmâa aykırı bir icmâ da caiz olmamalıdır.⁵¹⁸

İcmâ ile nesih caiz değilken icmâ ile tahsis caizdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra nesh mümkün değildir; ancak tespit edilen bir hükmün özel kılınması (tahsis edilmesi) mümkündür, çünkü tahsis işleminde bir nassın (metnin) kapsamından, murad edilmeyen kısmı çıkaran bir delil bulunabilir. Eğer bir nassın tahsisi üzerinde icmâ gerçekleşirse, bunun genel bir hitap olduğu, ancak özel bir anlamın kastedildiği anlaşılır.⁵¹⁹

3.9. İcmân Dereceleri

Farklı dönemlerde gerçekleşen icmâlar, kesinlik dereceleri bakımından birbirinden ayrılmakta ve bu farklılıklar belirli bir hiyerarşik yapıda sınıflandırılabilir. İcmân geçerliliği, çeşitli açılardan değerlendirilerek genellikle dört temel derecede ele alınmaktadır. Bu dereceler, sahâbenin kavli icmâ, sahâbenin sükûti icmâ, sahâbe nesli sonrasında muhalefetsiz bir şekilde kabul edilen icmâ ve sahâbe nesli sonrasında önce ihtilaf edilen ardından ittifakla kabul edilen icmâ olarak sıralanabilir.⁵²⁰ Bu bağlamda, ilk dereceyi oluşturan sahâbenin kavli icmâ, diğer kategorilere göre en yüksek dereceye sahip olup, sonraki icmâ türleri bu dereceden daha düşük bir seviyeye sahiptir.

Sahâbe kavliyle gerçekleşen icmâ, icmâ türleri arasında en güçlü ve en yüksek derecede kabul edilenidir.⁵²¹ Bu tür icmân kesinliği (kat'iyyeti) konusunda, Nazzâm ve Şîler gibi icmâyı toptan reddedenler dışında genel bir görüş birliği bulunmaktadır. Öte yandan, Dâvûd ez-Zâhirî'nin öncülüğünü yaptığı Zâhirîler, yalnızca sahâbe döneminde meydana gelen icmâyı bağlayıcı delil (hüccet) olarak kabul etmişlerdir.⁵²²

⁵¹⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/247.

⁵¹⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/362.

⁵²⁰ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/114; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 55; Nesefî, *Menâru'l Envâr*, 223.

⁵²¹ Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü*, 316.

⁵²² Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/191; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/147; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 149; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 77; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, 459; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/53; Şîrâzî, *el-Lüma*, 90; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/256; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 280.

Sahâbe icmânının bu kadar önemli olmasının pek çok sebebi vardır. Öncelikle onlar İslam ümmetinin ilk temsilcileri olup Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitiminden geçen; tüm hükümleri ilk işiten, uygulayan nesildir. Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) övgüsünü nail olan ashab dini yaşama ve yaşatma hususunda çok çabalamış ve nihayetinde de bunu başarmışlardır. Hakkı beyan etme konusundaki duyarlılıkları ve bid'atlerden uzak durmaları, ilk Müslüman neslin ümmet nezdinde otorite kazanmasına ve onlara tabi olunmasına zemin hazırlamıştır; bu niteliklere sahip olan sahâbe neslinin ittifaklarının ise kat'îlik taşıması tabîî karşılanmaktadır.

Muteber icmân yalnızca sahâbe icmâı olduğu görüşünü savunanlar, akli açıdan haberin yanlış aktarılması veya kasıtlı yalan söylemenin, önceki ümmetlerle aynı şekilde bu ümmet için de caiz olabileceğini, ancak sahâbenin kendilerine bildirilen vahiy sebebiyle bu durumdan ayrıldıklarını ileri sürerler. Bu görüşe göre, yalnızca sahâbe icmâı, akli gerekçeler ışığında delil olarak kabul edilirken, diğer nesillerin icmâları delil değeri taşımamaktadır. Ebû Ya'lâ ise bu görüşü reddeder ve Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra artık bir Peygamberin gönderilmeyeceğini hatırlatarak, Allah'ın bu ümmeti sapkınlık, yalan ve dinde hata üzerinde ittifak etmekten koruduğunu ifade eder. Ebû Ya'lâ, yalnızca sahâbe icmânının delil olarak kabul edilmesi gerektiği görüşünü benimsemez; ona göre sahâbenin yanılmazlığına ilişkin öne sürülen deliller, aslında sonraki nesiller için de geçerlidir.⁵²³

Ebû Ya'lâ, yalnızca sahâbe icmânını hüccet kabul edenlerin, "Ümmet, sadece sözün söylendiği dönemde yaşayanlardan ibarettir; bu nedenle sonraki nesiller bu kapsamın dışında kalır" şeklinde bir iddiada bulunduklarını belirtir. Ancak bu yaklaşıma karşılık olarak, "Ümmet" kavramının yalnızca belli bir zaman dilimindeki bireyleri değil, tüm nesilleri kapsayan süreklilik arz eden bir yapıyı ifade ettiği vurgulanmalıdır. Zira İslami düşüncede ümmet, sadece belli bir dönemin müminlerinden ibaret değil; geçmiş, şimdiki ve gelecekteki tüm müminleri içine alan kuşatıcı bir kavramdır. Bu bağlamda, ümmetin icmâı yalnızca sahâbe ile sınırlandırılmaz.⁵²⁴

⁵²³ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/192.

⁵²⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/192.

Sahâbe icmâmının üstün olduğu kanaatinde olanlar delil olarak “أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ”⁵²⁵ (Aşhabım yıldızlar gibidir. Hangisine tutunursanız kurtuluşa erersiniz) hadisini verirler. Burada aşhabdan kast edilen sahâbedir. Onları diğerlerinden üstün kılan temel özellikler, güvenilirlikleri, vahyin inişine doğrudan şahitlik etmeleri ve tevil sürecinde fiilen bulunmalarıdır. Bunun aksine Ebû Ya‘lâ onların sözlerinin bu sebeplerden dolayı değil de aslında içtihat ehli olduklarından dolayı hüccet olduğunu söyler. Bu durum diğer âlimler içinde geçerlidir bu sebeple diğer asırların icmâi sahâbenin icmâi gibi hüccettir.⁵²⁶

Kelvezânî, “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ”⁵²⁷ (Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz) ve “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا”⁵²⁸ (Ve işte böylece, sizi vasat bir ümmet kıldık) ayetlerini, sahâbe icmâmını delil olarak kullananların, bu ayetlerdeki “ümmet” ifadesinin, ayetlerin indirildiği dönemde mevcut olan sahâbeler için geçerli olduğunu savunduklarını ifade eder. Ancak Kelvezânî, bu iddiaya karşı çıkararak söz konusu ayetlerin yalnızca sahâbe nesliyle sınırlı olmadığını, bilakis tüm asırlara şamil olduğunu vurgular. Ona göre, ayetlerin nüzulü sırasında sahâbenin hazır bulunması, onların bu hitabın tek muhatabı olduğu anlamına gelmez. Nitekim diğer tüm şer‘î hükümler gibi, bu ayetlerde bildirilen emir ve vasıflar da yalnızca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) döneminde yaşayanlarla sınırlı olmayıp, sonraki ümmet nesilleri için de geçerlidir.⁵²⁹ Bu konuya başka bir yorum daha getiren Kelvezânî baştan sona sahâbe nesli dikkate alınacaksa icmâm asla oluşmayacağını söyler. Çünkü zamansal akışta herhangi bir hadisenin görüşülmesi sürecinin öncesinde vefat etmiş olan ve sonrasında doğacak olan sahâbeler vardır. Bu iki grubun görüşü hiçbir şekilde alınamayacağından dolayı icmâ imkânsız hale gelir.⁵³⁰

Sadece sahâbenin icmâmının sahih olduğunu kabul etmek beraberinde pek çok problemi getirmektedir. Bakıldığında diğer nesillere karşı öne sürülen âlimlerin sayısının artması, dağılması, bidatlerin artması gibi iddialar sahâbe nesli içinde (her ne kadar tarihi seyirde gerçekleşmese dahi) olması muhtemel iddialardır. Çünkü

⁵²⁵ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni 'l-ilm ve fadlihî*, 2/920 (No: 1760).

⁵²⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/193.

⁵²⁷ Âl-i İmrân, 3/110.

⁵²⁸ el-Bakara, 2/143.

⁵²⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/257.

⁵³⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/258.

hatalardan masum olma, dini meselelerde titiz davranma yönüyle tüm nesiller aynıdır. Ayrıca icmâin hücciyetinin delilleri olarak görülen naslarda genel ifadeler kullanıldığı görülür. Bu da bu özelliklerin sadece sahâbe nesline ait olmadığını gösterir.

Hallâf'a göre sahâbe döneminde icmâ sonucu ortaya konan hükümler bizim şuan şartlarını ve rükünlerini belirleyip sınırlarını net bir şekilde çizdiğimiz icmâ ile aynı değildir.⁵³¹ Diğer pek çok dini kaide ve mesele gibi icmâ da hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllar da incelenmek üzere masaya konan, geçmişteki örnekleri araştırılan ve bunların neticesinde sınırları çizilen bir delildir. Bu sebeple mükemmel bir icmâin vuku bulunduğu söylenemez. Çünkü sahâbe döneminde âlimlerin belli olması, birbirlerinden haberdar olmalarının mümkün olması gibi pek çok şart gerçekleşse dahi onların yaptığı aslında sistemli bir şûra işlemidir. Bilindiği üzere, şûra ile icmâ arasındaki en temel fark, şûrada yalnızca o anda hazır bulunan âlimlerin görüşlerinin alınması, icmâda ise dönemin tüm müctehidlerinin görüş birliğinin esas alınmasıdır.⁵³²

Kur'ân ve sünnet kapsamında günümüze ulaşan tüm bilgi birikimi üzerinde sahâbenin icmâ ettiği söylenebilir. Zira bu iki temel kaynak, sahâbe nesli tarafından sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Bunların dışında bazı içtihadî meselelerde de icmâ vuku bulmuştur. Örneğin Kur'ân'ın bir mushafta toplanması, Hz. Osman (r.a.) döneminde maslahatına binaen ikinci bir ezan ilavesi, altı sınıf malda faizin haram oluşu, zekât vermeyenlere karşı savaşılması, domuzun eti gibi iç yağlarının da haram olması gibi.

Yunus Apaydın'a göre, icmâin dereceleri kat'iyet derecesine göre, en kesin olandan daha zayıf olana doğru şu şekilde sıralanmaktadır: (sarih veya sükûti olsun) sahâbenin icmâı, sahâbe döneminde ihtilaf edilmeyen meselenin hükmü hususunda sonrakilerin icmâı, sahâbe döneminde ihtilaf edilen mesele de sonraki neslin ihtilaf söz konusu olan iki görüşten biri üzerine icmâı şeklindedir. Bunun yanında üzerinde icmâ oluşan meselelerin konusu da icmâin derecesini belirlemektedir. Örneğin bir ayetin anlamı üzerinde yapılan icmâ en kuvvetli icmâ sayılırken; bir içtihad üzerine yapılan icmâ küftü gerektirmeyen bir icmâ olarak karşımıza çıkar.⁵³³

⁵³¹ Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh*, 50.

⁵³² Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh*, 50.

⁵³³ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 73.

Bazı kaynaklarda bu dereceler tevatür, şöhret ve haber-i vâhid şeklinde yer alır. Mütevatir icmâ, sahâbenin icmâî; Meşhur habere benzer icmâ, sahâbeden sonraki sahâbenin ihtilafta bulunmadığı icmâ; Haber-i vâhid mesabesindeki icmâ ise ihtilaflı icmâdır. Buradaki dereceler arasındaki önemli ayrıntı ihtilaflı bir haber-i vâhid gibi olan icmân başka bir icmâ sonucu kaldırılmasının, değiştirilmesinin mümkün olmasıdır. Bu durumda ihtilaf olan meselede görüş belirtmiş müctehid görüşünden dönebilir, üzerinde icmâ edilen görüş değişebilir.⁵³⁴

3.10. İcmâ Hakkında Müstakil Meseleler ve Usûldeki Yansımaları

Usûl kaynaklarında icmâa dair bilgiler incelendiğinde, bu çalışmada ele alınan meselelerin benzer bir metodolojik çerçeveye değerlendirildiği görülmektedir. Bu bölümde incelenecek konular, genel başlıklar altında ele alınmayan, âlimler arasında ihtilafa konu olmuş özgün ve müstakil meselelerden oluşmaktadır. Mürekkeb icmâ, önceki ihtilaflı bir mesele üzerine sonradan oluşan icmâ ve tâbiîn neslinin sahâbe dönemine yetişmesi gibi hususlar, klasik usûl literatüründe özel olarak tartışılan örneklerdendir. Bu konular, icmân oluşum süreci, sürece katılanların konumu ve oluşan icmâların geçerliliği gibi yönleriyle, icmâ teorisinin daha derinlikli biçimde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

3.10.1. Mürekkeb İcmâ (el-İcmâu'l-Mürekkeb)

Mürekkeb icmâ, bir meselede iki farklı görüşün bulunması ve bu görüşler arasında ittifak sağlanamaması durumunu ifade eder.⁵³⁵ Bazı âlimler ise mürekkeb icmâî, bu iki görüşe alternatif olarak üçüncü bir görüşün ileri sürülememesi şeklinde tanımlamaktadır.⁵³⁶ Kaynaklarda “İhdâsu kavlin salis”⁵³⁷ ya da “el-haddü'l-müşterek” olarak da zikredilmektedir.⁵³⁸ Bu konu iki görüşün imkânı, sahâbenin iki görüş üzerinde ihtilaf etmesi, sonraki neslin iki görüşten birini seçmesinin ihtilafı ortadan kaldırıp kaldırmayacağı, iki görüşün olduğu yerde üçüncü bir görüşün ortaya atılmasının mümkün olup olmadığı şeklinde birkaç problemlili meseleden müteşekkildir.

⁵³⁴ İbnü'l-Emin Mahmud Esad, *Telhîs-u usûl-i fıkıh*, 206.

⁵³⁵ Rustem Azamatov, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkeb İcmâ Kavramının Mâhiyeti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 41.

⁵³⁶ Azamatov, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkeb İcmâ Kavramının Mâhiyeti”, 41.

⁵³⁷ Nesefi, *Menâru'l-envâr*, 225.

⁵³⁸ Dönmez, “İcmâ”, 21/427.

Bu konuda en muarız görüşlerin ortaya çıktığı konu üçüncü bir görüşün öne sürülmesinin imkânı meselesidir. Ebû Ya‘lâ ve cumhura göre bu durumda üçüncü bir görüş ortaya konamaz.⁵³⁹ Çünkü bu anlayışa göre bir konuda görüş belirten müctehidlerin sadece iki görüş ekseninde ihtilaf etmesi aslında o konuda sadece iki görüş olduğuna icmâ ettiklerini gösterir.⁵⁴⁰ Başka bir perspektiften baktığımızda ümmetin ortak bir hükme varamadığı yani ittifak oluşmayıp ihtilafın vaki olduğu konusunda icmâ vardır denilebilir. Bazı kaynaklarda bu şekilde bir icmâm sahâbe dönemine mahsus olduğu kabulü nakledilmiştir.⁵⁴¹

Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Hanbel’in üçüncü bir görüşün ortaya konulmasını kabul etmediğini ifade ederek ondan şu sözleri nakletmektedir: “İhtilaf ettiklerinde onların sözünden çıkılır diyen kimsenin, ittifak ettiklerinde de onların sözünden çıkması gerekir” ve “Eğer Rasûlullah’ın ashâbı sözlerinde ihtilâf ederlerse, onların sözlerinden seçer ve onlardan sonra gelenlere onların sözlerinin ötesine geçmez.” Bu ifadelerden hareketle, sahâbenin bir konuda ihtilaf etmiş olması, onların görüşleri dışına çıkılabileceği anlamına gelmemektedir; bilakis, bu durumda da ihtilaf sınırları dâhilinde kalmak gerektiği anlaşılmaktadır.⁵⁴²

Mürekkeb icmâa varislerden sadece dede ve erkek kardeşin olduğu durumda dedenin mirastaki payı konusundaki ihtilaf örnek verilir. Bu husus da iki görüş vardır. Birinci görüşe göre dede, baba sayılır bu sebeple tüm mal dedeye verilir. Diğer görüşe göre mal dede ve erkek kardeş arasında eşit olarak paylaşılır. Bu konu her tartışıldığında ihtilaf zikredilen iki seçenek arasında dönüp durmuştur. Böylece bu hususta sadece iki görüşün olduğuna icmâ edilmiş oldu.⁵⁴³ Bunun üzerine üçüncü bir görüş olarak dedenin payının olmadığı görüşünü ortaya atamak mümkün değildir. Çünkü yukardaki icmâ neticesinde dedenin tam veya yarım olsun her türlü terekede hak sahibi olduğu hususunda icmâ oluşmuştur.

⁵³⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/204; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 154; Şîrâzî, *el-Lüma*, 93; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/310; İbnü’l-Emin Mahmud Esad, *Telhis-u usûl-i fıkıh*, 205; Urmevî, *et-Tahsîl mine’l-mahsûl*, 3/59; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 282.

⁵⁴⁰ Büyük Haydar Efendî, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 344.

⁵⁴¹ Nesefî, *Menâru’l-envâr*, 22.

⁵⁴² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/203.

⁵⁴³ Kâdı Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 39.

Bazı âlimlere göre ise üçüncü bir görüş ortaya atmak mümkündür.⁵⁴⁴ Zahirilerden bir grup ve bazı Hanefiler bu kanaattedir.⁵⁴⁵ İhtilafın varlığı icmân vuku bulmadığının delilidir. Bu sebeple ikiden daha fazla görüş ortaya atılabilir. Onları bu kanaate götüren hakkında iki görüş bulunan konuda aklın yeniden içtihadı olanak tanınması ve üçüncü bir alternatif sunma imkânının ihtimal dâhilinde olmasıdır.⁵⁴⁶ Buna göre mesele hiç içtihadı konu olmamış gibi yeniden tartışılabilir. Ancak Ebû Ya‘lâ, içtihadın sadece mezkûr iki görüş ekseninde olabileceğini vurgular. Çünkü icmâ ile onların dışındaki görüşlerin geçersizliği sabit olduğundan dolayı mesele içtihadı kapalıdır.⁵⁴⁷

Üçüncü görüş ihdas etmeye cevaz verenler görüşlerini desteklemek için şu olayları ileri sürerler: İslam miras hukukunda, özellikle bir kişinin vefatı sonrası geride kalan eş, anne ve baba arasındaki miras paylaşımı konusunda, sahâbe arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bazı sahâbeler, annenin mirasın üçte birine hak kazandığını savunurken, diğerleri kalan tüm mirasın anneye ait olduğunu belirtmişlerdir. Bu farklı görüşler arasında İbn Abbas ve diğer sahâbelerin görüşleri öne çıkmıştır. İbn Sirin ise bu farklı görüşleri değerlendirerek, durumun şartlarına göre farklı payların belirlenmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Bir diğer olay kişinin eşine “Sen bana haramsın.” demesinin hükmü hususundadır. Sahâbe arasında bu konuda altı farklı görüş üzerinde ihtilaf etmiştir. Mesrûk (ö. 63/683) yedinci bir görüş öne sürmüştür. Ulemanın bu duruma itiraz etmemesi bir gerekçe olarak görülmüştür. Ebû Ya‘lâ, bazılarının icmâ hüviyetine sahip olmayan kabulünün bir hüccet olmayacağı görüşündedir. Ayrıca Mesrûk sahâbe dönemine yetişmiş müctehid bir tâbiîndi, bu sebeple ihtilafa sonradan değil de o esnada da görüş belirtmiş olabilir bu sebeple Ebû Ya‘lâ bunun kesinleşmiş bir mesele de yeni görüş ortaya atmak anlamına gelmeyeceğini söyler.⁵⁴⁸ Kimilerine göre ise bazı durumlar üçüncü bir görüşün ortaya konmasına müsait iken bazıları değildir.

⁵⁴⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/204.

⁵⁴⁵ Şîrâzî, *el-Lüma*, 93; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/430.

⁵⁴⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/205.

⁵⁴⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/204.

⁵⁴⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/205.

3.10.2. Önceden İhtilaf Edilmiş Bir Meselenin Üzerinde Yapılan İcmâ

Cumhura göre, bir meselede yaşayan âlimler arasında ihtilaf bulunmakla birlikte, bu ihtilaf sona ermeden söz konusu âlimler vefat etmişse, daha sonraki asırlarda gelen müctehidlerin, önceki görüşlerden birini tercih ederek üzerinde ittifak etmeleri hâlinde, bu icmâ geçerli ve sahih kabul edilir. Bu durumda, önceki ihtilaf fiilen sona ermiş sayılır ve sonraki âlimlerce gerçekleşen bu icmâa dayanılarak hüküm verilebilir.⁵⁴⁹ İbn Kudâme bu durum sahâbenin iki görüşte ihtilaf edip sonra birinde ittifak etmelerine benzetir.⁵⁵⁰

İhtilaf yaşanan meselede sonraki neslin gelip bu görüşlerden biri üzerinde icmâ etmesine cevaz vermeyen Ebû Ya‘lâ⁵⁵¹ ve kimi âlimlere göre icmâ oluşan mesele önceden tartışılmış ve ihtilaf edilmiş bir mesele olmamalıdır.⁵⁵² Ebû Bekir Sayrafî de bu kanaattedir.⁵⁵³

Ebû Ya‘lâ, Ahmed b. Hanbeli’nde bu kanaatte olduğunu belirtip ondan; “*Ali ve Zeyd hangi konuda ihtilaf ederlerse, Kitap ve Sünnete en yakın olanı tercih edilir*”, “*Eğer sahâbe ihtilaf ederse, iki sözden Kitap ve Sünnete en yakın olanına itibar edilir*”, “*Kitap ve sünnete en yakın ve en çok benzeyene bak*” sözlerini nakleder.⁵⁵⁴ Ahmed b. Hanbel’e göre sahâbe arasında bir görüş ayrılığı olduğunda, sahâbe otoritelerinden birinin görüşünü doğrudan mutlak olarak benimsemek yerine, her bir görüşün Kur’ân ve Sünnet’e olan yakınlığı değerlendirilmelidir.

Asrın âlimlerinin bir hüküm üzerinde birleşmeden vefat etmesi ve sonraki neslin tartışılan görüşlerden biri üzerine icmâ etmesi durumu sahâbe nesli söz konusu olduğunda ihtilafların ortaya çıktığı bir durum haline gelmektedir. Çünkü sahâbe icmâmının en güçlü ve hata ihtimali en düşük icmâ derecesi olduğu genel kabul görmektedir. Sahâbenin farklı görüşler arasında ihtilaf yaşayıp bir karara varamadığı durumlarda, tâbiîn neslinin bunlardan biri üzerinde icmâ etmesi, diğer görüşün hatalı

⁵⁴⁹ Kelvezânî, et-Temhîd, 3/258; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/468; İbnü’l-Emin Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhîs-u usûl-i fıkıh*, 205; Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki, *el-Medhal ila mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel*, 282.

⁵⁵⁰ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/468.

⁵⁵¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/204.

⁵⁵² Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, 343; Nesefî, *Menâru’l-envâr*, 221.

⁵⁵³ Kâdî Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 40.

⁵⁵⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/199.

olduğu kabulünü beraberinde getirmektedir. Bu sebeple, bazı âlimler böyle bir icmâ olasılığını reddederken, bazıları ise mümkün görmektedir. Şîrâzî'ye göre, bu yöntemle bir hüküm üzerinde icmâ sağlanabilecek olsa da beraberinde hata ihtimali taşımaktadır. Ona göre tâbiînin iki görüşten biri üzerine icmâ yapmış olması sahâbenin iki görüş üzerine icmâ yaptığı gerçeğini değiştirmez. Bu sebeple diğer görüşün yanlış olduğu iddia edilemez. Ancak bu şekilde tâbiîn neslinin, sahâbenin iki görüşünden biri üzerine icmâ edebileceğini ifade eder.⁵⁵⁵

Ebû Ya'lâ, sahâbelerin bir meselede farklı görüşlere sahip olması ve bu görüşlerin eşit derecede kabul görmesi durumunda, tâbiînin bu görüşlerden birini tercih edip diğerini reddetmesi neticesinde ortaya çıkan durumun, icmâ olarak kabul edilemeyeceği görüşündedir. Çünkü icmân geçerli olabilmesi için, önceki bir icmâ geçersiz kılmaması gerekmektedir. Sahâbenin iki görüşü de kabul etmesi bir nevi icmâ kabul edilebilir. Ancak tâbiînin bu iki görüşten sadece birini seçmesi, sahâbe icmânı geçersiz kılmaya çalıştığı için yeni bir icmâ olarak kabul edilemez.⁵⁵⁶

Ebû Ya'lâ'ya göre sahâbenin iki görüş üzerinde ihtilaf etmesi, iki görüşten her birini söylemenin caizliği ve ihtilafın meşruluğu konusunda ittifak ettiklerini gösterir.⁵⁵⁷ Bu durumda mevcut ihtilaf ortadan kalkmaz. Tâbiînin, sahâbe sözüne muhalif bir görüş ileri sürmesi durumunda olduğu gibi, bu meselede de sahâbe icmânı daha güçlü bir delil teşkil ettiğinden dolayı onların icmânı sahâbenin icmân meşruluğu üzerindeki icmânı nakzetmez. Âlim mezkûr iki görüşten birini benimsedikten sonra fikrini değiştirip diğer görüşe dönebilir. Ahmet b. Hanbel ve Ebû Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) bu kanıda olduğu söyleyen Ebû Ya'lâ, ihtilaf durumunda bir görüşü benimsemek yerine temel delillerden Kur'ân ve sünnete başvurulmasını önerdiklerini ekler.⁵⁵⁸

Ebû Ya'lâ ahabın iki görüş üzerinde ihtilaf ettiği meselede sonuç olarak ihtilafın meşruluğu ve iki görüşten her birini söylemenin caizliği üzerinde icmâ oluşacağını belirtir. Şayet bu gruplardan biri diğer grubun görüşüne dönerse ihtilaf ortadan kalkacak ve meselede icmâ olacaktır. Bu aşamada Ebû Ya'lâ'ya göre ihtilafın

⁵⁵⁵ Şîrâzî, *el-Lüma*, 92.

⁵⁵⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/201.

⁵⁵⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/197.

⁵⁵⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/199.

meşruluğu üzerinde kurulan ittifak ortadan kalkar. Ebû Ya‘lâ bunun inkırâzü’l-asrın dikkate alınması sayesinde mümkün olduğunu söyler. Eğer inkırâzü’l-asra itibar edilmeyip, sadece görüş birliğinin olduğu anda icmâ in‘ikad etmiş kabul edilseydi, daha önce ihtilaf edilen bir konuda gerçekleştirilen icmâdan dönmek mümkün olmazdı.⁵⁵⁹ Ancak bu durumun, muhatapları tâbiîn olan örneklerle karıştırılmaması gerekir. Zira burada ilk görüşlerinden dönerek diğer görüşü benimseyenler, söz konusu görüşleri ileri süren sahâbîlerin bizzat kendileridir. Buna karşılık, sahâbe arasında devam eden bir ihtilafın ardından, tâbiîn neslinden bir grup bu görüşlerden birini benimserse, bu durumda icmâ meydana gelmiş sayılmaz ve ihtilafın meşruiyeti devam eder.

“Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Resulüne havale edin”⁵⁶⁰ ayetini delil olarak getiren Ebû Ya‘lâ'ya göre tâbiîn'in iki görüşten biri üzerinde icmâ ettiği bir konuda onlardan sonraki dönemde yaşayanlar (yani bir sonraki asırdaki âlimler) anlaşmazlığa düşerse bu durumda mesele Allah'a ve Resulü'ne döndürülmelidir. Ancak onların görüşüne göre (yani tâbiîn'in görüşünü esas alanlara göre), bu durumda mesele, tâbiîn'in üzerinde icmâ ettiği görüşe döndürülmelidir. Ahmet b. Hanbel'den “Sahâbe ihtilaf ederse Kitap ve Sünnete müracaat edin” sözünü nakleden Ebû Ya‘lâ onun da bu düşüncede olduğunu ifade eder.⁵⁶¹

Ebû Ya‘lâ'ya göre Ahmed b. Hanbel'den nakledilen “*Rasulullah'ın ashabı ihtilaf ederse, bir kimsenin Kitap ve Sünnete en yakın olanı seçmeden onlardan bazılarının görüşünü alması caiz değildir*” sözünün anlamı budur. Ebû Ya‘lâ, mütekellimden bazılarının eğer bu söz sahâbeler arasında ve farklı ülkeler arasında bölünmeden önce meydana gelen bir olay ise, gerçekliği konusunda titizlik gösterilmeden alınabileceğini söyler. Aralarındaki ayrılıktan sonra gerçekleşmişse, sahâbe beyanı dışında doğruluğuna dair bir delil olmadıkça onu almak caiz değildir.⁵⁶²

Ebû Süfyan es-Serahasî'nin aktardığına göre, bir söz açıkça ifade edilir ve kimse tarafından reddedilmezse, bu sözle amel etmek caiz olur. Bu görüş bazı kelam âlimleri tarafından da desteklenmiştir; özellikle bu sözün sahâbe arasında, ihtilaf ve fırkalaşma

⁵⁵⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/197.

⁵⁶⁰ en-Nisâ, 4/59.

⁵⁶¹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/200.

⁵⁶² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/245.

öncesi döneme ait olması hâlinde, sahihliği üzerine ayrıca içtihat gerekmezsiniz kabul edilebileceği belirtilmiştir. Sahâbe arasında görüş ayrılıklarının bulunması, onların sözlerinin delil olarak alınmasında ihtiyat gerektirmiştir. Ancak, söz konusu beyanlar ihtilaf sonrası döneme aitse, sahâbî sözü dışında doğruluğuna dair bir delil olmadıkça onunla amel etmek caiz görülmemiştir. Delil olarak sahâbilerin kendi aralarındaki ihtilaflar ve birbirlerine yönelik inkârları gösterilmiştir. Bir görüşün inkâr edilmemesi, onun doğru olduğunu göstermez; çünkü içtihadî meselelerde inkâr zorunlu değildir. Ahmed b. Hanbel de bir müctehidin diğerine “sen hatalısın” dememesi gerektiğini belirtmiş ve sahâbe sözlerinin ancak karşıt bir görüş olmadığında delil sayılabileceğini vurgulamıştır. Aksi durumda, çelişen iki söz birbirini düşürür ve mesele içtihada bırakılır. Karşıt görüş sahipleri ise, inkârın yokluğunun doğruluğa delalet ettiğini savunsa da bu iddiaya, içtihadın var olduğu durumlarda inkârın şart olmadığı cevabı verilmiştir.⁵⁶³

Ebû Ya‘lâ, sahâbenin bir konuda iki farklı görüşe sahip olması ve her iki görüşü savunan kişilerin de yanılma ihtimali olmasını iki görüşün meşruiyetinin temel gerekçesi olduğunu ifade eder.⁵⁶⁴

Sahâbîlerin bir meselede iki farklı görüşe ayrılması ve bu görüşlerden birini savunan grubun tüm mensuplarının vefat etmesi durumunda, artık hayatta olmayan grubun görüşü geçerliliğini yitirmez; hükmî değeri devam eder. Nesillerinin in‘kırâzı sebebiyle sözleri de yok olmaz. Zira İslam hukukunda, vefat eden âlimlerin görüşlerinin bağlayıcı olduğu kabul edildiğinden, hayattayken ileri sürdükleri görüşlerin sonradan ortadan kalkması mümkün değildir. Bu sebeple, artık hayatta olmayan bir grubun benimsediği bir görüşü geçersiz saymak, vefat etmiş bir müctehidin içtihadını hükümsüz kılmak anlamına gelir ki, bu durum İslâm hukukunda genel olarak kabul görmemektedir.⁵⁶⁵

İki farklı görüşün bulunduğu bir durumda, bu görüşlerden birini benimseyenlerin zamanla kendi görüşlerini terk ederek diğer grupla ittifak ettikleri varsayıldığında, Ebû Ya‘lâ’ya göre bu durum ilk görüşün ortadan kalktığı anlamına gelmez. Zira görüşünü değiştirenler, yalnızca o dönemin bazı âlimleridir; onlardan

⁵⁶³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/246.

⁵⁶⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/201.

⁵⁶⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/201.

başkası aynı görüşü sürdürme veya ona bağlı kalma eğiliminde olabilir. Ancak söz konusu olan sahâbe dönemi olduğunda durum değişir. Zira bu dönemde içtihat ehlinin tamamı sahâbe arasında yer almakta olduğundan, sahâbenin bir kısmının önceki görüşten vazgeçerek diğer görüşle ittifak etmesi halinde, önceki görüş artık geçerliliğini yitirmiş sayılır. Öte yandan, görüş bildiren gruplardan birinin mensuplarının tamamı vefat etmiş ve diğer gruptan sadece bir kişi hayatta kalmışsa, sonraki nesiller bu terkedilmiş görüş üzerinde icmâ edemez. Zira hayatta kalan tek bir kişi bile olsa, o görüşe muhalif bir müctehidin varlığı söz konusudur.⁵⁶⁶

Ebû Ya‘lâ’nın naklettiğine göre Ebû Hanife ve ashabı, Şâfiîlerden bir grup ile Mu‘tezile, iki görüşten biri üzerinde icmâ edilmesinin ihtilafı ortadan kaldıracığı görüşündedir. Bir görüş benimsendikten sonra diğer görüşe geri dönülemez. Ebû Ya‘lâ nezdinde onlar bunu ancak iki sözden birinin ehlinin vefatından sonra, o iki sözden biri üzerinde tâbiînin icmâ etmesi durumunda söylemiştir.⁵⁶⁷

Tâbiînin icmâının ihtilafı nakzettiğini söyleyenler bunun ittifakın ardından gelen bir icmâ olduğunu bu nedenle ihtilafın hükmünü ortadan kaldırması gerektiğini söyler. Çünkü bu, zekâta mani olanlarla savaşma hususunda olduğu gibi sahâbenin iki görüş üzerinde ihtilaf ettikten sonra biri üzerinde icmâ etmesine benzer. Bunun doğru bir misal olmadığı görüşünde olan Ebû Ya‘lâ, iki görüş grubundan birinin diğerinin görüşüne dönmesi ile sonradan tâbiînin bunlardan biri üzerinde icmâ etmesinin farklı olduğunu ifade eder. İlk durumda ihtilaf ortadan kalkarken ikincisinde kalkmaz.⁵⁶⁸

İhtilafın meşruluğu konusundaki icmâ, kesin delillerin bulunmaması şartına bağlıdır diyenler iki görüşten biri için kesin bir delil ortaya çıkarsa o delile uyulması gerektiğini, böylece ihtilafın ortadan kalkacağını belirtir. Bunu teyemmümle namaz kılmaya benzeterek su ortaya çıkana kadar namazın caiz olduğu ancak ortaya çıktığı anda teyemmümle alınan abdestin sakıt olması örneğini verirler. Ebû Ya‘lâ bu benzetmenin birkaç sebepten dolayı yanlış olacağını söyler. İhtilafın meşruluğu kesin delil bulunmaması şartına bağlı değildir. Eğer bu kabul edilirse kıyası dayanak olarak oluşan bir icmâa kesin bir delille muhalefet edilmesi durumunda bu itirazın kabul edilmesini ve kesin delile uyulmasını gerektirir. Ayrıca icmâm şarta bağlanması

⁵⁶⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/201.

⁵⁶⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/200.

⁵⁶⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/203.

mümkün değildir. Ebû Ya‘lâ, bunun gerekçesini o durumda şartın varlığının olayın Allah’ın hükmünden yoksun olmasına yol açacağı şeklinde açıklar. Bir çağın bundan yoksun olması caiz değildir.⁵⁶⁹

Bu görüşe benzer şekilde, şu argüman ileri sürülür: Peygamber sahâbeler arasında bulunmasaydı ve onlar iki farklı görüşe sahip olsalardı, daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) gelip her iki görüşü de dinleyerek birini doğru kabul etseydi, sahâbeler arasındaki ihtilaf sona ererdi. Aynı şekilde, sahâbelerin iki görüş üzerindeki ihtilafı, tâbiîn neslinin ittifakı ile ortadan kalkar. Ebû Ya‘lâ buna karşı çıkar ve sonradan oluşan bir icmân gelecekteki ihtilaflara engel olurken, geçmişte meydana gelmiş ihtilafı çözüme kavuşturamayacağını söyler. Tâbiîn’in icmâı ile Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünneti arasındaki fark açıktır. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sahâbelerin hüküm ihdas edecek türden bir içtihatı yapıp yapamayacağı bile tartışmalı bir meseledir. Kimileri bunu mümkün görür ancak böyle bir durumun vaki olmadığını beyan eder. Kimileri ise onların böyle bir ehliyeteye sahip olmadığını, nassın o zamanki karar mercii olduğunu ifade eder. Sonuç olarak Ebû Ya‘lâ, her iki durumda da muhalifin argümanına paralellik gösterecek bir örneğin ortaya çıkmadığını belirtir. Buna ek olarak zaten Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde sahâbe iki görüş üzerine ihtilaf etse bu iki görüş bildiğimiz anlamda hükmün sabit olduğu gibi sabit olmaz. Sadece ihtilafı iki görüş menzilesinde olan bu beyanlar Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünneti geldiğinde yürürlükte olanı kaldırmış olma anlamına gelmez. Bu gerekçelerle sahâbe -Hz. Peygamber (s.a.v.) üzerinden verilen örnek sahâbe- tâbiîn için olan duruma emsal oluşturmaz. Böylece bu argüman Ebû Ya‘lâ tarafından her açıdan eleştirilerek hükümsüz olduğu gösterilir.⁵⁷⁰

Tâbiîn icmânının kuvvetli olduğu kanaatinde olanlar “ومن يشاقق الرسول من بعد ما⁵⁷¹ تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا (Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber’e (s.a.v.) karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir) ayetini ve “Ümmetim hata üzerinde birleşmez”⁵⁷² hadisini delil olarak

⁵⁶⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/201.

⁵⁷⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/203.

⁵⁷¹ en-Nisâ, 4/115.

⁵⁷² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/186; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/224; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 140; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/107; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir*, 1/383.

getirmiştir. Buna göre tâbiîn nesli ümmetin bir parçasıdır ve bu neslin üzerinde ittifak ettiği bir görüş, önceki nesiller arasındaki ihtilafları ortadan kaldıran bağımsız bir icmâ olarak kabul edilmelidir. Bu görüşe karşı çıkan Ebû Ya‘lâ ise, Kur’ân ayetinin tâbiînin icmâmını delil olarak göstermesi durumunda, aynı şekilde sahâbenin ittifakları için de delili sayılması gerektiğini savunmaktadır.⁵⁷³

Sahâbe içerisinde farklı meselelerde farklı görüşleri benimseyen grupların varlığı göz önüne alındığında, bir Müslümanın farklı meselelerde farklı görüş gruplarına göre amel etmesinin yani bir meselede birinin başka mesele de başka birinin görüşünü benimsemesinin dinî açıdan caiz olup olmadığı sorusu Ebû Ya‘lâ’nın ele aldığı konulardan bir diğeridir. Ona göre konuların birbirine denk olduğunu beyan etmediği sürece kişinin bunu yapması caizdir.⁵⁷⁴

3.10.3. Tâbiîn Neslinin Sahâbe Dönemine İdrâki ve İcmâdaki Konumu

Sahâbe asrına yetişen ve müctehid kimliğine sahip olan tâbiînin o dönemde vuku bulan bir mesele de görüşlerinin kabul edilip edilmeyeceği tartışmalı bir konudur. Cumhura göre tâbiînin muvafakat ve muhalefeti kabul edilir.⁵⁷⁵ İbn Akil, Ebû’t-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Ebû İshak eş-Şirazi, İbnu’s-Sabbağ (ö. 477/1084) ve İbnu’s-Semani (ö. 489/1096) bu kanaattedir.⁵⁷⁶

Ebû Ya‘lâ, Hanefî ve Şâfiî mezhebi mensuplarının çoğunluğunun bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir.⁵⁷⁷ Hanefîlere göre, sahâbe dönemine yetişen bir tâbiînin, sahâbenin görüşüne muhalefetinin muteber sayılabilmesi için, söz konusu tâbiînin o anda müctehid vafına sahip olması gerekir. Eğer o esnada müctehid değilse ancak asır tamamlanmadan önce müctehidlik derecesine ulaşırsa, Ebû Süfyân’ın rivayet ettiğine göre, Hanefiler nezdinde bu tâbiînin ihtilâfı dikkate alınmaz. İbn Kudâme de bu görüşü benimsemektedir.⁵⁷⁸

⁵⁷³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/203.

⁵⁷⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/206.

⁵⁷⁵ İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/145.

⁵⁷⁶ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/397.

⁵⁷⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/224.

⁵⁷⁸ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/398.

Ebû Ya‘lâ ayrıca, Şâfi‘î’nin ashabına göre de tâbiînin ihtilâfının muteber olmasının, inkırâzü’l-asırdan (sahâbe neslinin sona ermesinden) önce içtihad ehliyetini kazanmış olmasına bağlı olduğunu nakletmektedir.⁵⁷⁹

Ebû Ya‘lâ, mezhep içerisinde nakledilen iki rivayetten birine göre sahâbe nesline yetişmiş olan müctehid sıfatına sahip tâbiînin sahâbe icmâına iştirak edemeyeceğini belirtir. Ebû Ya‘lâ, Şâfi‘îlerden bir grubunda da bu kanaatte olduğunu ifade eder.⁵⁸⁰ Pek çok konuda Ebû Ya‘lâ ile aynı görüşü paylaşan Kelvezânî bu hususta ondan ayrılır ve tâbiînin muhalefetine itibar edildiğini savunur.⁵⁸¹ Teravihler arasında namaz kılmanın terk edilmesi konusunda ashâbıyla münakaşa eden Ahmed b. Hanbel bu davranışlarının sebebinin bazı tâbiînin uygulaması olduğunu öğrendiğinde tepki gösterir ve Resulullah’ın ashabına uyulmasını tembihler. Bu olay ve benzeri birkaç rivayet Ahmed b. Hanbel’in sahâbe döneminde yetişen tâbiînin oluşan icmâa muvafakatini veya muhalefetini kabul etmediğini gösterir.⁵⁸² Bu görüşün bir diğer delili, kendisinden nakledilen şu rivayettir: “Resûlullah’ın sahâbîlerinden birine ait bir görüş kendisine sahih bir şekilde ulaştığında, onu bırakıp tâbiîn neslinden birinin görüşüne yönelmezdi”⁵⁸³

Ebû Ya‘lâ, sahâbe görüşüyle birlikte gündeme geldiğinde tâbiîn sözlerine itibar edilmeyeceğine ilişkin olarak birkaç delil ileri sürmektedir: “اقتدوا بالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي: أَبِي بَكْرٍ”⁵⁸⁴ (Benden sonra şu ikisine uyun: Ebû Bekir ve Ömer), “عليكم بسُنَّتِي وَسُنَّةَ الْخُلَفَاءِ”⁵⁸⁵ (Benim sünnetime ve benden sonraki Raşit Halifelerin sünnetine uyun. Dişlerinize sımsıkı tutunun) bu hadislerde Hz. Peygamber (s.a.v.), kendisinden sonra sahâbeye uyulması gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Aynı şekilde, tâbiîn neslinin de sahâbeye tâbi olması ve onlara muhalefet etmemesi gerektiği belirtilmiştir. Ebû Ya‘lâ’ya göre, ashâbın sahih bir görüşü bulunduğunda, Hanefîler ve Şâfi‘î’nin görüşüne paralel olarak, sahâbînin sözü -tek başına olması durumunda- kıyasa tercih edilerek hüccet kabul edilir. Bu durum, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözünün

⁵⁷⁹ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/225.

⁵⁸⁰ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/224.

⁵⁸¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/268; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/397.

⁵⁸² Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/223.

⁵⁸³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/224

⁵⁸⁴ İbn Sa’d, *el-Tabakâtu’l-kübrâ*, 2/289.

⁵⁸⁵ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, 5/420.

kendisinden sonrakilere kesin bir hüccet teşkil etmesine ve onun zamanında bu sözlere muhalefet edilememesine benzemektedir. Şu hâlde, bir kişinin sözü kendi zamanından sonrakiler için hüccet teşkil ediyorsa, öncelikle kendi asrında da bağlayıcı olmalı ve tâbiîn tarafından ona muhalefet edilmemelidir. Ebû Ya‘lâ, öne sürdüğü bu delile karşı olası bir itiraza da cevap vermektedir. Buna göre, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözü kat‘î hüccet olarak kabul edilirken, sahâbenin yanılmaz olmadığı ileri sürülebilir. Ancak Ebû Ya‘lâ, bu tür bir yaklaşıma karşılık olarak, haber-i vâhid ve kıyasın da kesin bilgi ifade etmediğini vurgulamakta ve böylece bu ihtimale karşı dengeleyici bir argüman ortaya koymaktadır.⁵⁸⁶

Tâbiînin icmâa iştirakini kabul edenlere göre, bir meselede sahâbeden birinin ihtilaf edebilmesi gibi, o asra yetişmiş bir tâbiînin de aynı konuda ihtilaf edebilmesi mümkündür. Ancak Ebû Ya‘lâ, sahâbe ile tâbiînin eşdeğer tutulmasını, daha önce zikredilen hadisler, sahâbenin sözünün kendilerinden sonrakiler için hüccet teşkil etmesi, Kur‘ân’ın nüzûlüne şahitlik etmeleri ve tevil süreçlerinde hazır bulunmaları gibi gerekçelere dayanarak reddetmektedir. Bu sayılan sebeplerden dolayı sahâbe nesli tâbiîne karşı belirgin bir avantaja sahiptir. Dolayısıyla tâbiîn sahâbe ile denk kabul edilemeyeceğinden, onların icmâa iştirakleri de mümkün görülmemektedir.⁵⁸⁷

Ebû Ya‘lâ’ya göre, sahâbe nesli, kendilerinden sonraki tâbiîn ve onlardan sonra gelen kuşaklara göre üstün bir konuma sahiptir. Sahâbenin aktardığı bilgiler ya tevkîfidir (yani doğrudan nüzûle bağlıdır) ya da içtihadîdir. Eğer söz konusu olan bilgi tevkîfî ise, bu zaten öncelikli olarak kabul edilmelidir; eğer içtihadî ise, yine sahâbenin içtihadı diğer nesillerin içtihadından daha üstün kabul edilmelidir. Zira sahâbe hem vahyin nüzûlüne şahitlik etmiş hem de tevil süreçlerinde bizzat bulunmuştur. Konunun siyak ve sibakı incelendiğinde burada tevkifiden kastedilenin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) gelen ancak yaygınlık kazanmamış vahye dayalı bilgi olduğu anlaşılır. Muhaliflerin bunun tevkîfî olmayacağı olsaydı o zamana kadar bir şekilde ortaya çıkacağı, muhakkak Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nispet edileceğini bunların hiçbirisi vaki olmadığından dolayı bunun tevkîf olmayacağını; içtihadî olursa da ona uymanın zorunlu olmadığını, çünkü Peygamber görmek ve duymanın onu içtihadta hatadan masum yapmayacağını söylemesi ihtimaline karşı Ebû Ya‘lâ cevaplar hazırlar. Tevkîfî

⁵⁸⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/226.

⁵⁸⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/226.

olmasına rağmen ortaya çıkmamış veya nakledilmemiş olmasının bir argüman kullanılamayacağını söyleyen Ebû Ya'lâ bunun iki gerekçesi olabileceğini söyler. Bunlardan ilkinde sahâbenin rivayetle mükellef olmadığını, zikretme veya terk etme hakkına sahip olduğunu ancak fetva vermek zorunda olduğunu ifade eder.⁵⁸⁸

İkincisine göre ise lafzını tam olarak ezberleyemediğinden ya da hatırlayamadığından dolayı rivayeti nakletmemiş de manası üzerinden fetva vermiş olabilir. İctihada dayandığında onu uyulmasının zorunlu olmadığı görüşüne karşı ise sahâbenin kıyasa aykırı bir sözü içtihadına göre değil ancak bir vahye dayanarak söyleyeceğini ifade eder. Ebû Ya'lâ, bunlara ek olarak Peygamberi görmesi, sahâbenin yanılmazlığını gerektirmeyeceğini, ancak zikrettiğimiz şekilde ona bir avantaj sağlayacağını söyler. Bu nedenle onu öncelemek vaciptir, tıpkı kesin olmasa bile haber-i vâhidi kıyasa öncelemenin vacip olması gibi.⁵⁸⁹

Mezhep içinde yayılmış olan bir diğer rivayete göre ise müctehid olan tâbiînin sahâbe döneminde ki icmâa iştiraki makbuldür.⁵⁹⁰ Kölenin, cariyenin saçına bakması hususunda İbn Abbas'ın cevazına rağmen tâbiînden Said b. Müseyyeb'in buna muhalif görüşünün kabul edilmesi bunun kanıtlarındadır. Ebû Ya'lâ mezkûr rivayete karşı çıkar. Bazı kaynaklarda İbn Abbas'ın sözünün zayıf kaldığından dolayı tercihe şayan olmadığı belirtilir. Ancak bu görüş mutlak olarak kabul edilmemelidir. Zira Ebû Ya'lâ'nın belirttiğine göre, Ahmed b. Hanbel'in söz konusu hadisi terk etme sebebi, onun bu hadisi sahih görmemesi değil, kendisine o rivayetin sahih olarak sabit olmamış olmasıdır.⁵⁹¹

Ebû Ya'lâ ve İbn Kudâme, görüşlerini destekleyecek bazı rivayetleri nakleder. Bunlardan ilkinde göre sahâbe tâbiînin kendileriyle beraber içtihat etmesine izin vermiştir. Nitekim Said b. el-Müseyyib, Alkame, Esved, Şureyh el-Kadı, Hasan el-Basri, Mesruk, Ebû Vail, eş-Şa'abi gibi sahâbelerin fetva vermeleri bunun kanıtıdır.⁵⁹² Bir diğerine göre Hz. Ömer ve Hz. Ali (r.a.), Şûrayh'ı kadı olarak atadılar ve birçok konuda onunla aynı fikirde olmasalar bile onun hükümlerini iptal ederek bozmadılar.

⁵⁸⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/226, 2/236-237.

⁵⁸⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/237.

⁵⁹⁰ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/225.

⁵⁹¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/225.

⁵⁹² İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/399.

Hatta Hz. Ömer (r.a.) ona mektup yazarak “Sünnette bulamazsan re’yinle içtihat et” dedi. Burada Hz. Ömer (r.a.) ne ona müracaat etmesini, ne de re’yi ile hükmetmesini emretti. Bir diğer örnekte ise Hz. Ali, bir konuyu Şûrayh’a arz etmiş; Şûrayh’ın aleyhine hüküm vermesi üzerine, onun verdiği kararı kabul etmiştir.⁵⁹³

Tâbiinden Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf’ın naklettiği bir rivayete göre, İbn Abbas, Ebû Hureyre ve kendisi, vefat eden kocasının mirasçısı olan bir kadının iddet süresi konusunda tartışmışlardır. İbn Abbas, bu sürenin en uzun süre olabileceği görüşündeyken, Ebû Seleme, kadının hamile olması durumunda iddetin doğum yapmasına kadar süreceğini belirtmiştir. Ebû Hüreyre ise bu konuda Ebû Seleme’nin görüşüne katıldığını ifade etmiştir. Bu rivayet gösterir ki İbn Abbas, Ebû Seleme’ye ona muhalefet edebilecek yetkiyi vermiştir ve Ebû Hüreyre de onun hükmüne tabi olmuştur.⁵⁹⁴

Bu bağlamda nakledilen diğer bazı rivayetler şöyledir: İbn Ömer’e bir farz hakkında soru sorulmuş, o da cevaben “Said b. Cübeyr’e sorun, o bu konuda benden daha bilgili biridir” demiştir. Benzer şekilde Enes b. Mâlik’e yöneltilen bir soru üzerine o da şöyle demiştir: “Mevlâmız Hasan’a (el-Hasan el-Basrî) sorun”

Ebû Ya‘lâ, bu tür rivayetlere cevaben, sahâbenin, tâbiinin ihtilaf ettikleri meselelerde içtihat etmelerine -söylediklerini dikkatle ve özenle almalarını sağlamak amacıyla- izin vermiş olmalarının mümkün olduğunu belirtir. Ancak Ebû Ya‘lâ, buna rağmen, sahâbenin tâbiinin herhangi bir konuda ihtilaf etmelerine veya söylediklerine bir kişinin muhalefetine izin verdiklerinin ispatlanamadığını vurgular.⁵⁹⁵

Ebû Ya‘lâ, yukarıda zikredilen örneklerle karşılık olarak bazı rivayetler ileri sürmektedir. Bunlardan biri, Hz. Ali’nin (r.a.), Şureyh’in biri anne bir kardeşi olan iki amca arasındaki miras davasında verdiği hükmü bozarak, tüm mirası anne bir kardeşi olan amcaya tahsis ettiğine dair rivayettir. Diğer bir rivayete göre ise Hz. Âişe (r.a.), Ebû Seleme b. Abdurrahman’a hitaben şöyle demiştir: “Horozun öttüğünü duyup onun

⁵⁹³ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/227.

⁵⁹⁴ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/401.

⁵⁹⁵ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/228.

ötüşüyle çığlık atan tavuk gibisiniz.” Bu ifade, onun Abdullah b. Abbas ile olan bir içtihadî tartışmasına yönelik eleştiri niteliğindedir.⁵⁹⁶

Muhaliflerin bir diğer iddiası tâbiînin içtihat yeteneğine sahip oldukları ve bu nedenle sahâbeye uymak zorunda olmadıkları yönündedir. Ebû Ya‘lâ ise bu iddiaya karşı, tâbiînin içtihat yeteneğinin varlığı ile başkasının görüşüne uymanın bir çelişki oluşturmayacağını savunur. Ebû Ya‘lâ’ya göre, içtihat ile elde edilen bir görüş, sahih bir hadis ile çeliştiği takdirde, hadisin önceliği kabul edildiği gibi, tâbiînin icthadları da sahâbe uygulamaları ile çeliştiğinde sahâbe uygulamasının tercih edilmesi gerekmektedir. Buna benzer bir diğer iddia üzerinde icmâ oluşan meselenin görüşüldüğü zaman tâbiînden bazıları içtihat ehlinden olduklarından dolayı onların muvafakati alınmadan icmân oluşmayacağıdır. Onlar bu durumda sahâbeyle aynı konumdadırlar. Ebû Ya‘lâ, sahâbenin birbirine fazilet ve içtihatı eşit olduğunu ancak tâbiînin onlarla eşit dolmadığını belirtir. İctihatta sahâbeye eşit olsalar bile, pek çok konuda sahâbenin onlara karşı bir üstünlüğü vardır, bu yüzden onların ihtilafı kabul edilmez.⁵⁹⁷

Muhalifler, itibarın sahâbîlik vasfına değil, ilme dayalı olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, sahâbî bir kimse eğer ilim sahibi değilse, tâbiîn âlimlerine uyması zorunlu olur. Dolayısıyla, tâbiîn bir âlimin, ilimde sahâbî ile eşit bilgi seviyesinde bulunması halinde, onun da sahâbî ile aynı statüde değerlendirilmesi gerekir. Bu iddiaya karşı Ebû Ya‘lâ şu şekilde cevap vermektedir: İtibar, yalnızca ilimle veya yalnızca sahâbîlikle sınırlı değildir; her iki vasıf birlikte dikkate alınmalıdır. Çünkü hem sahâbîlik hem de ilim, kişiye ayrı birer fazilet ve üstünlük kazandırmaktadır. Eğer bir sahâbî ilimden yoksunsa, yani içtihad ehliyetine sahip değilse, bu durumda iki meziyetten birini kaybetmiş olur ve bu sebeple sözüne itibar edilmez. Ancak bir sahâbî hem sahâbîlik vasfını hem de ilim vasfını taşıyorsa, yani içtihad ehliyeti varsa, o zaman iki vasıf birden kendisinde mevcut olur. Buna mukabil, tâbiîde ise yalnızca ilim vasfı bulunmakta, sahâbîlik vasfı bulunmadığı için, iki üstünlükten yalnızca birine sahip olmaktadır. Bu nedenle, tâbiî ile sahâbî aynı seviyede kabul edilemez.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/228.

⁵⁹⁷ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/228.

⁵⁹⁸ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, 2/229.

3.10.4. İcmâ Hükümünün İstishabı: Devamlılık ve Delil Bulununcaya

Kadar Geçerlilik Meselesi

Ümmetin belirli bir konuda icmâ etmesi hâlinde, bu icmâ ilgili meselenin hükmünü sabit kılar. Ancak daha sonraki dönemlerde müctehidler arasında aynı konuda ihtilaf doğarsa, söz konusu icmâ hükmünün, yeni bir delil ortaya çıkıncaya kadar geçerliliğini sürdürüp sürdürmeyeceği tartışmalı bir meseledir.⁵⁹⁹

Ebû Hanîfe'nin ve İmam Şâfiî'nin takipçileri, böyle bir durumda icmân hükmüne bağlı kalmanın caiz olmadığını ve ihtilaf ortaya çıktığında yeni bir delil aranması gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüş, Ebû Ya'lâ tarafından da tercih edilmiştir. Öte yandan, Dâvûd ez-Zâhirî ve taraftarları ile Şâfiî mezhebinden Sayrafî, icmân hükmünün korunması gerektiğini ve bunun zimmetin aslî beraati (berâet-i zimmet) prensibi gibi devam edeceğini ileri sürmüşlerdir. Hanbelî mezhebi âlimlerinden Ebû İshâk da bu görüşü benimsemiş ve el-Hırakî Şerhi'nin birinci cildinde şu örneği zikretmiştir: "İnsanlar, etinin yenmesi caiz olmayan bir hayvanın içmediği suyun temiz olduğu konusunda icmâ etmiştir. Ancak, böyle bir hayvanın su içmesi durumunda ihtilaf ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla icmâ hüccettir, ihtilaf ise bir görüştür ve hüccet görüşten daha önceliklidir"⁶⁰⁰ Bu bağlamda, Ebû İshâk icmân hükmünü sürdürmüştür. Bu yöntemle dair şu örnekler verilebilir: Teyemmüm eden bir kişi namaz esnasında su bulduğunda, namazı bozulmaz. Çünkü namazın sahih olduğu hususunda icmâ vardır. Namazın bozulduğunu iddia eden kimse, bu iddiasını delillendirmekle yükümlüdür.⁶⁰¹

⁵⁹⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/274.

⁶⁰⁰ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/274.

⁶⁰¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/274-275.

4. SONUÇ

Bu çalışmanın temel amacı, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın *el-Udde fî usûli’l-fikh* adlı eserinde ayrıntılı şekilde ele aldığı icmâ konusunu müstakil bir inceleme çerçevesinde değerlendirmek ve bu bağlamda özellikle Hanbelî mezhebi perspektifinde şekillenen icmâ anlayışını ortaya koymaktır. Çalışma kapsamında, konuya ilişkin olarak diğer mezheplerdeki bazı yaklaşımlara da yer verilmiş ve mukayeseye imkân tanıyan örnekler sınırlı ölçüde değerlendirilmiştir. Hanbelî usûl düşüncesinin kurucu metinlerinden biri olan *el-Udde*, gerek içeriği gerekse sistematığı itibarıyla Ebû Ya‘lâ’nın sadece aktarıcı değil, aynı zamanda kurucu bir usûl düşünürü olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebû Ya‘lâ’nın görüşleri, Ahmed b. Hanbel’in rivayetlerine dayalı olarak aktarılmış; bu rivayetler, hem titizlikle nakledilmiş hem de sistematik bir biçimde yorumlanmıştır. Ahmed b. Hanbel’e ait bağımsız bir usûl eseri bulunmadığından, *el-Udde*, hem Hanbelî usûlcüleri hem de klasik usûl düşüncesi açısından önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Bu bağlamda çalışma, *el-Udde* ekseninde Ebû Ya‘lâ’nın icmâ anlayışını ortaya koymayı ve Hanbelî usûl geleneğindeki icmâ tasavvurunu daha görünür kılmayı hedeflemiştir.

Ebû Ya‘lâ, klasik usûl kitaplarına benzer şekilde meseleleri “fasıl” ve “mesele” başlıkları altında ele almakla birlikte, muhalif görüşlere genişçe yer vermesi sebebiyle zaman zaman metinsel bütünlükte kopukluklar ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle tezde konular, genel usûl eserlerinin sistematığı esas alınarak yeniden yapılandırılmış; tanım, teşekkül süreci, rükün ve şartlar, senet, çeşitler ve hüccet oluşu gibi başlıklar altında icmâ meselesi ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ayrıca herhangi bir başlık altında toplanamayacak ölçüde geniş ele alınan meseleler, “müstakil meseleler” başlığı altında değerlendirilmiştir.

Çalışmada dikkat çekici olan bir diğer husus, Ebû Ya‘lâ’nın icmâ inkâr eden gruplara yönelik geliştirdiği eleştirel ve sistematik cevaplarıdır. Ebû Ya‘lâ, muhalif görüşleri hem aklî hem de naklî delillerle karşılamış; böylece icmân bağlayıcılığını çok yönlü bir yaklaşımla temellendirmiştir. Bu yaklaşım, onun yalnızca Hanbelî mezhebinin geleneksel çizgisini aktaran bir fakih olmadığını, aynı zamanda döneminin usûl tartışmalarına aktif biçimde katılan ve özgün katkılar sunan bir müctehid olduğunu da göstermektedir.

Tezin birinci bölümünde Ebû Ya‘lâ’nın hayatı, ilmî şahsiyeti, hocaları ve talebeleriyle birlikte *el-Udde*’nin fıkıh usûlü literatüründeki yeri, yapısı ve özellikleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise icmâ konusu, tanımı, delil değeri, mezhepler arası farklı yaklaşımlar ve klasik tartışma başlıkları çerçevesinde analiz edilmiştir. Böylece Ebû Ya‘lâ’nın görüşleri hem kendi mezhep içi konumuyla hem de mezhepler arası bağlamda mukayeseli bir şekilde değerlendirilmiştir.

Tezde yoğunlukla klasik kaynaklara başvurulmuş, çağdaş akademik literatür ise gerekli görülen yerlerde destekleyici nitelikte kullanılmıştır. Modern teorik yaklaşımlara ise, konunun çerçevesini korumak adına sınırlı ölçüde yer verilmiştir. Çalışmanın kapsamı, Ebû Ya‘lâ ile sınırlandırılmış olmakla birlikte, gelecekte Kelvezânî, İbn Akîl, İbn Kudâme ve İbn Teymiyye gibi diğer Hanbelî usûlcülerin görüşlerinin de dâhil edileceği daha kapsamlı bir “Hanbelî Usûlünde İcmâ Anlayışı” çalışması yapılması mümkün ve gereklidir.

Sonuç olarak bu çalışma, hem Hanbelî usûl literatürüne özgün bir katkı sunmakta hem de İslâm hukuk düşüncesinde icmân delil niteliği, bağlayıcılığı ve mezhepler arası konumuna dair bütüncül bir perspektif sağlamaktadır. Ebû Ya‘lâ’nın *el-Udde* adlı eserine dayalı bu sistematik analiz, klasik fıkıh usûlünün teorik yapı taşlarından biri olan icmân çok yönlü anlaşılmasına imkân tanımakta ve Hanbelî geleneğinin iç dinamiklerini daha yakından kavrama fırsatı sunmaktadır.

5. KAYNAKÇA

- Abdulkadir Bedran ed-Dimeşki. *el-Medhal ila Mezhebil-İmam Ahmed b. Hanbel.* thk. Abdullah Abdul Muhsin et-Turki. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1401.
- Abdülaziz el-Buhari, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr an usûli Fahri'l-İslâmi'l-Pezdevi.* thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Abdülhamîd İsmail el-Ensârî. “Ehlü'l-hal ve'l-akd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned.* thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Darü'l-Hadîs, ts.
- Ahmed b. Ali b. Sir el-Mübârek. “Mukaddime”. *el-Udde fi usûli'l-fikh.* İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebu Ya'lâ el-Ferrâ. Riyad, 1410
- Aktan, Hamza. “İstîlâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 23/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm.* 4 Cilt. Beyrut. Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü.* BİLAY, 7., 2019.
- Aslan, İbrahim. “el-Usûlu'l-hamse'nin Hanbelî yorumu: el-Kadı Ebu Ya'lâ el-Ferrâ Örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012).
- Atar, Fahrettin. “Fetva”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 12/489. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü.* İstanbul: İFAV, 5., 2002.

- Atar, Fahrettin. “Muharremât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmud. *Hâşiyetü'l-Attâr ala Şerhi'l-Celâl el-Mahâlli ala Cem'u'l-Cevâmi'*. Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Azamatov, Rustem. “İslam Hukuk Metodolojisinde Mürekkeb İcmâ Kavramının Mâhiyeti”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 33-50.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hâtib. *Târihu Bağdâd*. Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Bayrak, Hüseyin. *Kadı Ebû Ya'lâ ve Usûlcülüğü*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ebû Ya'lâ '. *Mesâbîhu's-Sünne*. ed. Doktor Yusuf Abdurrahman el-Maraşlî vd. Lübnan: Darû'l-Marife, 1407.
- Boynukalın, Mehmet. “Teyemmüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. ed. Muhammed Fu'âd Abdulbâkî. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahih-i Buhâri*. Dimeşk: Daru İbnî Kesir, 1414.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3., 2016.
- Büyük Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. çev. K. Meral, M. Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

- Cengiz, Mehmet. *Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleştirmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusûl fi'l-'Usûl*. ed. Muhammed Muhammed Tahir. Lübnan: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *el-Burhan fi usulu'l-fikh*. Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Varakât*. ed. Abdu'l-Latif Muhammed el-Abd. y.y., ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhîs fi'l-usûli'l-fikh*. ed. Abdullah Cevlem Nebali, Beşir Ahmed Ömeri. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. Âsâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Lübnan: Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Döndüren, Hamdi. "Avl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Duman, Ali. "İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları". *Hikmet Yurdu*, 149-160.
- Duman, Soner. *Usul Yazıları*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed*. ed. Ebi Muâz Tarık b. Avdillah b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eşas b. İshak b. Beşir el-Sicistanî. *es-Sünen*. ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431.

- Ebû Ya'la , İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebu Ya'la . *el-Udde fi usûli'l-fikh*. ed. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata. 2 Cilt. Beyrut: Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuk Metodolojisi*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 4., 1986.
- Elemen, Nuh. *Ebu Ya'la el-Ferrâ ve İtikadi Görüşleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyol Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. ed. Muhammed Abdusselam Abduş-afii. Beyrut: Darû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu Usûli'l-Fikh*. Lübnan: Müessesetü'l-Risâletü'n-Nâşirûn, 1431.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmau'z-zevâ'id ve menbau'l-fevâ'id*. ed. Hüsameddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihî*. ed. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. Suudi Arabistan: Daru İbni'l-Cevzî, 1414.
- İbn Akil, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vâzıh fi usûli'l-fikh*. ed. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Lübnan: Müessesetü'r-Risâlet li't-Taba'at ve'n-Neşr, 1420.
- İbn Ebû Ya'la , Ebü'l-Hüseyin Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. Kahire: Matba'tü'l-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedide, 1431.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-münâzır fî Usûli'l-fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Müessesetü'l-Reyyân, 1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. ed. Muhammed Fuad Abdulbaki. Darû'l-İhyai'l-Kutubu'l-Arabiyye, 1431.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî. *el-Tabakâtu'l-Kübrâ*. 11 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hanici, 1421.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Der'u Tearüzi'l-Akl ve'n-Nakl*. Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu'l-fetâvâ*. Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tıbaat'il-Mushaf'i'sh-Şerif, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn b. Mecdiddîn Abdisselâm. *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*. ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Darû'l-Kitâbu'i-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Emin Mahmud Esad Seydişehrî. *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011.
- İltaş, Davut. "el-Udde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kadı Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. ed. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Daru İbnî Hazm, 2008.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2016.

- Kahraman, Abdullah. “Şer’î Deliller”. *İslâm Hukuku*. Ankara: Grafiker Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Kallek, Cengiz. “Ebû Ya’lâ el-Ferrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/253-255. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaya, Eyyüp Said. “Taklid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Keleş, Ekrem. *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Kelvezânî, Ebü’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen. *et-Temhîd fî Usûli’l-fıkh*. 3 Cilt. Camiatü Ümmi’l-Kura, 1406.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kuşeyrî, Ebü’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. Kahire: Darû’l-Maârif, ts.
- Küçük, Nurettin. *İbnü’l-Hâcib’in İcmâ Anlayışı*. Hakkari: Hakkari Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Macit, Yüksel. “İcma’nın Siyasî ve Mezhebî Yönü”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020).
- Malik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Muvatta (Rivâyetu’ş-Şeybânî)*. ed. Abdulvahhab Abdullatif. el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.
- Mergînânî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhi Bidâyetü’l-mübtedî*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1425.
- Mevsılî, Ebu’l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*. Beyrut: Darû’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426.
- Molla Hüsrev. *Fıkıh Usûlü*. çev. Haydar Sadıkoğlu. İstanbul: Özgü Yayınevi, 2. Basım, 2014.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. ed. Ahmed b. Rifat b. Osman, Muhammed b. İzzet b. Osman. Türkiye: Darû'l-Taba'ati'l-Amire, 1334.
- Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (2014).
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Menâru'l Envâr*. çev. Soner Duman vd. Beka Yayıncılık, 2016.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Darü'r-Risâleti'l-âlemiyye, 1439.
- Onuş, Muhammed Usame. VI.-VII. *Asırlarda Dimaşk Hanbelîliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. Müessesetü'l-Risâle, 3. Basım, 1418.
- Salman, Yüksel. "Doğu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf". *Eskiye* 42 (Eylül 2020), 927-960
- Sava Paşa. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, ts.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Ebû Sehl. *Usûlu's-Serahsi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Ebû Sehl. *Usûlu's-Serahsi*. ed. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Darû'l-Marife, ts.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*. Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *Cimâu'l-ilm*. Mısır: Darû'l-Âsâr, 1423.
- Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, ts.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*. Darû'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1431.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Lüma fî usûli'l-fikh*. Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *et-Tabsıra fî usûli'l-fikh*. Dîmeşk: Darû'l-Fikr, 1980.
- Teftazânî, Sa'deddin Mes'ud bin Ömer et-Teftazânî. *et-Telviḥ alâ't-Tevdih li-metni't-Tenkih*. Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1377.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. Beyrut: Darû'l-Ğarbi'l-İslamiyye, 1431.
- Türçan, Talip. “Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 57-67.
- Türçan, Talip. “Şûra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/230-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâcuddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. Lübnan: Müessesetü'l-Risâle, 1408.
- Vehbe Zuhayli. *Fıkıḥ Usûlî*. çev. Ahmet Efe. İstanbul: Risale Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Yaman, Ahmet. “İbn Hâmid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Vehbi. “İcma'nın Hakikat ve İslâm Teşri'indeki Önemi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 85-112.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1427.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1413.

Zekiyüddin Şaban. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2018.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü 'l-muhît fî usûli 'l-fikh*. Darû'l-Kutbî, 1994.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Veciz*. Lübnan: Müessesetü'l-Risâle, ts.

Zeydân, Abdülkerim. *Fıkıh Usûlü*. çev. Rûhî Özcan. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1979.

