

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**HANEFİ USULÜNÜN OLUŞUMUNDA SAHABE AMELİNİN
ETKİSİ (CESSAS'IN EL-FUSUL Fİ'L-USUL ADLI ESERİ
EKSENİNDE)**

Ayşe Nurefşan SARIKAYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Ahmet Numan ÜNVER

HAZİRAN-2025

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HANEFİ USULÜNÜN OLUŞUMUNDA SAHABE AMELİNİN
ETKİSİ (CESSAS'IN EL-FUSUL Fİ'L-USUL ADLI ESERİ
EKSENİNDE)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ayşe Nurefşan SARIKAYA

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

**“Bu tez 30/06/2025 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Soner DUMAN	Başarılı
Doç. Dr. Ahmet Numan ÜNVER	Başarılı
Doç. Dr. Muhammet Raşit AKPINAR	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Ayşe Nurefşan SARIKAYA

30/06/2025

ÖN SÖZ

Sahâbe (r.a.), İslâm'ın nüzûl dönemine şahitlik etmiş, Kur'ân'ın iniş sebeplerine ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinin tatbikine bizzat tanıklık etmiş güzide bir nesildir. Bu seçkin topluluk, sahih dinin inşasında ve sonraki nesillere aktarılmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir. Fıkıh ilmi açısından ise onların dinî hükümleri nasıl yaşadıkları, karşılaştıkları meselelerde hangi usullerle hükme ulaştıkları dikkatle incelenmiştir. Bununla birlikte mezhepler de kendi meşruiyetlerini ortaya koyma sürecinde sahâbenin yaşantılarını delil olarak kullanmış, adeta “sahâbe de böyle uygulamıştır” vurgusuyla usûlî prensiplerini temellendirmişlerdir.

Bu çalışmada sahâbe ameli, Hanefî usûl düşüncesinin şekillenmesinde ve özellikle Ebû Bekr el-Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde usûlî meselelerin izahında nasıl bir delil fonksiyonu üstlendiği bağlamında ele alınmıştır.

Tez konumun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar ilmî rehberliği, yönlendirmeleri ve emeğiyle kıymetli danışmanım Doç. Dr. Ahmet Numan Ünver'e şükranlarımı sunarım. Yüksek lisans sürecimde ilmî ve fikrî birçok meselede fikirlerinden istifade ettiğim, tezime de katkılarıyla ufkumu genişleten Prof. Dr. Soner Duman hocama da teşekkür ederim.

Ayrıca fıkıh ve usûl alanındaki rehberlikleri ve yönlendirmeleriyle her daim istifade ettiğim muhterem hocalarım Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Prof. Dr. Osman Güman ve tezimi sabırla dinleyip kıymetli katkılar sunan Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez'e de en derin şükranlarımı sunarım. Jüriliğimi yaparak kıymetli katkılarda bulunan Doç. Dr. Muhammet Raşit Akpınar hocama teşekkür ederim.

Bu süreçte destek ve dualarıyla yanımda olan dostlarıma, kıymetli arkadaşlarıma, abime, ablama ve kardeşime teşekkür eder; her daim ilmi öğütleyen ve bu yolda desteklerini esirgemeyen muhterem anne ve babama da kalbî teşekkürlerimi ve hürmetlerimi sunarım. Bu mütevazı çalışma, mazlum ve masum Filistin çocuklarına ithaf olunur. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Ayşe Nurefşan SARIKAYA

30/06/2025

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: SAHABE UYGULAMASININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	8
1.1. Sahâbe Kavramının Tanımı ve Fıkıh Usulündeki Yeri	8
1.1.1. Cessâs'ın Sahabe Algısı	10
1.2. Sahâbe Uygulaması	18
1.3. Sahabe Uygulaması Sünnet İlişkisi	19
1.4. Sahâbe Uygulamasının Epistemolojik İşlevi.....	22
1.4.1. Sahâbe Uygulamasının Kat'î Zannî Bilgi Alanlarının Belirlemedeki Rolü..	23
1.4.2. Sahâbe Uygulamasının Zannî Bilgiyi Kat'îye Yaklaştırma İşlevi	25
1.4.3. Sahâbe Uygulamasın Delil Olarak Kullanılması; Furu Meselede Başvurulması.....	26
1.5. Sahabe Uygulaması ve İlişkili Olduğu Kavramlar	27
1.5.1. Sahabe Kavli ve Sahâbe Uygulaması.....	27
1.5.2. Sahabe İcması ve Sahabe Uygulaması	30
1.5.3. Medine Ehli Ameli ile Sahabe Uygulaması	31
2. BÖLÜM: CESSAS'IN FIKIH USÛLÜ GÖRÜŞLERİNDE SAHABE UYGULAMASININ ETKİSİ	33
2.1. Lafızlar.....	35
2.1.1. Umumun Delaletinin Katılığı.....	35
2.1.2. Hakikat ve Mecaz.....	41
2.1.3. Mücmel Lafız	43
2.1.4. Umumun Tahsisi	44
2.1.5. Emrin İcâbı Gerektirmesi	50
2.1.6. Mutlak Emrin Tekrarı Gerektirmesi.....	52
2.1.7. Farz-ı Kifâye İfade Eden Emirler	53
2.1.8. Mutlak Nehyin Fesadı Gerektirmesi	54
2.2. Nesih.....	57

2.2.1. Nesih Bilgisinin Tespiti.....	59
2.2.2. Kuranın Sünnet ile Neshi	61
2.3. Haberler	62
2.3.1. Mütevatir- Meşhur Haber	62
2.3.2. Haber-i Vâhid	64
2.3.3. Sahabenin Âhad Haberleri Reddetmesinin İlletleri.....	69
2.3.4. Haber-i Vâhidlerin Durumlarının Değerlendirilmesi	72
2.3.5. Küçüklerin Rivayetleri	78
2.4. İcma	79
2.4.1. İcmanın Hücciyeti	79
2.4.2. İstinbat Temelli İcma ile Rey ve İctihat Temelli İcma.....	80
2.4.3. Sahâbe İcmâsının Hücciyeti ve Sahabeye Muhalefetin Hükmü	82
2.5. Kıyas ve İctihat.....	85
2.5.1. Hükme Ulaşma Yöntemleri.....	85
2.5.2. Kıyas ve İctihadın Meşruiyeti	88
2.5.3. Üzerine Kıyas Yapılabilen Asıllar	90
2.5.4. İlletin Tespit Yöntemleri	92
2.5.5. İstihsanın Vecihleri	93
2.5.6. İctihat Ehlinin Sıfatı	94
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	101
ÖZ GEÇMİŞ	109

KISALTMALAR

b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
h.	: hicrî
Hz.	: hazreti
krş.	: karşılaştırınız
nşr.	: neşreden
r.a.	: radiyallahu anh
r. anhum	: radiyallahu anhum
r. anha	: radiyallahu anha
r. anhuma	: radiyallahu anhuma
s.a.s.	: sallallahu aleyhi vessellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
yy.	: yüzyıl

ÖZET	
Başlık: Hanefî Usulünün Oluşumunda Sahabe Amelinin Etkisi (Cessâs'ın El-Fusul Fi'l-Usul Adlı Eseri Ekseninde)	
Yazar: Ayşe Nurefşan SARIKAYA	
Danışman: Doç. Dr. Ahmet Numan ÜNVER	
Kabul Tarihi: 30/06/2025	Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 109 (ana kısım)
Bu çalışma, sahâbe uygulamasının Hanefî usûl düşüncesindeki yeri ve işlevini, Ebû Bekir el-Cessâs'ın <i>el-Fusûl fi'l-Usûl</i> adlı fıkıh usulü eseri üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, sahâbe uygulamasının yalnızca fer'î bir delil olarak değil, usûl teşekkülüne katkı sunan kurucu bir unsur olarak ne ölçüde başvurulduğu araştırılmıştır. Bu bağlamda, sahâbe uygulamasının Cessâs'ın usûl sistematğinde nasıl kullanıldığı, hangi delil türlerinde ve hangi usûl ilkelerinde ona dayanak teşkil ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Tezin ilk bölümünde, sahâbenin İslâm hukukundaki epistemolojik konumu ve Hanefî usûlünde şekillenen sahâbe algısı ele alınmıştır. Bu çerçevede öncelikle Cessâs'ın sahâbe anlayışı bağlamında sahâbe uygulamasına yüklediği anlam analiz edilmiştir. Ayrıca, sahâbe uygulamasının kavramsal sınırları, "sahâbe kavli", "sahâbe icmâ" ve "Medine ehlinin ameli" gibi benzer kavramlarla olan ilişkileri üzerinden detaylandırılmış; böylece sahâbe uygulamasına dair kapsamlı bir teorik çerçeve sunulması amaçlanmıştır. İkinci bölümde ise, bu teorik çerçeve temelinde, sahâbe uygulamasına Cessâs'ın <i>el-Fusûl</i> adlı eserinde hangi bağlamlarda başvurulduğu ve bunlara hangi usulî kaidelerinin bina edildiği incelenmiştir. Cessâs'ın eserinde takip ettiği usûl tertibi esas alınarak, umum-hâss, beyan, emir-nehiy, nesih, haber, icmâ, içtihad ve kıyas gibi temel usûl başlıkları altında sahâbe uygulaması ile yapılan temellendirmeler tespit edilmiş; bu temellendirilmelerin ilgili ilke bağlamında nasıl anlamlandırıldığı metin içi analiz yöntemiyle ortaya konmuştur.	
Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Usûlü, Sahâbe, Cessâs, el-Fusûl fi'l-Usûl	

ABSTRACT	
Title of Thesis: The Role of the Practice of the Companions in the Formation of Ḥanafī Legal Methodology: A Study Based on al-Jaṣṣāṣ’s <i>al-Fuṣūl fī al-Uṣūl</i>	
Author of Thesis: Ayşe Nurefşan SARIKAYA	
Supervisor: Assoc. Prof. Ahmet Numan ÜNVER	
Accepted Date: 30/06/2025	Number of Pages: v (pre text) + 109 (main text)
This study aims to examine the place and function of the practice of the Companions (‘<i>amal al-ṣaḥāba</i>’) within the framework of Ḥanafī legal theory, specifically through the foundational work <i>al-Fuṣūl fī al-Uṣūl</i> by Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ. The research investigates the extent to which the practice of the Companions functioned not merely as a subsidiary legal proof but also as a foundational and formative element contributing to the construction of legal methodology. In this context, the study identifies how al-Jaṣṣāṣ employed the practice of the Companions within his systematic treatment of uṣūl al-fiqh and which types of legal evidence and methodological principles were supported by reference to it. The first chapter explores the epistemological status of the Companions in Islamic law and presents an overview of how the Ḥanafī school conceptualized the notion of <i>ṣaḥāba</i>. It first examines the general perception of the Companions in Ḥanafī literature and then analyzes al-Jaṣṣāṣ’s particular approach to the concept in relation to the function of their practice. Furthermore, the conceptual boundaries of the notion of ‘<i>amal al-ṣaḥāba</i>’ are clarified through its comparison with closely related concepts such as <i>qawl al-ṣaḥāba</i> (opinion of the Companions), <i>ijmā’ al-ṣaḥāba</i> (consensus of the Companions), and the ‘<i>amal of the People of Medina</i>’. This analysis aims to provide a comprehensive theoretical framework for understanding the epistemic role of Companion practice. The second chapter, based on the theoretical framework constructed in the first, systematically examines how the practice of the Companions appears in al-Jaṣṣāṣ’s <i>al-Fuṣūl</i> and what kind of methodological implications it entails. Following al-Jaṣṣāṣ’s own sequence of legal principles, the study investigates how Companion practice is referenced in relation to core uṣūl topics such as general and specific (‘<i>āmm–khāṣṣ</i>’), clarification (<i>bayān</i>), command and prohibition (<i>amr–nahy</i>), abrogation (<i>naskh</i>), reports (<i>khabar</i>), consensus (<i>ijmā’</i>), legal reasoning (<i>ijtihād</i>), and analogical deduction (<i>qiyās</i>). Each reference is analyzed in its textual and contextual dimensions.	
Keywords: Islamic Law, Ḥanafī Legal Methodology, Companions of the Prophet, al-Jaṣṣāṣ, <i>al-Fuṣūl fī al-Uṣūl</i>	

GİRİŞ

Araştırmanın Amacı

Sahabe, Resulullah'a (s.a.s.) yoldaşlık etmeleri ve dahi dinin taşıyıcıları olmaları hasebiyle güzide bir nesildir. Kur'an'ın inişine şahitlik etmiş, ayetlerin hangi olay üzerine nazil olduğunu ve Resulullah'ın (s.a.s.) sünneti ile vahyin hükümlerinin nasıl tatbik edildiğini görmüşlerdir. Sahabe, Resulullah'ı (s.a.s.), dinî hükümleri fiilî olarak ortaya koymasında yalnız bırakmamış, bu hükümleri kendi hayatlarında da bizzat uygulamışlardır. Böylelikle farzları, helalleri, haramları ve mübah alanları fiilen yaşayarak İslâm'ın yalnızca Resulullah'ın (s.a.s.) şahsına özgü bir uygulama olmadığını, bilakis bütün insanlık için bağlayıcı, uygulanabilir ve yaşanabilir bir hayat nizamı olduğunu açıkça göstermişlerdir.

Vahyin ve Resulullah'ın (s.a.s.) talim ve terbiyesinden geçmiş olan sahâbe, vahiy ve sünnete dayalı yaşayışı Resulullah'tan (s.a.s.) sonraki döneme de taşımışlardır. Sahâbe, vahiy sonrası dönemde, yeni ortaya çıkan ve hakkında açık bir nass bulunmayan meselelerde nasıl hareket edilmesi gerektiği ve mevcut nâssların nasıl anlaşılacağı gibi pek çok hususta önemli roller üstlenmişlerdir. Bu bakımdan sahabe, Resulullah'tan (s.a.s.) insanlığa gelen ilahî mesajın hem taşıyıcısı hem de nasıl anlaşılıp yaşanacağını en somut örnekleri olmuşlardır.

Resulullah'ın (s.a.s.) vefatından sonra ümmetin güçlü otoritesi olması hasebiyle sahabe, fıkıh müktesebatı içerisinde de önemli bir konuma sahiptir. Sahâbenin sözleri ve fiilleri, fıkıhın sıkça başvurduğu önemli deliller arasında yer almıştır. Sahabenin sözleri bir hükme ulaşmakta delil olarak kabul edilmiş, uygulamaları da usulün şekillenmesine katkı sağlamıştır. Sahâbe uygulaması, fıkıhta yalnızca tarihsel bir vakıa değil, aynı zamanda delil değeri olan bir usûlî unsur olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim mezhepler, kendi görüş ve yöntemlerini meşrulaştırmak amacıyla sahâbenin uygulamalarına atıfta bulunmuş; bu uygulamaları kendi mezhep sistemlerini savunma aracı olarak da kullanmışlardır. Mezheplerin çoğu, bazen Ehl-i Sünnet çizgisinde olduklarını ispat etme gayesiyle bazen de mezhep içi istidlal ve yöntemlerinin doğru olduğunu ispat için sahabenin uygulamalarına başvurmuşlardır. Bu bağlamda mezhepler, vahye tanıklık etmeleri ve sünnetin terbiyesinden geçmeleri hasebiyle ilk nesil olarak en güçlü otorite kabul edilen sahabenin amel ve uygulamalarına atıflarda bulunarak, nebevî çizgiden

sapmadıklarını gösterme çabası içinde olmuşlar ve sahabe uygulamasını adeta bir meşrulaştırma aracı olarak görmüşlerdir.

Bu çalışma da Hanefî fikhının teşekkül sürecini yansıtmaya ve Hanefî usulüne dair elimizde bulunan ilk eser olması hasebiyle, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseri temel alınarak, sahabe uygulamasının Hanefî usulünün oluşumundaki etkisinin incelenmesi hedeflenmektedir.

Araştırmanın Konusu

Sahâbe uygulaması, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra sahâbenin karşılaştığı meselelerde ortaya koyduğu tutum, fetvâ ve fiilî uygulamaları ifade eder. Bu kavram, te'vil ve tahsise açık olan sahâbe kavline farklı olarak, bir sahâbinin bireysel olarak uygulayıp diğer sahâbilerce şâzz kabul edilmeyen fiillerini kapsadığı gibi, bütün sahâbenin ortaklaşa tatbik ettiği uygulamaları da içine alır. Bu yönüyle sahâbe icmâını da kuşatan bir form taşır. Medine ehli amelinden ise yalnızca belirli bir beldenin tatbikatını esas almaması bakımından ayrılır.

Sahâbe uygulaması, sahâbenin vahiy sonrası dönemdeki dinî yaşayışını yansıtmaya sebebiyle, onların dinî meselelerde nasıl bir yöntem izlediklerini ortaya koyar. Mezhepler, kendi karakteristik özelliklerini vurgulama ve oluşum döneminde diğer mezheplerden ayrılan birçok usûlî noktayı temellendirme sürecinde, sahâbenin de benzer şekilde davrandığını göstermek üzere sahâbe uygulamasına atıfta bulunmuşlardır. Bu açıdan sahâbe ameli, mezhepler için hem bir delillendirme hem de bir savunma mekanizması işlevi görmüştür. Çalışmamızda ise, Hanefî usûlüne dair elimizde bulunan ilk eser olması bakımından ayrı bir önem taşıyan Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı kitabı merkeze alınarak, sahâbe uygulamasına hangi meselelerde ve nasıl başvurulduğu incelenecektir.

Araştırmanın Önemi

Hanefî mezhebinin usûl anlayışında sahabe uygulamasına yapılan atıflar, yalnızca usûl prensiplerinin dayanaklarını göstermekle kalmayıp, aynı zamanda mezhebin meşruiyet iddiasını da temellendirmektedir. Zira Hanefîler, tartışmalı görülen birçok meselede kendi görüşlerini sahabe uygulamasıyla irtibatlandırarak, aslında sahâbenin yolundan ayrılmadıklarını ispat etme çabası içinde olmuşlardır. Bu yönüyle sahabe uygulaması hem

teorik düzlemde hem de mezhepler arası tartışmalarda Hanefilerin kendilerini konumlandırmalarında belirleyici bir referans işlevi görmüştür. Dolayısıyla sahabe uygulaması, tearuzun giderilmesinden icmân inşasına, haber-i vâhidin kabulünden içtihat alanlarının sınırlandırılmasına kadar birçok meselede kullanıldığı gibi, aynı zamanda Hanefî mezhebinin kendi çizgisini sahabe pratiğiyle özdeşleştirme gayretinin de anahtarı olmuştur. Bu çalışma, söz konusu çabanın ilmî boyutunu görünür kılmaya mütevazı bir katkı sunmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, ilk olarak Cessâs'ın sahabeye dair yaklaşımı detaylı biçimde ele alınmıştır. Zira onun, usûlî meselelerde sahâbe görüşlerine atıf yaparken kimi zaman sahabeyi bir bütün olarak, kimi zaman ise yalnızca fakih sahâbîleri esas aldığı görülmektedir. Ayrıca sahabe uygulamasının kavramsal çerçevesinin sunulabilmesi için "sahâbe kavli", "sahâbe icmâ" ve "Medine ehlinin ameli" gibi yakın kavramlarla ilişkisi ve ayrıştığı yönler analiz edilmiştir. Bu kapsamda, birinci bölümde sahâbe uygulamasından kasıt ortaya konduktan sonra onun sünnet olarak değerlendirilme biçimleri ve epistemik işlevleri analiz edilmiştir. Böylece kavramın hem teorik çerçevesi hem de diğer delil türleriyle ilişkisi temellendirilmiş, sahâbe uygulamasına dair kapsamlı bir kavramsal çerçeve oluşturulmuştur.

Tezin ikinci bölümünde ise, birinci bölümde inşa edilen bu kavramsal çerçeveye dayanarak, sahâbe uygulamasının Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde hangi usûl prensiplerinde ne ölçüde işlevsel kılındığı analiz edilmiştir. Bu bölümde, Cessâs'ın usûl sistematığına sadık kalınarak, her bir usûl ilkesi tek tek incelenmiştir. Ayrıca, Cessâs'ın *usûl'ünün* elimizdeki ilk müstakil usûl eseri olması ve günümüzde yerleşmiş pek çok usûl kaidesinin kaynağını teşkil etmesi sebebiyle, eser baştan sona okunmuş; kendi içinde ele aldığı meselelerin sonraki literatürde neye tekabül ettiğini tespit edebilmek için Cessâs sonrasındaki usûl metinleri de mesele bazlı olarak takip edilmiştir. Bunun yanında, günümüzde Cessâs ve özellikle *el-Fusûl fi'l-Usûl* üzerine yapılan akademik çalışmalar da değerlendirilerek çözümlemelere dâhil edilmiştir. Çalışmada ise, konunun sınırları çerçevesinde yalnızca sahâbe uygulamasına temas eden pasajlar seçilmiş ve bunlar aktarılmıştır. Böylece, eserin tamamına yayılan geniş usûlî tartışmalar içinden sadece sahâbe pratiğiyle irtibatlı kısımlar öne çıkarılarak, araştırmanın odağına uygun bir

çerçeve korunmuştur. Özellikle sahâbe uygulamasına atıfla delillendirilen veya dayanak olarak gösterilen yerler tespit edilerek, bu veriler bağlam içinde değerlendirilmiştir. Bu itibarla, çalışmada Cessâs'ın *el-Fusûl* adlı eserinde yer alan ve sahâbe uygulamasına atıfla delillendirilen, temsil kabiliyeti yüksek pasajlar merkeze alınmış; Cessâs'ın usul düşüncesindeki analizimizde özellikle bu pasajlar ile sınırlı kalmış, analizler bu metinler üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Literatürde sahabe üzerine pek çok çalışma mevcuttur. Hadis alanındaki araştırmalar daha çok sahabenin adaleti, rivayet ehliyeti ve râvî olarak konumları üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca sahâbîlerin hadis rivayetindeki rolleri, râvî zincirlerindeki konumları ve cerhta'dıl literatüründeki değerlendirmeleri de bu alanın merkezinde yer alır.¹

Fıkıh ve usûl alanında ise çalışmalar daha ziyade sahabe kavli, sahabe ihtilafı ve sahabe fetvası üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle sahâbe sözünün kıyasa takdimi, sahabe ihtilaflarının nasıl değerlendirileceği ve fakih sahâbîlerin görüşlerinin hüküm çıkarımındaki rolü bu tartışmaların ana eksenini oluşturur.

Bu çerçevede ayrıca Ahmet Yaman'ın "*Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı*"² başlıklı makalesi, sahâbenin fikhî mezheplerin teşekkülündeki rolünü bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koymaktadır. Yaman'ın bu çalışması, genel olarak sahâbenin mezhepler arası konumuna dair genel bir çerçeve sunmakta; Sahabe uygulamasının sistemli bir şekilde Hanefî usûl doktrini içinde nasıl işlendiğini ayrıntılı biçimde ele almamaktadır. Tezimiz, zikredilen bu çalışmayı derinleştirici bir hedefle; sahâbe uygulamasının Hanefî usûl geleneğinde ne ölçüde sistemli bir epistemik dayanak ve usûlî kategori hâline geldiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu katkı, yalnızca sahâbe uygulamasının delil değeri bağlamında değil, usûl kurucu işlevi bakımından da yeniden değerlendirilmesi bakımından farklılık arz etmektedir.

Bu bağlamda, sahâbe uygulaması literatürde çoğunlukla "icmâ formu" veya "sünnet kategorisi" altında değerlendirilmiştir. Alanda yapılan çalışmalar genellikle sahabe

¹ Mustafa Aydın, "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr. b. Ebû Ertât'ın Durumu = The Status of Busr bin Abi Artat in the Context of Definition of Companions and the Understanding of Justice", *Turkish Studies Comparative Religious Studies* XVII/2 (2022), 133-152; Enbiya Yıldırım, "Ashâbın Adaletinin Aklî Temelleri", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, (2016), 51-67; Mutlu Gül, "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahabe Algısı", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, (2013), 1009-1022; Abdullah Yıldız, "Rivayetleri Açısından Bazı Sahabilerin Tartışılabilirliği (I)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/6 (2003), 1-49.

² Ahmet Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 11-44.

uygulamasını sünnet olarak değerlendiren yada sünnetin taşıyıcılığı fonksiyonuna odaklanması yönünde yoğunlaşmıştır. Sahâbenin fiilî tutumlarını sünnetin uzantısı olarak değerlendiren analizler, uygulamanın sadece nakledici yönüne odaklanmış, bu pratiklerin usûl kurucu bir işleve sahip olup olmadığı sorusunu yeterince derinleştirmemiştir.

Sahâbe amelinin “sünnet” kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesi, modern literatürde doğrudan ele alınmıştır. Bu bağlamda ilk dikkate değer çalışma, Mesut Bayar tarafından kaleme alınan *Sünnet Olarak Nitelendirilmesi Açısından Sahâbe Ameli* başlıklı makaledir.³ Bayar, sahâbe uygulamasının bazı fıkıh mezhepleri tarafından doğrudan “sünnet” kategorisi içerisinde değerlendirildiğini belirtir. Özellikle Hanefî ve Mâlikî gelenekte sahâbe uygulamalarının, Hz. Peygamber’in (sav) fiillerine dayandığı zannıyla “sünnet” olarak muamele gördüğü ifade edilirken, Şâfiî’nin bu kapsayıcı anlayışa karşı çıkararak sünnetin sadece Hz. Peygamber’e ait fiillerle sınırlandırılması gerektiğini savunduğu aktarılır. Bayar’ın çalışması, sahâbe amelinin sünnetle kurduğu ilişkiyi hem kavramsal hem tarihsel boyutlarıyla ele alan müstakil bir literatür taraması örneğidir.

Sahabe uygulamasının hadisler arası tearuzu gidermeye yönelik işlevsel boyutuna dair yapılan bir çalışma da Erkan Önder’in “*Ebû Dâvûd’un Hadisler Arasındaki Teâruzu Giderme Yöntemi: Sahâbe Uygulamasını Delil Olarak Kullanması*” başlıklı makalesidir.⁴ Önder, sahâbe amelinin doğrudan bir delil olarak değil, hadisler arasındaki çelişkilerin giderilmesinde tercih gerekçesi olarak kullanıldığını gösterir. Bu bakımdan sahâbe uygulamaları, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sünnetine fiilen tanıklık edenlerin tutumu olarak kabul edilip, rivayetlerdeki teâruz hâllerinde bir tercih kıstası olarak bakılmaktadır. Bu yaklaşımda sahâbe ameli, sünnetin lafzî değilse bile amelî bir uzantısı olarak fonksiyonel bir delil konumundaki formda görülmektedir.

Üçüncü ve destekleyici bir katkı ise İshak Emin Aktepe’nin *Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîs’in Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar* başlıklı çalışmasında yer almaktadır.⁵ Her ne kadar bu çalışma doğrudan sahâbe amelini merkezine almasa da Hanefî gelenekteki

³ Mesut Bayar, “Sünnet Olarak Nitelendirilmesi Açısından Sahâbe Ameli”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (15 Haziran 2022), 201-224.

⁴ Erkan Önder, “Ebû Dâvûd’un Hadisler Arasındaki Teâruzu Giderme Yöntemi Olarak Sahâbenin Amelini Dikkate Alması ve Bu Yöntemin Sünen’de Uygulanabilirliğinin İmkânı”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 556-575.

⁵ İshak Emin Aktepe, “Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.

sünnet tasavvurunu incelerken sahâbe uygulamalarının nasıl bir epistemik değer taşıdığını da dolaylı olarak ortaya koymaktadır. Aktepe, Ebû Hanîfe'ye göre bir sahâbenin uygulamasının, onun Hz. Peygamber'den aldığı bir sünnete dayandığı kanaatini doğurabileceğini belirtir ve bu sebeple sahâbe uygulamalarının zannî de olsa sünnetin bir devamı sayılabileceğini ifade eder. Bu anlayış, Hanefî geleneğin sünnet anlayışında sahâbe uygulamalarına açılan kapının dayandığı teorik arka planı göstermesi bakımından oldukça değerlidir.

Bu üç çalışma birlikte değerlendirildiğinde, sahâbe uygulamasının çoğunlukla fûrû-i fıkha dair meseleler bağlamında ele alındığı ve ağırlıklı olarak rivayetlerin değerlendirilmesi, sünnetle ilişkisi ya da fikhî mezhep anlayışları düzeyinde incelendiği görülmektedir. Bu yaklaşımlarda sahâbe uygulaması, kimi zaman sünnetin devamı, kimi zaman bir tercih ölçütü, kimi zaman da tarihsel-tecrübî bir veri olarak işlev görmektedir. Ancak söz konusu çalışmalar, sahâbe uygulamasını Hanefî usûl sistemi içinde kurucu ve ilke doğurucu bir unsur olarak değerlendirme noktasında sınırlı kalmaktadır.

Bu tezde ise, sahâbe amelinin Hanefî usûlünün teşekkül sürecinde nasıl bir kurucu işlev üstlendiği, özellikle Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseri üzerinden sistematik biçimde ele alınacaktır. Böylece sahâbe uygulamasının sadece bir tarihsel veri yahut fer'î hüküm aracı değil, aynı zamanda usûl ilkelerinin kaynağı ve şekillendiricisi olarak nasıl konumlandığı ortaya konacaktır.

Bu bağlamda Ahmet Numan Ünver'in "*Hanefî Usûl Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği*"⁶ başlıklı makalesi, sahâbe uygulamasının Hanefî usûl sistemi içindeki epistemik ve normatif işlevini, özellikle Serahsî'nin *el-Uşûl* adlı eseri çerçevesinde analiz etmektedir. Ünver'in çalışması, sahâbe pratiğini sadece bir delil türü olarak değil, aynı zamanda usûl kurucu bir unsur olarak ele alarak özgün bir katkı sunmaktadır. Bu analizler, sahâbenin fikhî otoritesinin Serahsî'nin delil sisteminde ne ölçüde belirleyici olduğunu göstermektedir. Çalışmamız ise bu katkıyı derinleştirici bir nitelik taşımakta; Cessâs gibi bir erken dönem Hanefî usûlcüsünün eseri çerçevesinde analiz sunmayı hedeflemektedir.

Bu çerçevede yaptığımız incelemeler de göstermektedir ki, literatürde sahâbe uygulaması kavramı doğrudan tanımlanmış değildir. Daha çok sahâbe kavli, sahâbe icmâi veya

⁶ Ahmet Numan Ünver, "Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/3 (2021), 1359-1379.

Medine ehlinin ameli üzerinden dolaylı atıflar yapılmıştır. Ancak çalışmamız, sahâbe uygulamasını bağımsız bir kategori olarak ele alarak, kavramın hem teorik çerçevesini hem de Cessâs'ın *el-Fusûl fî'l-Usûl* adlı eseri bağlamında fiilî işlevini ortaya koymaktadır.



1. BÖLÜM: SAHÂBE UYGULAMASININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bu bölümde, çalışmanın temelini oluşturan “sahâbe uygulaması” kavramı, özellikle Cessâs’ın yaklaşımı bağlamında ele alınacaktır. Cessâs’ın usûl anlayışı temelinde yürütülen bu çalışmada, onun sahâbe tasavvurunun sistemli bir biçimde ortaya konulması, Cessâs’a göre hem sahâbe uygulamasının ne anlama geldiğini tespit etmek hem de bu uygulamanın usûl-i fıkıh içerisindeki işlevini doğru bir düzlemde değerlendirebilmek açısından elzemdir. Bu çerçevede, Cessâs’ın nezdinde “sahâbe” kavramı ile kimlerin kastedildiği, onların söz ve fiillerinin hangi bağlamlarda usûlî kaidelerin inşasında temel alındığı, şer’î hüküm çıkarımında delil olarak kabul edilen sahâbîlerin hangi ölçütlere göre dikkate alındığı gibi meseleler ele alınacaktır. Özellikle haber-i vâhid ile amel edilebilmesi bağlamında sahâbîlerin rivayetlerinin kıyas karşısındaki konumları ve hangi sahâbîlerin kıyasa tercih edildiği gibi sorular, Cessâs’ın yaklaşımları özelinde incelenecektir.

Cessâs’ın *el-Fusûl fi’l-Usûl* adlı eseri ekseninde yürüteceğimiz çözümlemelerde, sahâbe uygulamasının yalnızca tarihî-tecrübî bir unsur değil, aynı zamanda fıkıh usûlünün teşekkülünde işlevsel bir referans olduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu hedef doğrultusunda, öncelikle sahâbe uygulaması terimiyle neyin kastedildiği açıklanacak; ardından bu uygulamanın sünnet kavramıyla olan ilişkisi değerlendirilecektir. Devamında, sahâbe uygulamasının usûl ilminde nasıl bir rol oynadığı, yani delillendirme süreçlerine nasıl katkı sağladığı ele alınacaktır. Nihayetinde ise, kavramın daha doğru anlaşılabilmesi için sahâbe kavli, sahâbe icmâi ve Medine ehlinin amelî gibi sıklıkla karıştırılan kavramlarla olan ilişkisi ve ayrımı açıklığa kavuşturulacaktır. Böylelikle, Cessâs’ın fıkıh usûlü anlayışı içerisinde sahâbe uygulamasının taşıdığı teorik ve metodolojik değerin daha berrak bir şekilde ortaya konulması hedeflenmektedir.

1.1. Sahâbe Kavramının Tanımı ve Fıkıh Usulündeki Yeri

Sahâbe nesli, Hz. Peygamber ile aynı dönemde yaşamış, ona iman ederek Resulullah (s.a.s.) ile İslâm’ı tecrübe etmiş ilk müminler topluluğudur. Resulullah’ın (s.a.s.) sohbetine erişmiş olmaları, onun vahyi bizzat nasıl tebliğ ettiğine ve dinin nasıl hayata geçirildiğine doğrudan şahitlik etmelerini sağlamıştır. Bu sebeple sahâbe, sadece bir tarihî

kuşak değil; aynı zamanda dinin ilk elden taşıyıcısı, uygulayıcısı ve sonraki nesiller için örnek alınan bir topluluktur.⁷

Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğrendikleri sünneti sonraki kuşaklara aktarmaları, Kur'ân ayetlerinin bağlamalarını açıklamaları ve dinî nasların nasıl anlaşılması gerektiğine dair görüş beyan etmeleri, sahâbenin İslâmî ilimlerin teşekkülündeki kurucu rolünü ortaya koymaktadır. Bu yönleriyle sahabe, hem dinî bilginin ilk râvileri hem de bu bilginin nasıl yaşanacağını fiilen gösteren öncüler olmuşlardır. Fıkıh ilmi ve fıkıh usûlü açısından bakıldığında ise, onların bu konumu gerek bir delil kaynağı olmaları gerekse sonraki müctehidler için örneklik teşkil etmeleri bakımından müstesnâ bir önem arz etmektedir. Sahâbe nesli, İslâmî ilimlerin neredeyse tamamında ilmî silsilenin başlangıcını temsil etmeleri hasebiyle özel olarak incelenmiştir. Her bir ilim dalı, kendi metodolojik yaklaşımı doğrultusunda sahâbe neslini tanımlamış ve değerlendirmiştir. Ehl-i hadis, sahâbenin dinî mesajı aktarmadaki hayâtî işlevini merkeze alarak onları konu edinmiş; bu bağlamda, daha çok rivayetlerinin doğruluğu ve rivayet süreçlerine odaklanmıştır. Rasûlullah (s.a.s.) ile kısa süreli bir birlikteliği olan kimseleri sahâbe kapsamında değerlendirme eğiliminde olmuşlardır.⁸ Fıkıh ilminde ise sahâbe, özellikle naklettikleri söz ve uygulamaların haber-i vâhid karşısındaki değeri yahut kıyas karşısındaki konumu bakımından ele alınmıştır. Fakih sahâbilerin kavilleri, fikhî hükümlerin belirlenmesinde özel bir yer tutmuş; onların fetvâları ve amelî aktarımları, rivayet olmanın ötesinde içtihat ehliyetine dayalı görüşler olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede sahâbenin adaleti ve güvenilirliği temel kabul edilmekle birlikte, fikhî ehliyeti ve ilimle temayüz etmiş olması, söz ve uygulamalarının bağlayıcılığını güçlendiren bir ölçüt sayılmıştır.

⁷ Sahabenin adaleti ve sahabe algısı ile ilgili olarak bkz. Aydın, "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr. b. Ebû Ertât'ın Durumu = The Status of Busr bin Abi Artat in the Context of Definition of Companions and the Understanding of Justice"; Yıldız, "Rivayetleri Açısından Bazı Sahabilerin Tartışılabilirliği (I)"; Mithat Eser, "İfrat ve Tefrit Arasında Sahâbe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, (2013), 257-275; Yusuf Benli, "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahâbe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, (2013), 401-442; Mehmet Zeki İşcan, "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, (2013), 205-218; Enbiya Yıldırım, "Ashâbın Adaletinin Akli Temelleri", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, (2016), 51-67.

⁸ Ayrıca bkz. Harun Reşit Demirel, "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, (2013), 449-467 Bu çalışmada Demirel, ehl-i hadis veya muhaddisler olarak bilinen kesimin sahabe tanımında daha çok sözlük anlamını esas aldıklarını, zamanla sahabe tanımını genişlettiklerini belirtmektedir. Buna karşılık usulcülerin, dini yapıyı sağlam esaslar üzerine bina etme gayesiyle sahabe kavramını daha dar bir çerçevede ele aldıklarını ifade eder.

Çalışmamız Cessâs'ın usûl yaklaşımı çerçevesinde inşa edildiğinden, onun sahâbe anlayışının sistematik biçimde ortaya konması, sahâbe uygulamasını değerlendirebilmek ve bu uygulamanın fıkıh usûlündeki delil değeriyle ilişkisini doğru bir zeminde ele alabilmek için gereklidir.

1.1.1. Cessâs'ın Sahabe Algısı

Hanefilerin genel yaklaşımı, Hz. Peygamber'i bir kez dahi Müslüman olarak gören kimseleri sahâbe olarak kabul etme yönünde olsa da bu kimselerin rivayetlerine dayalı olarak fikhî hüküm bina etme hususunda daha daraltıcı ve seçici bir tutum benimsedikleri görülmektedir.

Hanefilerin sahâbe tasavvurunu daha sistematik ve anlaşılır kılmak adına, bu yaklaşımı iç içe geçmiş üç halkalı bir küme modeli şeklinde temsîl etmek mümkündür. En dış halkada, Rasûlullah'ı (s.a.s.) müslüman iken gören herkesin sahâbe sayıldığı genel kabul yer almaktadır. Bu düzeyde sahâbîlik, lügat anlamıyla ele alınmakta; Hz. Peygamber ile geçirilen sürenin uzunluğu yahut sahâbenin ilmî yeterliliği dikkate alınmaksızın, görme ve beraber olma vasfı sahâbîlik için yeterli kabul edilmektedir.

Bu genel çerçevenin içine yerleşen ikinci halka, rivayetleri dini bilginin aktarımı noktasında itibar edilen sahâbîleri kapsamaktadır. Bu düzeyde sahâbî kimliği tek başına yeterli görülmemekte; rivayet edilen bilginin dinî hüccet sayılabilmesi için bazı şartların gerçekleşmiş olması aranmaktadır. Bunlar arasında, (1) sahâbînin rivayetiyle ve adaletiyle tanınması, (2) selef ulemâ tarafından rivayetlerinin kabul edilmiş olması ve (3) selef tarafından bu rivayetlere yönelik herhangi bir aklî ya da naklî itirazın bulunmaması gibi kriterler yer almaktadır. Bu vasıfları haiz sahâbîlerden gelen nakiller, özellikle hadis ve sünnet bağlamında bağlayıcı kabul edilmekte ve fikhî hükümlerde kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu halka, sahâbîlik sıfatına ek olarak, rivayet yeterliliğine sahip bulunanların oluşturduğu seçkin bir kümedir.

En iç halkada ise yalnızca “fikhî içerikli” kavli ve amelî aktarımlarda bulunan sahâbîler yer almakta olup, burada fakihlik vasfı belirleyici rol oynamaktadır. Bu düzeyde, sahâbenin “sünnet budur” şeklindeki tanımları, manevî hadis rivayetleri yahut doğrudan fetva mahiyetindeki sözleri gibi içeriklerin bağlayıcılığı için sadece adalet ve güvenilirlik yeterli görülmemekte; aynı zamanda fikhî ehliyet de şart koşulmaktadır. Bu husus, Cessâs tarafından dolaylı şekilde ima edilmekle birlikte, Serahsî tarafından daha açık bir şekilde

ifade edilmiştir. Zira Rasûlullah'ın (s.a.s.) “cevâmiu'l-kelim” vasfı gereği, anlam yoğunluğu taşıyan ifadelerin doğru bir şekilde nakledilebilmesi, bunları aktaran sahâbînin ilmî derinliğine ve içtihadî yetkinliğine bağlı olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple, son halka, sahâbe içerisinde fikhî ehliyetiyle temayüz edenlerin, fıkıh usûlü bağlamında müstesnâ bir konumda değerlendirildiği katmanı temsil etmektedir.

Cessâs, el-Fusûl adlı eserinde açık ve sistematik bir sahâbe tanımı yapmamakla birlikte, yer verdiği bazı örnekler onun sahabe kavramı için lügat manasını esas aldığı izlenimini vermektedir. Meçhul râvîlerden gelen haberleri değerlendirirken bedevîleri de bu kategori içerisinde zikretmesi, Cessâs'ın uzun süreli birlikteliği sahâbilik için gerekli bir şart koşmaksızın bu kimseleri sahâbe bağlamında ele aldığını ortaya koymaktadır. Şöyle der: “...Kimden güvenilir kişiler hadis almışsa —ister bedevî olsun ister başka biri— ve bu kişi sadece bir hadis duyup rivayet etmiş, fakat ilmî birikimiyle tanınmamış... bu kişilerin hadisleri güvenilir kişilerin kendilerinden rivayet etmiş olması sebebiyle bizim katımızda makbuldür.”⁹ Bu ifade, Cessâs'ın meçhûl râvîlere ihtiyatlı bir tavırla yaklaştığını, ancak rivayetlerini tümüyle reddetmediğini ve belirli şartlar dâhilinde kabul edilebilir gördüğünü ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, kıyasa aykırı rivayetlerin değerlendirilmesine dair bir başka yerde geçen, “...Bu meçhul kişi, selef-i sâlihîn'den yani bir sahâbî veya tâbiî ise...”¹⁰ ifadesi, meçhûl bir râvînin sahâbe kategorisine dâhil edilebileceği yönünde dolaylı bir değerlendirmeye gidilebilir. Buradaki sahabeye nispetle meçhullük vurgusu onların adaletleri ile ilgili olmamakla birlikte ilim bakımından zayıflık veya rivayeti ile meşhur olmamasıdır. Benzer şekilde, tabiinin sahabeye muhalefeti bağlamında yer alan şu ifade de dikkat çekicidir: “...Peygamber'i (sav) bizzat görmüş olanların —örneğin bedevîler gibi— bir kısmı, onunla birlikte yaşamış olmalarına rağmen fetvâ ehli sayılmamışlardır.”¹¹ Bu pasajlar birlikte değerlendirildiğinde, Cessâs'ın yalnızca Hz. Peygamber'le müslüman iken kısa süreli birlikte olmayı sahâbilik için yeterli saydığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar Cessâs bu metinlerde doğrudan bir sahâbe tanımı yapmasa da sahâbilik anlayışının lügavi mana içerdiği kanaati uyandırmaktadır.¹²

⁹ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-'Usûl* (Kuveyt: Vezâretu'l-'Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 3/135.

¹⁰ Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Küveyt, ts.), 3/135.

¹¹ Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Küveyt, ts.), 3/136.

¹² Furkan Yüksel, “Usûlcüler Sahâbe İsimlendirmesi İçin Hz. Peygamber ile Uzun Süre Birlikteliği mi Esas Alırlar? (Hanefî Usûl Eserleri Özelinde Bir İnceleme)”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (15

Bu çerçevede, Cessâs'ın sahâbe tanımında sergilediği kapsayıcı tutumun, sahâbe rivayetlerinin delil değeri açısından belirli niteliklere bağlandığı gerçeğiyle dengelendiği görülmektedir. Nitekim bu noktada adalet kriteri ön plana çıkmaktadır. Cessâs, mürsel haberler bağlamında sahâbe ve tâbiîn mürsellerinin kabulünü tartıştığı bölümde, bütün sahâbîlerin zâhiren adil olduklarını benimsediğini ortaya koymaktadır.¹³ Nitekim o, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "En hayırlı insanlar benim asırdakilerdir..."¹⁴ hadisine atıfla, sahâbenin konumunu Resûlullah'ın (s.a.s.) onlar hakkındaki açık tezkiyesine dayandırmakta ve bu tezkiyenin, sahabelerin adalet ve güvenilirliğini ispata yeterli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵

Bununla birlikte, sahâbenin adaletine dair genel kabule rağmen, bu adaletin mutlak ve istisnasız olmadığına işaret eden değerlendirmeler de mevcuttur. Cessâs râvînin haberine itibar edilebilmesi için sadece sahâbe olması değil, aynı zamanda fîsk ve cerh gibi adaleti zedeleyici vasıflardan berî olduğunun sabit olması gerektiğini Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Velîd b. Ukbe örneğiyle açıklamaktadır.¹⁶ Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın."¹⁷

Cessâs, rivayetlerin kabulü noktasında râvîde adalet şartının zedelenmemiş olmasına özellikle vurgu yapar. Sahâbelerin genelinin adil oldukları yönünde bir kabul bulunsa da Cessâs'a göre onların rivayetlerine itibar edilebilmesi için, fîsk gibi adaleti zedeleyici vasıflardan berî olduklarının sabit olması gerekmektedir. Bu yaklaşımını Velîd b. Ukbe örneğiyle temellendiren Cessâs, Resûlullah'ın (s.a.v) asrında yaşamış olmasına rağmen bazı şahısların, sonradan sergiledikleri davranışlar sebebiyle adalet vasıflarının

Haziran 2024), 215-238 Bu çıkarım, Furkan Yüksel'in ulaştığı değerlendirmelerle de örtüşmektedir. Nitekim Yüksel, sahâbe dönemine ait meçhûl ve bedevî râvîlerin herhangi bir eleştiriye tabi tutulmaksızın zikredilmesini, Cessâs'ın onları sahâbe kategorisine dâhil ettiğinin göstergesi olarak yorumlamakta ve bu yaklaşımı onun sahâbe tasavvurunun genişliğiyle ilişkilendirmektedir.

¹³ Cessas daki ilgili ifadeler; "Zira Hz. Peygamber kendi dönemi ve tâbiîn nesli hakkında da, onların sâlih olduklarına dair şهادette bulunmuştur..." ve "Zira onların zâhirî halleri, Nebî'nin şهادetiyle, adaletlerine hükmetmeyi gerektirir Cessas, *el-Fusûl fî'l-usûl*, ts., 3/147-148."

¹⁴ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâhiḥ*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Ṭavḳî'n-Necât, 1422), Şehadat, 9.; Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbü'rî Muslim, *Şahîhu Muslim*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdubâkî (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1374/1955), Fezâ'îlu's-Sahâbe, 214.; Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.), Sünnet, 10 (4657).

¹⁵ Cessas, *el-Fusûl fî'l-usûl*, ts., 3/147-148.

¹⁶ Cessas, *el-Fusûl fî'l-usûl*, ts., 3/148.

¹⁷ "Kur'ân Yolu.", 20 Mayıs 2025, Hucurât, 49/6.

zedelenebileceğini vurgular. Dolayısıyla Cessâs, sahâbe adaletini mutlak bir kategori olarak görmemekte, kişinin sonraki tutum ve davranışlarının da dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.¹⁸

Cessâs'a göre bir sahâbenin rivayetinin delil olarak kabul edilebilmesi, onun yalnızca lügavî anlamda sahâbî sayılması yahut zâhiren adil kabul edilmesiyle sınırlı değildir. Rivayet eden kişinin ma'ruf olması ve zabtı ile bilinmesi de önemli bir unsurdur. Cessâs'ın, sahâbîlik sıfatına ilâveten adalet, zabt ve ma'rûfiyet gibi kriterleri şart koşması, dinin sahih ve güvenilir temeller üzerine inşa edilebilmesi için önemlidir.

Nitekim Cessâs, sahâbe neslinin hadis rivayetine dair ihtiyatlı tutumunu aktarmaktadır. Ona göre, sahâbenin büyükleri, Resulullah'ın (s.a.s.) hadisine hata, vehim veya ona ait olmayan bir sözün karışmasından endişe etmişlerdir. Bu sebeple, rivayetin azaltılmasını, sadece zapt ve sağlamlık ehli kimselerce yapılmasını uygun görmüşlerdir. Cessâs, bu yaklaşımı desteklemek üzere, sahâbenin önde gelen isimlerinden birçoğunun hadis rivayetinde nasıl bir ihtiyat sergilediğine dair örnekler nakleder. Bunlardan biri, Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetidir. Amr b. Meymûn'dan nakledildiğine göre, Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sadece bir hadis rivayet ettiği, o esnada büyük bir tereddüt ve tedirginlik yaşadığı aktarılır. Rivayeti naklederken, “ya da bu mânâda bir söz”, “veya Resûlullah'ın (s.a.s.) dediği gibi” gibi ihtiyatlı ifadelerle sözünü temellendirmesi, onun ne denli hassas bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır. Cessâs'a göre, ilimde bu derece yüksek bir makama sahip olan bir sahâbînin rivayet hususundaki titizliği, diğer râvîler için çok daha fazla ihtiyat gerektiren bir ölçüt teşkil etmektedir.¹⁹

Bu tutum sadece Abdullah b. Mes'ûd'a (r.a.) mahsus değildir. Hz. Ömer'in (r.a.), orduya gönderdiği talimatlarda hadis rivayetinin azaltılmasını emretmesi ve bu hususta sahâbeyle aynı hassasiyeti taşıdığını ifade etmesi, sahâbîler arasında ortak bir ilke benimsendiğini göstermektedir. Aynı şekilde, Enes b. Mâlik'in (r.a.) rivayetlerinin sonuna daima “veya Resûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu” gibi ihtiyatlı ifadeler eklemesi; Zeyd b. Erkam'ın yaşlandığını ve unuttuğunu beyan ederek hadis rivayetinden kaçınması; Zübeyr b. Avvâm'ın yanlış rivayetleri duyunca yeminle reddetmesi ve bu tür rivayetlerin kendilerini rivayetten alıkoyduğunu belirtmesi, Cessâs'ın çizdiği genel tabloyu desteklemektedir.

¹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/148.

¹⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/148.

Cessâs’a göre, selef âlimlerinin bazı hadislerin rivayetinde hata ihtimalini dikkate alarak ihtiyatlı davranmaları, bazı râvîlerin aşırı sayıda rivayette bulunmasını yadırgamaları ve rivayet eden kişide hata veya unutkanlık ihtimalini göz önünde bulundurmaları, hadislerin rey ve içtihat yoluyla denetlenmesini ve gerektiğinde usûl kaideleriyle karşılaştırılarak değerlendirilmesini gerektirir. Bu yaklaşım, rivayetlerin delil olarak kabul edilmesinin yalnızca râvînin sahâbî olmasına bağlı olmadığını; bilakis rivayet ehliyetinin ilmî yeterlilik, zabt, marûfluk ve güvenilirlik gibi kriterlere dayandırılması gerektiğini gösterir. Böylece Cessâs, hadislerin mutlak biçimde kabul edilmesini değil, her bir rivayetin isnadı ve râvisi açısından titizlikle incelenmesini esas alır.²⁰

Cessâs, bu yaklaşımı Îsâ b. Ebân’dan şu ifadelerle nakletmiştir:

“Eğer rivayet eden kişi meçhûlse veya insanlar onun haberi hakkında şüphe duyuyorlarsa yahut vehimle itham ediliyorsa, bu durumda rivayet içtihatla değerlendirilir. Maruf sünnetle yahut Kur’an ile çelişen kısmı reddedilir.²¹ Bu tür rivayetlerde kabul veya reddetme, içtihatla mümkündür.²²

Cessâs, Îsâ b. Ebân’ın “meçhul râvîden” maksadının ya kendi zamanından veya hemen önceki dönemden olan kimseler yahut sahâbe ve tâbiîn içerisindeki meçhuller olduğunu belirtmiştir.²³

Cessâs, el-Fusûl adlı eserinde Îsâ b. Ebân’ın âhâd haber anlayışını özetlerken, konuyu doğrudan haberin yapısından ziyade onu nakleden râvî üzerinden temellendirir. Cessâs’ın, âhâd haberleri üç kısma ayırmakta; her bir kategoride râvînin konumu

²⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/133.

Fâtıma bint Kays’ın iddet hakkındaki rivayeti, Hz. Ömer tarafından rivayetin Kur’ân nassına aykırı bir anlam içermesi sebebiyle kabul edilmemiştir. Fâtıma, kocası tarafından boşandıktan sonra Resulullah (sav) tarafından kendisine iddet sürecinde nafaka ve mesken hakkı tanınmadığını rivayet etmiş; Hz. Ömer ise bu haberi şu gerekçelerle reddetmiştir: “Biz Allah’ın kitabına ve Rasûlullah’ın sünnetine muhalefet edemeyiz. Tek başına bir kadın böyle söyledi diye hüküm veremeyiz.” (Müslim, Talâk, 36). Bu örnek, Cessâs’ın sahâbî dahi olsa bir ravinin rivayetin ferdi oluşu, meçhûl kabul edilmesi veya selef tarafından benimsenmemiş olması durumunda reddedilebileceği yönündeki tavrını teyit eder niteliktedir.²¹ Cessâs’a göre, Hz. Ömer’in bu haberi reddetmesinin temel sebebi, rivayetin Kur’ân nassına aykırı bir anlam içermesidir. Zira Talâk Sûresi 6. ayette, boşanan kadınlara yönelik açık bir şekilde: “Onları, siz oturduğunuz yerin bir kısmında oturtun.” buyrulurken, mesken hakkının zorunlu olduğu belirtilmiştir. Hz. Ömer ise bu nassın açık ifadesine rağmen, Fâtıma’nın rivayetin aksine bir sonuca götürdüğünü görmüş ve “Biz Allah’ın kitabını ve Peygamberimizin sünnetini bir kadının sözü için terk edemeyiz” diyerek, bu haberle amel etmemiştir. Cessâs, burada Hz. Ömer’in gerekçesinin yalnızca “Fâtıma doğru mu söyledi, yalan mı söyledi, bilmiyorum” gibi bir tereddüt değil; bilakis Kitap ve Sünnet ile sabit olan bir hükmün, zannî bir habere tercih edilmesi gerektiği yönünde usûlî bir ilke olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, zannî haberlerin, yani ahad rivayetlerin, yakîn ifade eden nasslar veya mütevatir sünnetlere muhalefet etmesi durumunda kabul edilmeyeceğini belirtir.

²² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/134.

²³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/135.

belirleyici unsur olarak öne çıkmaktadır. Birinci kısımda, adaleti sabit, ilim ve nakil ehliyetiyle tanınan, zabt ve rivayet kabiliyeti güçlü kimselerin rivayetleri yer alır. Bu tür bir râvîden gelen haber, eğer açık bir inkâr sebebi veya Kur'ân, sahih sünnet ya da icmâ gibi esaslarla çelişmiyorsa kabul edilir. Ancak böyle bir rivayet yalnızca kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmez. Burada haberin kabulü, doğrudan râvînin güvenilirlik derecesine bağlıdır. İkinci kısım, zabt ve ilmî yeterlilik açısından temayüz etmemiş; ancak sika râvîler tarafından kendisinden rivayette bulunulmuş şahısların haberleridir. Bu durumda, güvenilir râvîlerin ondan rivayet etmesi bir tür zımnî ta'dil anlamı taşır. Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın Vâbisa, İbn Sinân ve Seleme b. Muhabbik gibi şahısları bu kategoriye dâhil ettiğini aktarır. Ancak bu ta'dil, yalnızca adalete ilişkindir; râvînin zabt yönünden güçlü olduğunu garanti etmez. Dolayısıyla bu tür rivayetlerin kıyasla çelişip çelişmediği durumlarda içtihat yapılması gerekir. Bu da râvînin ilmî konumunun delil değerini doğrudan etkilediğini gösterir. Üçüncü kısımda ise, rivayetleriyle tanınmış ancak selef tarafından rivayetlerinde hata ihtimali bulunduğu gerekçesiyle tenkit edilmiş râvîlerin haberleri yer alır. Bu kimselerden gelen âhâd haberler, usûl kaidelerine ve kıyasa açıkça aykırı olmadıkça kabul edilir; kıyasa muhalefet hâlindeyse içtihatla reddedilmesi mümkündür.²⁴ Cessâs'ın bu üçlü tasnifi aktarırken altını çizdiği temel husus, âhâd haberin hücciyetinin râvî eksenli bir zeminde inşa edilmesidir. Îsâ b. Ebân'ın yaklaşımı, haberin senesinde yer alan şahısların sadece adaletleriyle değil, aynı zamanda ilmî kudretleri, zabt dereceleri ve selef nezdindeki itibarıyla da değerlendirilmesi gerektiği yönündedir. Böylece âhâd haberlerin kabulü, râvî eksenli değerlendirmeye dayanmaktadır.

Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'dan özetleyerek aktardığı ikinci ve üçüncü kategorideki râvîler, esasen meçhûl olmaları bakımından benzer konumdadır. Ancak ikinci gruptaki râvîlerin rivayetleri, onlardan hadis nakleden güvenilir kişilerin bulunması sebebiyle zımnî ta'dil edilmiş sayılır. Bu zımnî ta'dil, râvînin en azından adalet yönünden makbul kabul edildiğine işaret eder. Buna karşılık üçüncü gruptaki râvîlerin rivayetleri, selef tarafından tenkit edilmiş olup, bu durum onların güvenilirliğine dair şüphe doğurur. Öte yandan birinci kategoride yer alan râvîler, yalnızca adil ve zâbit kimseler olmakla kalmaz; aynı zamanda ilim ve fetvâ ehliyetine sahip, selef arasında ilmî itibarı bilinen sahâbîlerdir. Cessâs'ın sistematığına göre, sadece râvînin bilinirliği değil, onun fikhî yeterliliği ve ilmî şahsiyeti de rivayetin kabulünde belirleyici olmuştur. Bu noktada, rivayetlerin kabul

²⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/135-136.

edilme sürecinde râvîde aranan bir diğer önemli unsur ise fikhî ehliyetidir. Cessâs'a göre, sadece adalet ve zabt yeterli görülmemekte; özellikle dini hükümlere dair rivayetlerde, râvînin fakih olması, yani dini meseleleri kavrama ve içtihat etme ehliyetine sahip bulunması da aranmaktadır.

Bu bağlamda, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerine yönelik selefin tutumu, Cessâs'ın hadis değerlendirme usûlünde ayrı bir yer teşkil eder. Cessâs, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinin, diğer sahâbîlerin rivayetleriyle aynı seviyede değerlendirilemeyeceğini açıkça ifade eder. Zira ona göre, hadis râvîsinin sadece çok rivayet etmiş olması yeterli bir ölçüt olmayıp, aynı zamanda bu rivayetlerin içerik bakımından ne ölçüde fikhî derinliğe sahip olduğu ve râvînin bu bilgileri ne derece sağlıklı taşıyabildiği de önemlidir. Îsâ b. Ebân'dan naklen ifade ettiği üzere Cessâs, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinden yalnızca kıyasa ters düşmeyen ve maruf sünnetlerle çelişmeyenlerin kabul edileceğini vurgular. Ancak bu şartlara aykırı olan rivayetler dahi, eğer sahâbe ve tâbiîn tarafından kabul edilmiş ve reddedilmemişse, istisnaen kabul edilebilir. Aksi durumda, bu tür rivayetler usûlî kıyas ve benzeri delil yollarıyla değerlendirilmeli; çelişki durumunda ise reddedilmelidir.²⁵ Bu yaklaşım, sahâbîlerin kendi aralarında Ebû Hüreyre'nin rivayetleri karşısında izledikleri ihtiyatlı tutumu da yansıtır.

Cessâs, selefin Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetlerini aldığını, bazılarını ise terk ettiğini belirten İbrâhîm en-Nehaî'nin şu sözlerine dikkat çeker: "Onlar, Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetlerini alırlar, bazılarını ise terk ederlerdi." Ve "Onlar, yalnızca cennet ve cehennem hakkındai olanları kabul ederlerdi."²⁶ Bu ifadeler, Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinin sahâbîler ve tâbiîn tarafından süzgeçten geçirildiğini ve ayırt edici bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunu gösterir. Nitekim İbn Abbâs'ın, "Ateşin temas ettiği şeylerden dolayı abdest alınması" hadisine kıyasla karşı çıkması, Cessâs'ın sistematığında çok önemli bir örnektir. Benzer şekilde, Hz. Âişe'nin (r.anha) Ebû Hüreyre'nin mestle ilgili rivayetine²⁷ karşılık tek mestle yürüyerek fiilî bir muhalefet sergilemesi sahâbe arasında Ebû

²⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/127.

²⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/127.

²⁷ Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/127. Ebû Hüreyre *radıyallahu anh'*den rivayet edildiğine göre Resûlullah *sallallahu aleyhi ve sellem* şöyle buyurdu: "Sizden biriniz tek ayakkabı ile dolaşmasın. Ya ikisini de giysin veya ikisini de çıkarsın!" (*Buhârî, Libâs 40; Müslim, Libâs 68, 71. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Libâs 41; Tirmizî, Libâs 34; İbni Mâce, Libâs 29*)

"Ebu Bekir, yani İbn Şeybe Hz. Âişe'den şu haberi nakletmiştir: "Hz Âişe tek mestle yürür ve şöyle derdi: 'Ebû Hüreyre'yî mahcup edeceğim/utandıracağım'." Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi 794/1392, *Hz. Âişe'nin sahabeye yönelttiği eleştiriler*, thk. çev.düz.: Bünyamin Erul, ed. 2. bs. (Ankara: Kitabiyat, 2002).

Hüreyre'nin rivayetleri hususunda dikkatli bir yaklaşım olduğunu teyit eder. İbn Ömer gibi bazı sahâbîler de, Ebû Hüreyre'nin birçok rivayetini kabul etmeyip bu rivayetleri başka sahâbîlerden doğrulamadıkça amel etmemişlerdir. Hz. Âişe'nin, (r.anha) Ebu Hureyre'nin "Zina çocuğu üç kişinin en şerlisidir" nakline yönelik "(Ebû Hüreyre), çocuğun annesinin doğurmasını bile beklemedi" sözü²⁸, Ebu Hureyre'nin bazı rivayetlerinin lafız ve anlam itibarıyla sorunlu görüldüğünü gösterir. Cessâs, bu eleştirilerin toplamından hareketle şu sonucu verir: Ebû Hüreyre'nin rivayetleri kıyasla uyumluysa kabul edilir. Kıyasla çelişiyorsa ve sahâbe tarafından da kabul edilmemişse reddedilir. Sahâbe tarafından kabul edilmişse, onlara tâbi olunur. Ancak, onun hadisleri diğer sahâbîlerin hadisleriyle eşit seviyede değerlendirilmez. Çünkü onun rivayetlerine karşı açık bir şekilde sahabenin ihtiyatlı yaklaşımı ve karşı çıkışları söz konusudur.

Ebû Hüreyre, hadis rivayetinde en çok hadis aktaran sahâbî olarak tanınsa da, onun bazı rivayetlerine temkinle yaklaşımları, onun sahâbî oluşunu ya da adaletini reddetmeleri sebebiyle değil, hadislerin manasını kavrayıp kavramadığı hususundaki şüphelerinden kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle, Hanefîlerin rivayetlerde sadece zâhirî adalete değil, rivayetteki manaya nüfûz etme kabiliyetine de önem verdikleri anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, Cessâs nezdinde sahâbîlerin tamamı eşit düzeyde kabul edilmemekte; rivayetlerinde derinlik ve fikhî kavrayış bulunan fakih sahâbîlerin rivayetlerine daha yüksek bir değer atfedilmektedir. Zira kıyasa aykırı bir haberin ya da kavlin hüccet kabul edilebilmesi için, onun yalnızca Rasûlullah'a (s.a.s.) ait bir söz olması değil, aynı zamanda onunla ne kastedildiğinin anlaşılması da gerekmektedir. Bu ise her sahâbîde bulunan bir özellik değildir. Bu bağlamda "fakih sahâbî" kategorisi, Hanefî usûlünün kendi içinde oluşturduğu bir güvenlik filtresi işlevi görmekte; rivayetlerin sıhhati, anlaşılabilirliği ve kıyasa uygunluğu gibi hususlarda sağlam bir denetim mekanizması olarak devreye girmektedir.

Cessâs'ın sahâbe tasavvuru, klasik anlamda kronolojik yahut soyut bir tariften ziyade, rivayet değerine etki eden vasıflara göre işlevsel bir zemin üzerine kuruludur. Onun

²⁸ Hz. Âişe, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği "Veled-i zinâ, üç şerlinin en şerlisidir." hadisini işittiğinde, şu açıklamada bulunmuştur: "Allah Ebû Hüreyre'ye rahmet etsin. Bu hadis, Resûlullah'a (sav) sürekli eziyet eden bir münafık hakkında hakkındadır. Resûlullah onun kim olduğunu sorduğunda, 'veled-i zinâdır' denildi. Bunun üzerine böyle buyurmuştur. Yoksa Kur'an'da "Kimse kimsenin günahını yüklenmez." (İsrâ, 17/15). buyurulurken, Resûlullah (sav) nasıl olur da bunun hilafına konuşur?" Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-'Ehâdîsi'l-Muştehira = el-Mensura fi'l-'Ehâdîsi'l-Meşhûra*, thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: y.y., 1406/1986), İcâbe, s. 119.

yaklaşımında sahâbilik, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görmüş olma şartıyla başlasa da, delil üretme noktasında tek başına bu yeterli sayılmaz; zira sahâbî sıfatı, adalet, zabt, ma'rûfiyet ve fikhî ehliyet gibi niteliklerle desteklenmediği sürece hüccet olma özelliği kazanmaz. Cessâs, bu yönüyle lügatî sahâbe tanımını kabul eder görünse de, rivayetleri değerlendirme noktasında sahâbe içinde de derecelendirme yapar; özellikle fakih sahâbîleri merkeze alarak, usûl-i fikhin epistemik güvenlik ilkelerini öne çıkarır.

Öte yandan, Cessâs'ın sahâbe uygulamasına yaptığı vurgular da dikkat çekicidir. O, usûl tartışmalarında delil getirirken, çoğunlukla maruf, ilim ehliyetine sahip sahâbîlerin görüş ve uygulamalarına atıf yapar. Mesela sahâbe dönemindeki bir uygulamayı temel alacağı zaman, genellikle Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud, Hz. Âişe, İbn Abbâs (r.anhum) gibi önde gelen sahâbîlerin tutumlarını örnek verir. Bununla birlikte, gerektiğinde sahâbenin genel teamül ve kabullerine de dayanır. Nitekim "sahâbe, falan meselede şöyle yaparlardı" veya "ümmetin geneli bu konuda ittifak etmiştir" gibi ifadelerle eserinde rastlanır. Bu da göstermektedir ki Cessâs, sahâbe pratiğini hem ferdî örnekler hem de tümünün uygulamalar düzeyinde delil olarak kullanmaktadır. Böylece, sahâbe kavramı onun düşüncesinde, delil değerine doğrudan etki eden çok katmanlı bir yapıya bürünür.

1.2. Sahâbe Uygulaması

Sahâbe uygulaması, sahâbenin nasları anlama, yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma tarzına dayanan hem ferdî içtihat ve temayüllerini hem de kolektif pratik ve teamüllerini içine alan çok katmanlı bir kavramdır.²⁹ Bu terim, sadece sahâbenin fiilî uygulamalarını değil; aynı zamanda onların zihnî yönelişlerini, delil sıralamalarındaki tercihlerini, ortak içtihat reflekslerini ve zımnî ya da açık icmâları da kapsamaktadır.

En dar anlamıyla sahâbe uygulaması, sahâbenin bir konuda ortaya koyduğu ortak ve süreklilik arz eden amelî tavırları ifade eder. Ancak Hanefî usûl geleneğinde özellikle Cessâs'ın sisteminde bu kavram yalnızca topluca benimsedikleri fiilleri değil, aynı zamanda bireysel sahâbîlerin naslara yaklaşım biçimlerini, içtihat yöntemlerini, birbirleriyle ihtilaf ederken gösterdikleri yöntemsel tutarlılığı ve içtihatla izledikleri yöntemi de içerecek şekilde genişletilebilir.

Hanefî usûlde sahâbe uygulaması bağımsız ve müstakil bir delil olarak sınıflandırılmaz. Lakin sahâbe uygulaması, mevcut delillerin anlamlandırılmasında, usûl ilkelerinin

²⁹Ayrıca bkz. Ünver, "Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü".

inşasında ve ihtilaflı meselelerde tercihte sıklıkla başvurulmuş bir referans düzlemi olarak değerlendirilir. Özellikle Cessâs'a göre sahâbenin uygulamaları, bir meselede nasların delâlet derecesini tayin etmede, kıyasın sınırlarını belirlemede, haber-i vâhidin kabul şartlarını açıklamada ve umumun tahsisi gibi temel konularda usûlî kanaatin şekillenmesine katkı sunan bir zemin teşkil eder.

1.3. Sahabe Uygulaması Sünnet İlişkisi

Sahâbe uygulaması, ilk dönem İslam toplumunun en güvenilir kuşağı kabul edilen sahâbilerin, dinî hükümleri pratik hayatta nasıl tatbik ettiklerini ifade eden bir kavramdır. Söz konusu uygulamalar, doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenilen bilgiye dayandığı kabul edildiğinden, sonraki kuşaklar nezdinde büyük bir değer taşımaktadır. Sahâbe uygulaması, sadece tarihî bir bilgi aktarımı değil, aynı zamanda dinin pratiğe nasıl dönüştüğünü açık şekilde ortaya koyması bakımından son derece sağlam ve güvenilir bir dayanak olarak kabul edilmiştir. Bu uygulamalar, sahâbenin Hz. Peygamber'den doğrudan öğrendiği bilgi, görgü ve tatbikatı içtihadî süzgeçten geçirerek hayata geçirmesi şeklinde tezahür eder. Bu yönüyle sahâbe uygulamaları, yalnızca bireysel pratikler değil; Resûlullah'ın sünnetini pratikte yaşatma, koruma ve sonraki nesillere aktarım fonksiyonunu da üstlenmiştir. Sahâbe uygulamaları hem Hz. Peygamber'in sünnetinin yaşatılmasında hem de bu sünnetin sonraki nesillere aktarılmasında etkili olmuş, aynı zamanda sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasında da açıklayıcı bir rol oynamıştır.³⁰

Bu çerçevede bazı fıkıh ekollerinde, özellikle Hanefî geleneğinde, sahâbe uygulamaları sünnetin fiilî devamı ve onun bir parçası olarak kabul edilmiştir. Nitekim Ebu Hanîfe'nin eserlerinde doğrudan bir beyan bulunmamakla birlikte, öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed'in, sahâbe görüş ve uygulamalarını da sünnet kategorisinde değerlendirdikleri görülmektedir. Hanefî gelenekte bu yaklaşım, sünnetin yalnızca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olmadığı; aynı zamanda fakih sahâbilerin tatbikatlarını da içerdiği düşüncesine dayanmaktadır.³¹

Sahâbe uygulamalarının sünnet olarak değerlendirilmesine karşı çıkan yaklaşımlar da mevcuttur. Özellikle İmam Şâfiî, sahâbe söz ve uygulamalarını Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad edilmediği sürece "sünnet" olarak nitelendirmeye karşı çıkmıştır. Ona göre, bir

³⁰ Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", 12.

³¹ Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar".

sahâbî kendi görüşünü açıkça Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet etmemişse, bu görüş Resûlullah'a (s.a.s.) izafe edilemez. Çünkü sahâbîlerin dahi zaman zaman Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz ve fiillerini bilememiş olabilecekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle Şâfiî, sahâbî ifadelerinin kişisel görüş olarak değerlendirilmesi gerektiğini, bu tür görüşlerin sünnetle çeliştiği durumlarda esas alınamayacağını ifade etmiştir.³²

Bununla birlikte Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin teşekkül sürecinde, sahâbe uygulamaları uzun bir süre sünnet kapsamında değerlendirilmiş ve bu anlayış Tâbiûn döneminden itibaren yaygınlık kazanmıştır. Sahâbe amelinin sünnetin parçası olarak görülmesi, söz konusu mezheplerin temel yaklaşımlarından biri hâline gelmiştir.³³

Usûlcüler sünneti; Hz. Peygamber'in pratik örnekliği çerçevesinde şekillenip sahâbe ve tâbiûn uygulamalarıyla somutlaşan İslamî hükümleri belirlemede bir referans olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşılık hadis âlimleri, haberlerin doğrudan Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etmeyi amaç edinmişlerdir.³⁴ Bu farklı yaklaşım, yalnızca yöntemsel değil; aynı zamanda terminoloji, eserlerin sistematığı ve sünnet-hadis algısı bağlamında da belirgin biçimde kendini göstermiştir.

Nitekim Cessâs, sünnetin kapsamını değerlendirirken yalnızca Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret bir çerçeve çizmemekte; râşid halifeler ve fakih sahâbîlerin uygulamalarını da sünnet kategorisine dâhil eden bir anlayışı yansıtmaktadır. Onun zikrettiği şu hadisler, bu kapsayıcı yaklaşımı ortaya koyar: “Size, benim sünnetime ve benden sonra gelen râşid halifelerin sünnetine sarılmanız gerekir”³⁵, “Mu‘âz sizin için güzel bir sünnet ihdas etti”³⁶ ve “Her kim güzel bir sünnet ihdas ederse, onun sevabı ve kıyamete dek o sünnetle amel edenlerin sevabı da ona aittir...”³⁷. Bu rivayetler, sahâbe neslinin –özellikle râşid halifeler ve içtihadî ehliyeti bulunan fakih sahâbîler gibi önde

³² Aktepe, “Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”.

³³ Bayar, “Sünnet Olarak Nitelendirilmesi Açısından Sahâbe Ameli”. Sahabe ameli her ne kadar sünnet içerisinde değerlendirilse de Bedir, sünnetin salt Resulullah'a aidiyeti ile ilgili vurgu yapmış olup, sahabe uygulamasının sünnet içerisinde değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Murteza Bedir 1968-, *İslam'ın yolu: sünnet*, ed. 8. bs. (İstanbul; Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM); Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

³⁴ Murteza Bedir 1968-, *Fıkıh mezhep ve sünnet: Hanefî fıkıh teorisinde peygamberin otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 108. Bedir, fıkıh usûlü yazarlarının “sünnet/hadis” ayrımını nasıl yaptıklarını ayrıntılı biçimde incelediği bölüm için s. 78-79-80.

³⁵ Darimi, *Sünen-i Darimi*, Mukaddime, 16, 1/228

³⁶ Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Delhi: el-Maṭba'atu'l-Enşâriyye, 1323) Salat, 28/126.

³⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/197-198.

gelenlerinin ortaya koyduğu uygulamaların, Hz. Peygamber'in sünnetine paralel bir bağlayıcılığa sahip olduğunu göstermektedir.

Abdullah b. Ömer, mudârebe akdine dair uygulamalarını anlatırken, Hz. Peygamber'in nehyini doğrudan lafzen değil, sadece nehyin vukuunu haber vererek zikreder: “Biz bu akdi yapardık, bunda bir beis görmezdik. Ancak Râfi‘ b. Hadîc bize Rasûlullah'ın bu akdi yasakladığını haber verince, onu terk ettik.” Burada da nehyin lafzı aktarılmaksızın fiilî sonuca yapılan atıf yeterli görülmektedir. Aynı şekilde, Hz. Ömer'in Şabî b. Ma'bed'e hac uygulaması bağlamında “Bu sünnettir” demesi ve Şabî'nin buna karşılık “Sen Peygamberinin sünnetine muvafakat ettin” ifadesi, herhangi bir doğrudan hadis aktarımı olmadan da sahâbe uygulamasının sünnetle irtibatlandırıldığını göstermektedir.³⁸ Bu örnekler, sahâbenin dinî bilgiyi aktarırken öncelikle lafzî değil mana merkezli bir yaklaşım benimsediklerini; bununla birlikte, bu tür aktarımların da sünnetin parçası olarak kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Sahâbe, sadece Resûlullah'tan (s.a.s) duyduklarını değil, onunla birlikte yaşadıkları pratik tecrübeyi, içtihadî süzgeçten geçirerek ümmete taşımış; bu yönüyle hem kavli hem de fiilî olarak sünnetin devamlılığını sağlamıştır.

Cessâs'ın sahâbî kavline dair geliştirdiği yaklaşım, aynı zamanda sahâbe uygulamasının da sünnet kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılan metodolojik bir zemine işaret etmektedir. Zira onun ifadesiyle, bir sahâbîden sadır olan söz ya doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işitilmiş sağlam bir nassa dayanmakta yahut da sahâbînin kendi içtihadî yorumuna istinat etmektedir. Bu iki ihtimalin her birinde, sahâbî görüşüne bağlı kalmak, sonradan gelenlerin reyinden öncelikli kabul edilmiştir.³⁹ Cessâs'ın sahâbe kavline dair değerlendirmesi, yalnızca bu sözlerin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) alınmış olma ihtimaline dayalı bir bağlayıcılık oluşturmaz. Aksine, sahâbenin bu sözleri kendi içtihadına dayanarak ifade etmiş olması hâlinde dahi, bu içtihadın sonradan gelen müctehidlerin reyinden üstün olduğunu açıkça belirtir. Sahâbenin içtihadî tercihi; Resûlullah'ı (s.a.s.) bizzat görmüş olmaları, vahyin iniş ortamına doğrudan şahitlik etmeleri, sebep-i nüzûl bilgisine sahip bulunmaları ve hitapların bağlamını kavrayabilmeleri ile temellendirilmiştir. Sahâbî kıyası ve içtihadı için, “bizim ilmimizin

³⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/200.

³⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/361.

ve idrakimizin ulaşamayacağı boyuttur ve dolayısıyla bizim kıyasımıza takdim edilir.” demiştir.⁴⁰

Cessâs bu tutumunu, “Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer’e uyunuz”⁴¹ hadisiyle destekler; bu hadisin zâhirine göre, her ikisinin ittifak ettiği meselelerde onlara uymak gerekli kabul edilmiştir. Bu ittifakın bağlayıcılığı, diğer sahâbîlerin hilâfı bilinmediği sürece, bireysel sahâbe görüşlerinin de bağlayıcı kabul edilebileceği yönünde bir kıyas zemini oluşturur. Aynı şekilde “Ashâbım yıldızlar gibidir; hangisine uyarsanız hidayete erersiniz”⁴² hadisi de sahâbî görüş ve uygulamalarının geneli itibarıyla hidayete götüren bir yol olduğunu ifade eder.⁴³

1.4. Sahâbe Uygulamasının Epistemolojik İşlevi

Sahâbe, vahyin inişine doğrudan tanıklık eden ve Kur’an’ın lafzını yalnızca işitmekle kalmayıp bağlamını, nüzûl sebeplerini ve Hz. Peygamber’in uygulamasını bizzat gözlemleyen bir nesildir. Bu sebeple onların fiilleri, yalnızca tarihî bir uygulama değil, aynı zamanda vahyin pratiğe dönüşmüş şekli olarak görülmüştür. Hanefiler için sahâbenin bu konumu, onların amelî tutumlarına normatif bir değer yüklemeyi mümkün kılmıştır.

Ayrıca sahâbe, İslâm’ı doğrudan Hz. Peygamber’den öğrenmiş, onun terbiyesinde yetişmiş ve gerek içtimâî gerek hukukî meselelerde onun rehberliğinde fikir ve uygulama üretmiştir. Vahyin kesilmesinden sonra ortaya çıkan yeni sorunlara verdikleri tepkiler ve geliştirdikleri pratik çözümler, İslâm hukukunun ilk içtihat örnekleri olarak kabul edilmiş; bu yönleriyle hem içtihat alanının tayininde hem de hüküm istinbatında başvurulabilecek örnek modeller hâline gelmişlerdir.

Hanefilerin sahâbe uygulamasına başvurmasında etkili olan bir diğer gerekçe de, bu neslin ümmet nezdinde “âdil” olarak telakki edilmesidir. Bu adalet vasfı, onların rivayetlerini ve uygulamalarını daha güvenilir kılmış; özellikle zannî delillerin değerlendirilmesinde sahâbe uygulamalarına başvurulmasını kolaylaştırmıştır. Nitekim

⁴⁰ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/362.

⁴¹ İsmail b. Muḥammed b. ‘Abdu’l-Hâdî el-Cerâhî el-‘Aclûnî ed-Dimeşkî Ebu’l-Fidâ’ el-‘Aclûnî, *Keşfu’l-Ḥafâ’*, thk. ‘Abdu’l-Ḥamîd b. Aḥmed b. Yûsuf b. Hendâvî (b.y.: el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, 1420/2000) 482, 1/181.

⁴² Ebû Bekr Aḥmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *el-Medḥal ile’s-Suneni’l-Kubrâ*, thk. Muḥammed Diyâ’u’r-Raḥmân el-A‘zamî (Kuveyt: y.y., ts.), 164.

⁴³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/363.

Cessâs, birçok usûlî meselede delil tercihlerini sahâbenin tatbikatıyla temellendirmiş; hatta zaman zaman bu uygulamaları, kat'î delillere karşı haber-i vâhid gibi delillerinin delaletini kuvvetlendirmiştir.

Fiilî uygulamaların, bireysel kavillerden farklı olarak kolektif ve teamül hâlinde gerçekleşmesi, Hanefî usûlde sahâbe amelinin bir başka değerli yönünü oluşturur. Zira sözden ziyade fiilin tercih edildiği durumlarda, amel hem lafzın beyanı hem de hükmün tatbiki olarak tezahür eder. Bu anlamda sahâbenin uygulamaları, içtihat alanında zannî olanı kat'iyete yaklaştıran, fiilî tevatürle desteklenen birer pratik delil niteliği kazanır.

Sahâbe uygulamasının icmâ ile kesişen yönleri de göz ardı edilemez. Sahâbenin müşterek olarak gerçekleştirdiği bir uygulama, çoğu zaman zımnî bir icmâ anlamı taşır. Bu da uygulamaya atfedilen değeri artırmakta, sadece bireysel bir fiil olmaktan çıkararak ümmetin bağlayıcı pratiği hâline getirmektedir. Ancak bu uygulamalar, sadece icmâî boyutla değil, aynı zamanda içtihat alanının sınırlarını gösterme açısından da önemlidir. Zira sahâbenin yaptıkları, hangi meselelerin kat'î, hangilerinin zannî olduğu konusunda sonraki nesillere yön gösterici olmuştur.

Cessâs, sahâbe uygulaması ile birçok tartışmayı, “sahâbe de böyle anlamış ve böyle uygulamıştır” şeklindeki ifadelerle desteklenmekte, adeta bu örneklik üzerinden ilgili kaideye meşruiyet kazandırılmaktadır. Bu, Cessâs'ın sahâbe uygulamasını usûl ilkelerine içkin bir unsur olarak gördüğünü göstermektedir.

Netice itibarıyla, Hanefîlerin ve Cessâs'ın sahâbe uygulamasına verdiği önem, tarihsel, metodolojik ve epistemik gerekçelerle temellendirilen sistemli bir tercihtir. Bu tercihin arkasında vahyin ilk muhataplarının amelî örnekliğini merkeze alan bir delillendirme mantığı; içtihat alanını sınırlandıran bir rehberlik anlayışı ve usûl kaidelerinin sahihliğini önceki nesillerin pratiğiyle destekleme gayesi bulunmaktadır. Sahâbe uygulaması, bu çerçevede, yalnızca bir tarihsel referans değil, usûl-i fıkıh ilminde doğrudan delil ve yöntem inşasında aktif bir rolde değerlendirilmiştir.

1.4.1. Sahâbe Uygulamasının Kat'î Zannî Bilgi Alanlarının Belirlemedeki Rolü

Sahâbe uygulaması aynı zamanda fıkıhın kat'î ve zannî bilgi alanlarını belirlemede metodolojik bir kriter olarak da işlev görür. Sahâbe, bazı konularda ihtilâf caiz görerek bu alanları içtihadı açık tutmuş, böylece bu meselelerde zannî bilginin geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Buna karşılık sahâbenin görüş ayrılığına izin vermediği ve

uygulamada ittifak ettiği alanlar ise, dinde ihtilaf edilmesi mümkün olmayan, kat'î alan olarak şekillenmiştir. İşte sahâbenin uygulamaları bu bağlamda, bir tür manevi mütevâtirlik oluşturmak suretiyle, sonraki nesiller için dînî bilginin kesinliğini temin eden bir kaynak olarak görülmektedir. Bu durum, Hanefî usulcülerin sahâbe uygulamasına verdikleri epistemolojik ve metodolojik önemin de temelini oluşturur. Bu açıdan sahâbe uygulaması, Hanefî usûl literatüründe, sadece delil olarak kullanılmakla kalmamış, aynı zamanda İslâm hukukunun usûl prensiplerini belirlemede merkezî bir kriter haline gelmiştir.

Nitekim Cessâs da bu durumu açık bir biçimde ortaya koymuştur:

"Biz sahâbenin, yeni ortaya çıkan meselelerde verdikleri hükümler itibarıyla iki farklı yola gittiğini görmekteyiz. Bunların birinde ihtilâfa ve görüş ayrılığına ruhsat tanımışlardır ki bu, fetvaya dair meselelerdir. Diğerinde ise ihtilâfî şiddetle reddetmişler; hatta iş karşılıklı lanetleşmeye, birbirinden beri olmaya, savaş hazırlığına ve fiilî çatışmaya kadar varmıştır. Çünkü bu ikinci türdeki meselelerde hükmün delili sabitti ve bu meselelerde hakkın bizzat kendisine ulaşmakla mükellef kılınmışlardır. Bu nedenle sahâbeye göre bu delile muhalefet eden kişi, sapmış, günahkâr ve Allah Teâlâ'nın hükmünü terk etmiş bir kimsedir. Buna mukabil, delili içtihat ve galip zanna dayanan meselelerde ise, bu tür sert tavırlara girişmemişlerdir. Bu durum da bu alanda maksudun isabetle bulunmasının (hakkın tam olarak tespitinin) yükümlülük kapsamında olmadığını; eğer Allah Teâlâ tarafından bu hususta kat'î bir delil vaz'edilmemişse, onunla hüküm verilmesinin de vâcib olmayacağını göstermektedir."⁴⁴

Bu ifade, sahâbenin kat'î ve zannî bilgiye yaklaşımını ve sahâbe uygulamasının Hanefî usûlü açısından epistemolojik değerini ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir. Sahâbenin uygulaması, delilin kesinlik derecesine bağlı olarak iki farklı alanı net biçimde ayırmaktadır. Birinci alanda sahâbenin ittifak ettiği meseleler, artık kat'î bilgi alanını temsil eder ve bu nedenle de tartışmaya veya içtihadı açık değildir. İkinci alanda ise sahâbenin ihtilâf ettiği konular, içtihadı açık zannî bilgi kapsamında ele alınır. Böylece sahâbe uygulamasının epistemolojik statüsü, bu iki alanın sınırlarını netleştirerek, İslâm hukuk metodolojisinin usûlî prensiplerini ispat etmede temel bir kaynak hâline gelir.

⁴⁴ Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Küveyt, ts.), 4/20.

1.4.2. Sahâbe Uygulamasının Zannî Bilgiyi Kat'îye Yaklaştırma İşlevi

Sahâbenin tasarrufları, zannî bilginin derecesini kat'îliğe yaklaştırma işlevine de sahiptir. Zira sahâbenin bir meselede ittifak hâlinde benimseyerek ortaya koyduğu ameli tatbikatlar, zannî bir haberin veya bilginin güvenilirliğini artırarak onu kat'î bilgi seviyesine taşıyabilir.

Bu noktada Cessâs'ın mütevâtir haberle ilgili yaptığı sınıflandırma, söz konusu durumu açık biçimde ortaya koyar. Ona göre mütevâtir haber iki kısma ayrılır. Birinci kısım, herhangi bir istidlâle ihtiyaç bırakmaksızın kesinlik ifade eden ve doğrudan kat'î bilgi veren haberlerdir. Bu tür rivayetler, herkes için bağlayıcıdır ve üzerinde ihtilâf söz konusu değildir. İkinci kısım ise, tek başına kesin bilgi ifade etmeyen, ancak ümmetin icmâi ve sahâbenin ameliyle desteklendiğinde kat'î bilgiye yaklaşan haberlerdir.⁴⁵ Cessâs'ın ifade ettiği üzere bu ikinci grup haberler, sonradan meşhur haber olarak adlandırılmıştır; fakat bu terminolojik isimlendirme Debûsî sonrası dönemlerde ortaya çıktığından, Cessâs'ın kendisi tarafından kullanılmamıştır.

Cessâs'a göre bu ikinci tür haberler, ilk anda zarurî bilgi (kesin bilgi) oluşturmaz; ancak sahâbenin icmâi ile desteklendiklerinde bağlayıcılık kazanırlar. Bu tür haberlerin kesin bilgi oluşturmadığı durumlarda bile, sahâbenin sürekli pratiği, o haberin epistemik değerini yükselterek onu kat'î bilgiye yaklaştırabilir. Nitekim Cessâs, Nur suresi 2. Ayetin zâhirine dayanarak recm hükmünü reddeden bazı kimselerden söz eder. Bu kişiler recm hükmünün namaz ve oruç gibi tevatürle sabit olmadığını iddia etmiş ve âyetin zâhir anlamını ileri sürerek, recmi inkâr etmişlerdir. Ancak Cessâs'a göre bu kimseler, Allah'a veya Resûl'ü'ne değil, sadece nakledenlerin rivayet ettiği bir hükme karşı çıkmış olduklarından, yanlış bir tevile düşmüş ve hata etmişler, fakat tekfir edilmemiştir.⁴⁶

Ancak recm gibi⁴⁷ hükümler doğrudan mütevâtir yollarla değil, sahâbenin icmâi ile kesin bilgiye yaklaşır. Bu nedenle recm hükmü, ümmetin ve sahâbenin nesilden nesile aktarılan sürekli uygulamasıyla desteklenerek kat'î bilgi ifade eder.⁴⁸

⁴⁵ Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Küveyt, ts.), 2/35-36.

⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/50.

⁴⁷ Hz. Ömer'in, recm âyetinin Kur'an'dan neshedilmiş olmasına rağmen hükmünün sabit olduğunu, bunun sahâbenin ortak uygulaması ve ümmetin icmâi ile kesinleştiğini ifade ettiği rivayet edilir. (Bkz. Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâḥih*, *Hudûd*, 24.) Bu bağlamda recm cezası, doğrudan mütevâtir bir lafzî delile dayanmasa da, sahâbenin fiilî icmâi ve kesintisiz ameli tevatürü ile **kat'î bilgi** hâline gelmiş, Hanefiler başta olmak üzere fakihlerce hüccet kabul edilmiştir. Bu durum, Cessâs gibi usûlcülerin, sahâbe uygulamasına dayalı bazı hükümlerin kesinlik kazanabileceğini ifade etmelerinde belirleyici olmuştur.

⁴⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/50.

Burada sahabe sadece bir “rivayet nakledicisi” değil, aynı zamanda bilginin bağlayıcılık derecesini tayin eden bir otorite konumundadır.

1.4.3. Sahâbe Uygulamasın Delil Olarak Kullanılması; Furu Meselede Başvurulması

Cessâs, sahâbe uygulamasının doğrudan delil teşkil edebileceğini, hatta kimi durumlarda sahih rivayetlerle karşı karşıya geldiğinde dahi göz ardı edilemeyecek bir bilgi kaynağı olduğunu açıkça ortaya koyar. Özellikle bir sahâbînin rivayet ettiği bir habere kendi fiiliyle muhalefet etmesi durumlarında, rivayet değil sahâbînin ameli merkeze alınarak değerlendirme yapılır. Ona göre, sahâbî bir haber rivayet ettikten sonra o rivayete aykırı şekilde amel etmişse, bu durum iki ihtimalle değerlendirilir: Eğer rivayet edilen lafız tevile müsaitse, sahâbenin bu rivayeti yorumladığı varsayılır. Ancak bu yorum, rivayetin açık anlamını iptal etmez. Zira haber, zahîrî anlamı üzerine geçerli kabul edilir. Eğer rivayet ne tevile uygun ne de zıt görüşe elverişli bir lafız taşıyorsa, bu durumda sahâbenin amelinden yola çıkılarak ya rivayetin neshedildiği ya da hükmün mendûb (tavsiye) olduğu yorumu yapılır.⁴⁹

Bu yaklaşımda dikkat çeken husus şudur: Cessâs, sahâbenin fiilini, bizzat delil ve açıklayıcı unsur olarak esas almakta, onun rivayetiyle çelişen amelini sünnetin anlamını ve bağlayıcılığını belirlemede belirleyici saymaktadır. Nitekim onların uygulaması ile nassın maksadı anlaşılmaktadır. Hz. Ömer’in veya Abdullah b. Ömer’in (r.a.) sahih rivayetlere rağmen farklı şekilde amel etmiş olmaları, Cessâs’a göre ya o rivayetlerin nesh edildiğine ya da nassın bağlayıcılığı noktasında vücut ve mendupluk ifade etmeye delalet eder.⁵⁰ Bu tavır, sahâbe uygulamasının rivayet karşısında hüküm belirleyici bir rol üstlendiğini gösterir. Sahâbe uygulaması, nassın lafzına zâhirde aykırı görünse dahi "amelî tefsir" işlevi görmektedir.

Bir diğer yandan da Hanefî usûlcüler, özellikle haber-i vâhid ile kıyasın çatıştığı durumlarda, sahâbe uygulamasına uygunluğu rivayetin makbuliyeti açısından bir mihenk taşı olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, Cessâs’ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Cessâs, bir hüküm haber-i vâhid ile sabit olsa dahi, eğer sahâbenin uygulaması o habere muhalifse, bu durumda sahâbe uygulamasına dayanılarak o haberin

⁴⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/203.

⁵⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/203.

reddedilebileceğini ifade eder. Çünkü ona göre sahâbenin bir konuda içtihadî veya fiilî bir uygulamada bulunması, o hükmün ya Resulullah'tan (s.a.s.) fiilî olarak tevarüs edildiğine ya da o konuda zımnen icmâ bulunduğuna işaret eder.⁵¹

1.5. Sahabe Uygulaması ve İlişkili Olduğu Kavramlar

Sahâbe uygulamasının usûl-i fıkıhtaki yerini tam olarak kavrayabilmek için, onun diğer bazı kavramlarla olan ilişkisini de ele almak gerekir. Özellikle sahâbe kavli, sahâbe icmâ ve Medine ehlinin ameli, tarih boyunca sahâbe uygulamasıyla benzer bağlamlarda tartışılmış, kimi zaman ise birbiriyle karıştırılmış kavramlar olmuştur. Bu kavramların her biri, sahâbenin ilmî otoritesiyle ilgili farklı yönleri temsil ederken, aralarındaki ayrımların ortaya konulması, sahâbe uygulamasının sınırlarının ve delil değerinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir.

1.5.1. Sahabe Kavli ve Sahâbe Uygulaması

Sahâbe kavli ile sahâbe uygulaması, şekil itibarıyla birbirinden farklı görünüm arz etse de aslında aynı bilgi zemininde buluşan ve birbirini tamamlayan iki temel kaynaktır. Her ikisi de doğrudan sahâbe nesline nispet edilen dinî bilgilerdir. Sahâbîlerin gerek sözlü beyanları gerekse fiilî uygulamaları, doğrudan nübüvvet ortamının gözlemlerine dayanır. Aynı zamanda bu fiiller, ilâhî hitabın ilk muhatapları olarak sahip oldukları örneklik vasfını da yansıtır.

Bu çerçevede Şâtıbî, sahâbenin vahyin iniş sürecinde yer alan ilk nesil olması hasebiyle, Kur'ân hitabına muhatap olma bakımından tüm nesillerden daha öncelikli bir konumda bulunduğunu ifade eder. Ona göre bu nesil, âyetlerin belirlediği nitelikleri eksiksiz şekilde şahsiyetlerinde gerçekleştirmiş, bu nedenle de Allah Teâlâ'nın övgüsüne en çok lâyık olanlar olmuştur. Şâtıbî'ye göre sahâbe, mutlak adalet vasfına sahip, vasat ve güvenilir bir nesildir. Bu nedenle hem sözleri hüccet kabul edilir hem de amelleri ümmet için bağlayıcı bir örneklik teşkil eder. Ona göre sahâbenin fiilî uygulamaları, sadece tarihsel bir pratik değil, şer'î hükümlerin tespitinde dikkate alınması gereken güvenilir delillerdendir. Bu anlayış, sahâbe amelinin usûlî değere sahip olduğunu ortaya koyar.⁵²

⁵¹ Cessas, el-Fusûl fi'l-usûl, ts., 3/60.

⁵² Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati Şâtıbî 790/1388, *el-Muvafakat : İslami ilimler metodolojisi*, thk. trc.: Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1146.

Nitekim bu yaklaşım, ehl-i sünnet usûl âlimlerinin genel kanaatine de uygunluk arz eder. Onlar, sahâbenin adaletini istisnasız şekilde kabul etmiş; rivayet ve dirayet yönünden bir ayırıma gitmeden hem sözlerini hem de fiillerini bilgi kaynağı olarak değerlendirmişlerdir. Bu bütüncül kabul, sahâbe kavli ile sahâbe uygulamasının yalnızca tarihî birer bilgi değil, aynı zamanda epistemik değeri olan ve içtihadî süreçte delil teşkil edebilecek iki temel aktarım biçimi olduğunu göstermektedir.⁵³

Sahâbe kavli ile sahâbe uygulamasının bir diğer ortak yönü, her ikisinin de Hz. Peygamber'in sünnetini ve hatta Kur'ân nasslarını anlama ve yorumlamada tefsir edici mahiyette kabul edilmesidir.⁵⁴ Sahâbîler, sadece nakil aktaran bir nesil değil; vahyin iniş sürecine doğrudan şahitlik eden ve bu süreçte oluşan anlam alanlarını içtihadî çabalarıyla şekillendiren bir otorite kuşağıdır. Bu bağlamda sahâbenin sözlü beyanları, özellikle nüzûl sebepleri ve bağlamsal yorumlar çerçevesinde Kur'ân ayetlerinin anlamını açığa çıkaran tefsîrî açıklamalar olarak değerlendirilmiştir. Aynı şekilde sahabe uygulamaları, Hz. Peygamber'den fiilen öğrenilen dinî pratiklerin tatbikiyle hem sünnetin hem de onun dayandığı Kur'ânî hükümlerin uygulanış biçimini ortaya koymuştur.

Bu bilgi formları, yalnızca tarihî bir aktarım değil; dinin amelde ve teoride nasıl anlaşılması gerektiğine dair açıklayıcı ve yönlendirici yorumlardır. Özellikle hükmü açık olmayan nassların tahsis, takyid ve tefsîrinde sahâbenin kavli ve amelî açıklamaları, sonraki müctehidler için hem teorik hem de pratik yol gösterici olmuştur. Bu sebeple sahâbe kavli ve sahâbe uygulaması, İslâm'ın ilk neslinin dinî anlam üretme biçimini yansıtan, aynı zamanda sünnetin ve Kur'ân'ın yorumu bakımından vazgeçilmez iki temel kaynak olarak kabul edilmiştir. Nitekim Şâtıbî, sahâbenin Arap dili üzerindeki hâkimiyeti ve nüzûl ortamındaki konumları sebebiyle, yaptıkları takyid ve tahsislerin muteber olduğunu ve beyan makamında delil teşkil edebileceğini açıkça ifade etmiştir.⁵⁵

Sahâbe kavli ile sahâbe uygulaması arasında hem mahiyet hem de delil değeri bakımından önemli farklar bulunmaktadır. Sahâbe kavli, çoğunlukla sözlü beyan şeklindedir. Buna karşılık sahâbe uygulaması, bir sahâbînin veya sahâbenin belli bir konuda fiilen tatbik ettiği davranışı, yani pratik hayatta ortaya koyduğu amelî tutumu ifade eder.

⁵³ Sahâbenin adaleti ve sahabe algısı olarak önceki kısma bakınız.

⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/203.

⁵⁵ Şâtıbî, *el-Muvafakat : İslami ilimler metodolojisi*, 1146.

Sahâbe kavlinin, hakkında nas veya icmâ bulunmayan bir konuda sahabeden nakledilen içtihadî fetvâ veya hüküm olduğunu ifade edilir. Bunun bir şer‘î delil olup olmayacağı ise usûlcüler arasında tartışmalı kalmıştır.⁵⁶ Sahâbe kavli, genel olarak bir sahâbînin herhangi bir konuda açıkladığı bireysel içtihadını veya şer‘î görüşünü ifade eder. Ancak bu görüşlerin bağlayıcılığı, hem sahâbînin kimliği (fakih sahâbî olup olmadığı) hem de bu görüşün kitap, sünnet veya kıyas ile çatışıp çatışmadığına göre değerlendirilmiştir. Özellikle Hanefî usûl geleneğinde, fakih sahâbîlerin kavilleri, kıyasa aykırı dahi olsa tercih edilebilir nitelikte görülmüştür.

Sahâbe kavlinin hüccet olup olmadığı meselesi, usûlcüler arasında ihtilaflıdır. Cessâs, sahâbe kavlinin bağlayıcılığına dair yaklaşımında, sahâbî sözünün kaynağına dair iki ihtimalden söz eder: Birincisi, sahâbî bu sözü Hz. Peygamber’den açık bir nass olarak işitmiş ve sağlam bilgiyle aktarmış olabilir. İkincisi ise bu görüşün sahâbînin kendi içtihadına dayanıyor olmasıdır.⁵⁷ Yunus Apaydın’ın da belirttiği gibi, bazı âlimler sahâbe sözünün Hz. Peygamber’den duyulmuş olabileceğini kabul etseler de genellikle bu tür beyanların kişisel içtihadı dayandığı kabul edilmiştir.⁵⁸

Bu bakımdan sahâbe kavli ile sahâbe uygulaması arasında önemli bir fark söz konusudur. Sahâbe uygulaması, mustakil olarak sünnet olma veya nebevî sünnetin devamı olma ihtimali taşıırken; sahâbe kavli, bir hadisin manen ifadesi olabileceği ihtimaliyle değerlendirilmiştir.

Sahâbî kavli, usûl-i fıkıh literatüründe delil olarak ele alındığında, özellikle nassın umumunu tahsis etme ve kıyasa takdim edilme gibi yönleriyle doğrudan hüküm tespitinde belirleyici bir işlev üstlenmektedir. Ancak bu yaklaşım, ağırlıklı olarak sahâbî sözünün normatif bağlayıcılığına odaklanmakta; buna mukabil, sahâbenin içtihadî mirasının usûlün teşekkül sürecine katkı sağlayan tarihî ve metodolojik boyutu bu kapsamda değerlendirilmemektedir. Bu nedenle sahâbe kavli, çoğunlukla sadece şer‘î deliller hiyerarşisinde konumlandırılmış olup, fûru meselelerde hükme ulaşma yolu olarak

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Çetintaş, “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (30 Aralık 2017), 607-641; İbrahim Halil Demir, “Fıkıh Usûlünde Sahâbî Kavlinin Hüccet Olması Meselesi”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/2 (18 Ağustos 2022), 230-250; Salih Erden, “Hanefî Mezhebinin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Kıyas Karşısındaki Konumu”, *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2024), 87-114; Fatma Hazar, “Tahâvî’nin Sahâbî Kavli Anlayışı ve Sünnetle Münasebeti”, *Dini Araştırmalar* XXIV/61 (2021), 489-517.

⁵⁷ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/361.

⁵⁸ Yunus Apaydın, “Sahâbî Kavli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2008.

kullanılmıştır. sahâbenin uygulamaları, fikhî düşüncenin istikametini belirleyen ve usûl ilkelerinin inşasında zemin oluşturan yapıcı bir rol icra etmiştir.

1.5.2. Sahabe İcması ve Sahabe Uygulaması

Usûl âlimleri, icmâi genel olarak, “Hz. Peygamber’in vefatından sonra herhangi bir asırda, ümmetin müctehidlerinin şer’î bir meselede görüş birliği etmeleri” şeklinde tanımlarlar. Sahâbe icmâsı ise, bu tanımın sahâbe nesliyle sınırlı hâlidir. Hanefî usûlünde, sahâbe icmâsı, Kitap ve Sünnet’ten sonra gelen en kuvvetli delil olarak kabul edilir. Bu bağlamda, sahâbe icmâsı, hükmün sübûtunda kat’iyet ifade eder ve bu icmâyâ muhalefet caiz görülmez. Hanefî usûl âlimleri sahâbe icmâsının hüccet olduğunu ve bu icmâyâ muhalefetin caiz olmadığını belirtmişlerdir.⁵⁹

Sükûtî icmâ, bir müctehidin bir görüşü beyan etmesi ve diğer müctehidlerin buna sessiz kalmasıyla oluşan icmâ türüdür. Hanefî usûlünde, özellikle sahâbe döneminde sükûtî icmân hüccet değeri tartışılmıştır. Hanefiler, sahâbenin “emr bi’l-ma’rûf ve nehy ‘ani’l-münker” ilkesine bağlılıkları sebebiyle, yanlış bir görüş karşısında susmayacaklarını ve bu nedenle sükûtlarının rızaya delalet edeceğini savunmuşlardır. Bu bağlamda, sahâbe döneminde gerçekleşen sükûtî icmân da bağlayıcı olduğu kabul edilmiştir.

Hanefî usûlcüler, sahâbe uygulamasını içtihadla açık konularda, üzerinde ihtilaf edilmeksizin sürdürülen bir amel olması durumunda, icmân tahakkukuna delalet eden fiilî bir emare olarak değerlendirmişlerdir. Cessâs, icmânın oluşum yollarına dair değerlendirmesinde, icmânın her zaman açık bir nasla gerçekleşmeyebileceğini, kimi zaman bu nassa istinaden yapılmış tevil ve içtihatlar neticesinde de meydana gelebileceğini ifade eder. Ona göre,

“İcmâ bazen tevkîfe (yani sabit bir şer’î nass veya sünnet metnine) dayanarak oluşur; bazen de bu tevkîfin mâna ve maksadının çıkarılması yoluyla gerçekleşir. Bu durumda bazı icmâlarda delil olan tevkîfî nokta açıkça bilinmekte; bazı durumlarda ise, bu nokta bilinmez, çünkü bize ulaşan bir rivayet mevcut değildir. Ayrıca, icmâ bazen rey ve içtihatla da sabit olabilir.”⁶⁰

Bu açıklama, Cessâs’ın yalnızca lafzî nasslara dayanan icmâları değil, fiilî teâmül, istikrar kazanmış uygulama ve ortak içtihat zemininde oluşmuş sahâbe tatbikatlarını da icmâ kapsamında değerlendirdiğini gösterir. Nitekim bu anlayış, sahâbe uygulamalarının, açık

⁵⁹Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/257-265.

⁶⁰Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/277.

bir nakille sabit olmasa da ortak rey ve içtihadî pratiğe dayanması hâlinde icmâ olarak nitelendirilebileceği görüşüne temel teşkil etmektedir.

Sahâbe uygulaması, biçimsel olarak zaman zaman sahâbe icmâsına benzerlik arz etse de bir konuda gerçekten icmâ oluşup oluşmadığı ya da bir görüşe muhalefet edilip edilmediği hususları çoğu zaman yine sahâbenin fiilî uygulamaları sayesinde anlaşılabilir. Nitekim sahâbenin bir meseledeki ittifakı da çoğu kez açık beyanlardan değil, ortaklaşa ve kesintisiz sürdürülen fiilî tatbikatlardan hareketle tespit edilmiştir. Bu yönüyle sahâbe uygulamaları, hem icmâyâ delalet eden bir karîne, hem de icmânın fiilî tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Sahâbe uygulaması, mahiyet itibarıyla nispeten sahâbe icmâsı ile örtüşse de, sahâbe uygulaması ile sahâbe icmâsı arasında önemli farklar bulunmaktadır. Her şeyden önce, sahâbe icmâsı bir konuda açık veya zımnî olarak tüm sahâbenin aynı görüşte olması hâlinde gerçekleşir. Bu görüş birliği, açık beyanla olabileceği gibi, sükût yoluyla da sabit olabilir. Buna karşılık sahâbe uygulaması, her zaman bu düzeyde bir ittifak anlamına gelmez. Sahâbe uygulamaları arasında hem ortaklaşa benimsenmiş pratikler hem de aynı meselede farklı sahâbîlerin benimsediği değişik uygulamalar bulunabilir.

Bu farklılık, sahâbe uygulamasının mahiyetinin sahâbe icmâsına göre daha kapsayıcı ama daha esnek olduğunu gösterir. Sahâbe icmâsı sadece ittifak edilen görüşleri içerirken, sahâbe uygulaması hem ittifak edilen hem de farklılık arz eden fiilî tatbikatları kapsayabilir.

Sonuç olarak sahâbe uygulaması ile sahâbe icmâsı arasında yapısal bir bağ bulunsan da sahâbe uygulaması daha geniş bir kapsama alanına sahiptir. Uygulama, kimi zaman icmânın habercisi ve tezahürü, kimi zaman ise sahâbîler arası içtihadî çeşitliliğin yansıması olarak fıkıh usûlü görünürlik arz eder. Bu yönüyle sahâbe uygulaması, sahâbe icmâsına benzerliği kadar, ondan ayrıldığı epistemik ve normatif yönleriyle de dikkate alınması gereken müstakil bir fikhî veri niteliği taşır.

1.5.3. Medine Ehli Ameli ile Sahabe Uygulaması

Sahâbe uygulaması, sadece belirli bir bölgeye veya topluluğa değil, doğrudan sahâbîlerin tamamı yahut çoğunluğu tarafından benimsenmiş tatbikî fiillerdir.

Hicaz ekolü (Mâlikî) fıkıh literatüründe amel-i Ehl-i Medîne kavramı, “Medine halkının tatbikatı ve bir şer’î meseledeki ittifakı” anlamında kullanılır. Bu kavram, Mâlikî

kaynaklarda bağlayıcı delil olarak kabul edilir. Örneğin Mâlik'in öğrencisi Kâdî 'İyâd, amel-i Ehl-i Medîne'yi tanımlarken "Medine halkının tatbikatı ve teşrîf bir konudaki ittifakı" diye ifade eder. Medine'nin Resûlullah ve ashabı döneminde İslam hukuku hükümlerinin en çok uygulandığı şehir olması, bu kavramın önemini artırmıştır.⁶¹

Her iki kavram da esasen sünnetin fiilî tezahürü olarak değerlendirilmiştir. Malikîler, Medine'de yerleşik bulunan sahâbe ve tabiinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarını nesilden nesile fiilen aktardıklarını kabul eder. Hanefilerde ise sahâbe uygulaması, eğer yaygınlık arz ediyor ve Resulullah'tan (s.a.s.) doğrudan öğrenilen bir fiile dayanıyorsa, zannî lafızlara karşı tercih edilebilecek muhkem bir delil olarak değerlendirilmiştir.

Her iki kavramın ortak yönlerinden biri de tarihî süreklilik ve amelî istikrar ile desteklenen bir bilgi türü olmalarıdır. Hem Medine ameli hem de sahâbe uygulaması, topluluk nezdinde kabul görmüş ve nesiller boyunca korunmuş uygulamaları temsil eder. Bu uygulamalar sadece fikhî tercih değil, aynı zamanda sünnetin pratikte nasıl yaşandığını gösteren örnekler olarak değerlendirilmiş; böylece her iki gelenekte de zannî delillerin açıklanması veya sınırlandırılmasında güçlü bir karîne işlevi görmüştür.

Buna karşılık sahâbe uygulaması, Hanefî usûl geleneğinde, herhangi bir bölgeye özgü olmaksızın, sahâbenin bütünü ya da büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş bir fiilî tatbikatı ifade eder. Bu uygulama, doğrudan Hz. Peygamber'in gözetiminde şekillenmiş fiillerin sahâbe eliyle pratikte yaşatılması anlamında, özellikle sünnetin amelî sürekliliği açısından büyük önem taşır. Bu karşılaştırma ile, Hanefî usûlünde sahâbe uygulamasının Medine ameline göre daha kuşatıcı, daha kolektif ve doğrudan nübüvvet pratiğine dayalı bir hüccet olarak konumlandırıldığını; bölgesel teamüle değil, sahâbenin bütününe nispet edilen fiilî örneklik anlayışıyla şekillendiğini ortaya koymaktadır.

⁶¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medîne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991); Yasin Dutton - Yavuz Köktaş, "Sünnet, Hadîs ve Medine Ameli", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 195-213.

2. BÖLÜM: CESSAS'IN FIKIH USÛLÜ GÖRÜŞLERİNDE SAHABE UYGULAMASININ ETKİSİ

Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl adlı eseri, Hanefî mezhebinin elimize ulaşan ilk yazılı usûl eseri olması bakımından ve ortaya koyduğu bütüncül sistematik yapı sayesinde de usûl-i fıkıh düşüncesinde müstesna bir konuma sahiptir. Eserdeki tertip, basit bir konu sıralamasından ibaret olmayıp, her bir usûl meselesinin bir sonrakine epistemik ve metodolojik bir zemin hazırlayacak şekilde kurgulandığı bir iç tutarlılığa sahiptir. Bu bağlamda Cessâs, fıkıh usulünü sadece başlıklar altında toplayarak değil, onları birbirine eklemleyen ve bir bütün inşa ederek ele alır.

Eserin özgün yönlerinden biri de önceki Hanefî usûlcülerin görüşlerine sistemli biçimde yer vererek hem onların fikirlerini nakletmesi hem de mezhebin erken dönem istidlâl ilkelerine ışık tutmasıdır. Bu yönüyle el-Fusûl, sadece bir usûl metni değil; aynı zamanda Hanefî usûl tarihinin zihniyet haritasını çıkaran bir ilmî metin olarak da değerlendirilmelidir. Nitekim eser boyunca Ebû Hanîfe, Ebu Yusuf, Şeybânî, Hasan el-Kerh'i ve İsmâ b. Ebân'ın görüşlerine yapılan atıflar, mezhep içi usûl düşüncesinin tarihî seyrini de takip etmemize imkân tanır. Bu nedenlerle, el-Fusûl fi'l-Usûl yalnızca bir usûl kitabı değil, aynı zamanda Hanefî istidlâl geleneğinin nasıl şekillendiğini gösteren, sistematığı güçlü, mezhebî sürekliliği açıklayan temel bir metindir.⁶²

Eserin başlıca konuları, 'âm-hâss, emir-nehiy, nesih, haberler, icmâ, içtihat ve kıyas başlıkları altında işlenmiştir. Örneğin, 'âm-hâss meselesi yalnızca lafzî kapsamla ilgili değil, aynı zamanda Hanefîlerin lafız merkezli hüküm çıkarma yönteminin ilk ve temel halkasıdır. Bu mesele, nesih ve tahsis gibi konulara da hazırlık teşkil eder. Nitekim Cessâs, umumun delâletini kat'î görmesi nedeniyle, zannî bir delil olan haber-i vâhidin ona takdim edilmesini kabul etmez ve bu tavrı sonraki bahislerde nesih, tahsis ve tearuz meselelerinde sistemli biçimde sürdürür.⁶³

⁶² Cessâs'ın usulüne dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Soner Duman, "Usûlü'l-Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

⁶³ Ayrıca bkz. Marie Bernard, "Cessâs'ın Bir Yazması Işığında Hanefî Fıkıh Usûlü Yaklaşımının Analizi", çev. Adem Yığın, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 125-144; David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven, Conn: American Oriental Society, 2011).

Cessâs'ın usûl anlayışında Mu'tezilî etkiler de dikkat çeker.⁶⁴ Özellikle aklî-şer'î illet ayrımı ve bu ayrıma bağlı olarak geliştirilen illetin tahsisi görüşü, Mu'tezile'ye yakın durduğu noktalardan biridir. Aynı şekilde Cessâs'ın içtihatı isabet ve hata meselesine yaklaşımı da musavvibe görüşüne yakındır; zira ona göre müçtehidin sorumluluğu doğru sonuca ulaşmaktan ziyade içtihat çabasını ortaya koymak üzerinedir. Bu yönüyle Cessâs, zannî alandaki içtihadı açık olan kısımlarda ihtilafın meşruiyeti fikrine kapı aralar.

Haber-i vâhid konusundaki yaklaşımında ise, zannî oluşu sebebiyle kat'î delillere takdim edilmemesi gerektiği yönündeki görüşü, birçok usûlcüde de karşılık bulur. Fakat burada dikkat çeken husus, Cessâs'ın bu gibi meselelerde sadece teorik hükümlerle yetinmeyip, sahâbe uygulamalarına dayalı somut temellendirmeler yapmasıdır. Bu tutum, onun usûl anlayışını hem naslara hem de sahâbe örnekliğine dayandıran çift yönlü bir denge üzerine kurduğunu gösterir.

Çalışmamızın ikinci bölümde, çalışmanın sınırları dâhilinde, Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde usûlî delillendirme ve prensip inşası bağlamında sahâbe uygulamasına atıfta bulunduğu pasajlar tahlil edilecektir. Zira Cessâs, birçok usûl meselesini temellendirirken, sadece teorik ve mantıkî gerekçelerle yetinmemekte; aynı zamanda sahâbenin anlama biçimi ve tatbikatına dayalı örneklendirmelerle görüşlerine meşruiyet zemini oluşturmaktadır. Cessâs, bu yöntemiyle, savunduğu usûlî ilkelerin İslâm'ın ilk muhatapları olan sahâbe tarafından da benimsenmiş olduğunu göstererek, bunlara fikhî ve tarihî bir derinlik ile meşruiyet kazandırma amacı gütmektedir.

Ancak burada önemle vurgulanmalıdır ki, çalışmamızın amacı Cessâs'ın bütüncül usûl anlayışını tahlil etmek değil, yalnızca sahâbe uygulamasının onun usûl sistematığı içerisindeki yeri ve işlevini ortaya koymaktır. Bu nedenle, eserdeki tüm konulara değil, yalnızca sahâbe pratiğine açık biçimde dayandırılmış veya bu pratiğe referansla güçlendirilmiş pasajlara odaklanılacaktır.

⁶⁴ Ayrıca bkz. Bahaddin Karakuş, "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 142-169.; Aron Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Law and Society* (ed. Bernard Weiss), (2002).

2.1. Lafızlar

2.1.1. Umumun Delaletinin Katılığı

Fıkıh usulünde önemli tartışmalardan biri, herhangi bir tahsis delili olmaksızın mutlak ve zâhir olarak vârid olmuş umumî lafızların hükmü hakkındadır. Cessâs âmm lafzı şu şekilde tarif eder; “Fertleri kapsayan, zahiriyle amel edilebilecek bir hükme ilişkin ve içeriği dışarıdan bir beyana ihtiyaç duymayan lafızdır.”⁶⁵ Bir başka tarife göre âmm lafız, tek bir vaz ile sınırsız çokluk için vazedilmiş, kapsamına giren fertlerin tamamını kuşatan lafız türüdür.⁶⁶ Örneğin, “el-müşrikûn (müşrikler)” dendiğinde sadece bazı müşrikler değil, tüm müşrikler kastedilmiş olur.

Cessâs’a göre bir lafız kendi başına bir hüküm ifade ediyorsa ve bu anlamı çıkarmak için kendisinden önceki herhangi bir ifadeye ihtiyaç duymuyorsa, bu lafzı bir önceki lafza bağlayarak anlamını sınırlandırmak caiz değildir.⁶⁷

Bu bağlamda Cessâs, Furay’a bint Mâlik hadisesini aktararak, ayetlerde geçen umum lafızlarla amel edileceği durumlarda sahabenin, ek bir delile ihtiyaç duymaksızın lafzın zahiri anlamına göre hareket ettiğini belirtir. Böylelikle ayetin zahirinden hüküm çıkarmanın sahabe döneminde uygulandığını belirtmekte ve umurun delaletinin kat’iliğini temellendirmektedir. Furay’a bint Mâlik (r.a.), kocasının ölümünden sonra iddet sürecinde evini terk edip edemeyeceğini öğrenmek istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise, ona yalnızca “Kitabın belirlediği süre doluncaya kadar bekle” buyurmuş ve ayrıntılı bir açıklamada bulunmamıştır.⁶⁸ Cessâs, bu olaydan hareketle, ilmi yeterliliği sınırlı olan bir muhatabın dahi lafzın zahiriyle hükme ulaşabildiğine dikkat çeker. Nitekim sahabe de bu anlamı herhangi bir ek beyan olmaksızın kavrayabilmiş ve ayrıca başka bir açıklamaya gerek görmemiştir.⁶⁹ Bu doğrultuda Cessâs, lafızların hükümlerini zâhir anlamları üzerinden ifade ettiğini ve yalnızca geçerli bir delille tahsis

⁶⁵ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/64-65.

⁶⁶ Ubeydullah b. Mes’ud b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşeria 747/1346, *et-Tavzîh li-halli gavâmizi’t-Tenkîh*, thk. tahkik ve dirâse: Mehmed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2024), 115.; Kamil Çalışkan, *Fıkıh Usulünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁶⁷ el-Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/44.

⁶⁸ “Kitabın belirlediği süre doluncaya kadar” ifadesi ile “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.” Bakara, 2/234 ayeti kastedilmiştir. Nesaî, “Talak”, *Sünen-i Kübra*, Mücteba: 6/200; Tuhfe: 18045. Diğer tahrir: Hadisi Ebu Davud (2300), İbn Mace (2031), Tirmizi (1204), Ahmed, Müsned (27087) ve İbn Hibban (4292, 4293) rivayet etmişlerdir.

⁶⁹ el-Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/42.

edilebileceklerini esas alan bir usûl sistemi geliştirir. Ona göre, umumun delaleti başka bir delille sınırlandırılmadıkça kat'îdir; dolayısıyla lafzın zahiri bağlayıcıdır. Bu bağlayıcılığı teyit eden en önemli unsur olarak sahabenin uygulamalarını aktarmıştır.

Cessâs'a göre, tahsise dair herhangi bir delile dayanmadan mutlak biçimde gelen âmm lafızlarla ilgili tartışmalar, esasen müteahhirûn dönemine aittir. Buna karşılık sahâbe ve tâbiîn, lafzın zahirini esas alarak umum ile amel etmiş ve bu yolla hüküm çıkarmışlardır. Cessâs, bu durumu çeşitli örneklerle temellendirir. Ayrıca Cessâs, bu bağlamda erken dönem âlimleri arasında bu meseleye dair şekillenen dört farklı görüşü nakletmiştir:

Cessâs, bu meseleyle ilgili olarak birinci grubu, ilim ehlinin çoğunluğunu temsil eden bir yaklaşım olarak nakleder. Ona göre bu görüş sahipleri, emir ve haber içerikli lafızların umum anlamına göre yorumlanması gerektiğini savunurlar. Bu anlayışa göre, söz konusu lafızlar özel bir anlama delalet eden açık bir delil bulunmadıkça tahsis edilmez. Cessâs, selef âlimleri arasında bu konuda herhangi bir tereddüt bulunmadığını ifade eder ve bu görüşünü, ilgili döneme ait uygulamalardan aktardığı örneklerle temellendirir. Söz konusu örneklerden sahabelere ait olanları, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Ayrıca bu görüşte olanların, beyanın ertelenmeyeceğini ve lafzın zahiri anlamının esas alınacağını benimsediklerini ifade eder.

Cessâs'a göre ikinci grup ise, emir ve haber lafızlarının tamamının, umum ifade ettiklerine dair açık bir delil bulunmadıkça hususa yorumlanması gerektiğine ve ismin kapsadığı en alt sayıya delalet edeceğine hükmetmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre umum, taşıdığı anlam itibarıyla kesinlik ifade etmez; buna karşılık hâs lafızlar daha açık ve belirgin bir delalet taşır. Bu nedenle, hüküm çıkarma sürecinde husus esas alınmalı ve umum ancak gerekli delil mevcutsa dikkate alınmalıdır.⁷⁰

Cessâs, üçüncü gruba mensup âlimlerin ise umum ve husus arasında anlam önceliği açısından belirgin bir üstünlük bulunmadığını savunduklarını belirtir. Bu yaklaşıma göre lafız hem umum hem de husus anlamına eşit derecede ihtimal taşıyabilir. Bu nedenle söz konusu ifadeler mücmel kabul edilir; dolayısıyla açıklayıcı bir delil ortaya çıkıncaya

⁷⁰Bu konuda Cessâs, bu görüşü benimseyen âlimlerin kanaatlerine eserinde ayrıntılı biçimde yer vermiştir. Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 1/100-110. Nitekim *el-Fușûl*'ün ikinci cildinde, beyan başlığı altında konuyu tekrar ele almış; özellikle İmam Şâfiî'ye ait beyan anlayışına yönelik eleştirilerinde bu noktalara açık şekilde temas etmiştir. Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/44.

kadar tevakkuf edilir ve hüküm verilmez. Bu grubun temel tutumu, lafzın açıklığa kavuşmasını beklemeyi esas alır.⁷¹

Cessâs'a göre dördüncü grup ise lafzın içerdiği emir ve haber yapıları arasında ayrım yapan bir yaklaşım benimsemiştir. Bu görüş sahiplerine göre, emir lafızlarında umum esas alınmalı, buna karşılık haber lafızlarında ise açıklayıcı bir beyan gelinceye kadar hüküm verilmemeli ve tevakkuf ilkesi uygulanmalıdır. Böylece lafzın bağlayıcılığı, taşıdığı yapıya göre farklılaştırılmış bir değerlendirmeye tabi tutulur.⁷²

Lafzın zâhirine bağlı kalmayı, hükmün delilsiz şekilde daraltılamayacağını ve beyanın ertelenemeyeceğini esas alan yaklaşımı benimseyen Cessâs'a göre, herhangi bir delile dayanmadan bir lafzı tahsis etmek usûl açısından geçerli bir yöntem değildir. Zira bir kimse, "Bu lafızla özel bir grup kastedilmiştir" şeklinde bir iddiada bulunursa, bu görüş mutlaka açık ve sağlam bir delille desteklenmelidir. Aksi takdirde bu tür bir yaklaşım, lafzın zâhir anlamından uzaklaşmak anlamına gelir ki, bu da ancak mecaz yoluyla mümkün olabilir.⁷³ Bu bağlamda Cessâs, tahsis edici bir delil bulunmaksızın umumî bir lafızla hüküm vermekten kaçınmanın, Arap dili açısından ve selef fakihlerinin usûl anlayışı bakımından geçersiz olduğunu ifade eder. Nitekim ona göre selef âlimleri bu konuda herhangi bir ihtilaf yaşamamışlardır.⁷⁴ Cessâs'a göre, sahâbenin içtihadî meselelerdeki birçok tartışmada doğrudan lafzın umumuna dayanarak hüküm vermeleri, bu yaklaşımın pratikte de geçerliliğini ortaya koymaktadır. Özellikle sahâbelerin görüş ayrılığı yaşadıkları durumlarda, lafzın zâhir ve genel anlamını esas alarak delil getirmeleri, bu yöntemin sahâbe döneminde fiilen uygulandığını açıkça göstermektedir.⁷⁵ Cessâs'ın sahâbelerin hükme ulaşmak için lafzın umum anlamına dayandıklarına dair aktardığı örneklerden birisi, Hz. Ali ile Hz. Osman (r.anhuma) arasında geçen bir içtihadî ihtilafıdır. Bu ihtilaf, iki kız kardeşin aynı anda bir kişinin sahipliği altında cariye olarak milk-i yemin ile bulundurulmasının hükmüne ilişkindir. Hz. Ali (r.a.) bu konuda, "Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur..." (Nisâ, 4/24) ayetinin ibâha ifade eden bir hüküm içerdiğini belirtmiş, buna karşılık "...ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı..." (Nisâ, 4/23)

⁷¹Tevakkuf ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: Osman Güman, "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 139-173.

⁷²el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/99.

⁷³el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/102.

⁷⁴el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/109.

⁷⁵el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/104.

âyetinin ise açık ve bağlayıcı bir yasaklama içerdiğini vurgulamıştır. Bu iki âyet arasında zahirde bir çelişki bulunmasına karşılık, Hz. Ali (r.a.) tahrîm hükmünün öncelikli olduğunu savunmuş ve “Bir âyet helal kılıyor, bir âyet haram; bu durumda haramlık önceliklidir” diyerek yasaklayıcı ifadenin esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Hz. Osman (r.a.) ise bu meselede farklı bir öncelik anlayışı benimsemiştir. O, “Bir âyet helal kılıyor, bir âyet haram; helal olan önceliklidir” diyerek ibâha ifade eden nassın esas alınması gerektiğini savunmuştur.⁷⁶

Her iki sahâbe de doğrudan lafzın zâhir ve umumî anlamına dayanarak içtihadta bulunmuş; herhangi bir dıșsal delile veya yorumlayıcı teville başvurmamışlardır. Bu örnek, Cessâs’ın zâhir ve umum esaslı yaklaşımını sahabe uygulaması ile desteklemek için sunduğu önemli örneklerden biridir.⁷⁷

Cessâs’ın, sahâbenin lafzın zâhiri ve umumî delaletiyle hüküm istinbat ettiğine dair aktardığı örneklerden bir diğeri ise, Hz. Ali ile Abdullah b. Mes’ûd (r.anhuma) arasında, kocası vefat eden hamile bir kadının iddet süresine ilişkin yaşanan içtihadî ihtilaftır. Hz. Ali (r.a.), “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.” (Bakara 2/234) âyetinde geçen “dört ay on gün” ifadesi ile “Gebe olanların bekleme süreleri ise doğum yapmalarıyla sona erer.” (Talâk 65/4) âyetinde yer alan “doğumla sona erer” hükmünü birlikte değerlendirerek, bu iki süreden hangisi daha uzunsa onun esas alınması gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık Abdullah b. Mes’ûd (r.a.) ise yalnızca Talâk Sûresi 4. âyetini esas alarak, iddet süresinin doğumla sona ereceğini belirtmiştir.⁷⁸ Her iki sahâbî de, içtihadî görüşlerini herhangi bir haricî delile başvurmaksızın doğrudan nassın umumî anlamına dayanarak oluşturmuşlardır.⁷⁹

Bu çerçevede Cessâs’ın zikrettiği dikkat çekici örneklerden biri de Hz. Osman ile İbn Abbâs (r.anhuma) arasında yaşanan ve altı aylık bir gebeliğin hükmüne ilişkin içtihadî ihtilaftır. Hz. Osman (r.a.), evlendikten altı ay sonra doğum yapan bir kadının zina yaptığı

⁷⁶ Cessâs, Hz. Osman’ın bu meselede doğrudan ibâha veya tahrîm hükümlerinden birini tercih etmeyip tevakkuf ettiğine dair bazı rivayetlerin bulunduğunu aktarır. Ancak buna rağmen, Hz. Osman’ın bu meseledeki tutumunun tevakkuf etmiş olsa dahi sahâbenin lafzın zâhiri ve umumî anlamıyla amel etmesine dair örnekliği ortadan kaldırmadığını da özellikle vurgular. *el-Cessas, el-Fusûl fi’l-usûl*, 104-105.

⁷⁷ *el-Cessas, el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/104-105.

⁷⁸ Birinci ayet kocası ölen kadınlar ile ilgili iddeti belirtirken ikinci zikredilen ayet ise hamile kadınların iddeti ile ilgilidir. Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-’Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Fikr li’t-Ṭabâ’ati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’i, 1421/2000), 6/31; ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i fi tertîbi’s-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1406/1986), 4/505-506.

⁷⁹ *el-Cessas, el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/105-106.

kanaatiyle recm cezasına gitmekteydi. Buna karşılık İbn Abbâs (r.a.), bu görüşe itiraz ederek; “Karnında taşıması ve sütten kesmesinin süresi otuz aydır.” (Ahkâf, 46/15) ve “...çocuğun sütten kesilmesi iki yıl içinde olur.” (Lokmân, 31/14) ayetlerinin umum anlamına dayanarak ve bu iki ayeti beraber değerlendirerek istidlâlde bulunmuştur.⁸⁰ Bu istidlâl karşısında Hz. Osman (r.a.) kanaatinden vazgeçmiştir.⁸¹

Benzer şekilde, nikâh akdi yapılan bir kadının annesiyle evlenmenin hükmü konusunda da sahâbîlerin lafzın umumuyla hüküm verdikleri görülmektedir. Hz. Ömer, İbn Abbâs ve İmrân b. Husayn (r. anhum) gibi sahâbeler, yalnızca nikâh akdiyle kadının annesinin eşe ebedî olarak haram hale geleceğini belirtmiş. Onlara göre, kayınvalide bu anlamda mübhemetü't-tahrîm⁸² olarak kabul edilen, yani haramlık gerekçesi açıkça belirtilmese de tüm yönleriyle haram sayılan gruptandır. Bu görüş, “...eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarınızı almanızda size bir sakınca yoktur...” (Nisâ Sûresi 4/23) ayetindeki lafzın umum anlamı esas alınarak oluşturulmuş; ayrıca bir delile ihtiyaç duyulmamıştır. İbn Abbâs bu konuda, “Allah Teâlâ'nın müphem bıraktığını siz de müphem bırakınız” sözüyle, lafzın zâhir anlamına bağlı kalınmasını öğütlemiştir.⁸³

Yine Cessâs'ın aktardığına göre, bir veya iki defa emzirmenin haramlık doğurup doğurmayacağı konusundaki ihtilafta da benzer bir usûlî yaklaşım sergilenmiştir. Bu tartışmada, İbn Ömer, İbnü'z-Zübeyr'in (r.anhuma) “birkaç defa emzirmenin haramlık doğurmayacağı” yönündeki görüşüne karşı çıkararak, “...Sizi emziren anneleriniz ve sütkardeşleriniz ... haram kılındı” (Nisâ, 4/23) âyetindeki umuma dayanarak istidlâlde bulunmuştur.⁸⁴

Cessâs'ın aktardığı örneklerden bir diğeri, Hz. Ömer'in (r.a.) Irak fetihlerinden elde edilen Sevâd arazisinin taksimi konusundaki içtihadına ilişkindir. Hz. Ömer (r.a.)

⁸⁰ Bu örnekte Hz. Osman'a itiraz eden sahâbînin İbn Abbâs değil, Hz. Ali olduğunu bildiren farklı rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî 671/1273, *Muhtâru Tefsiri'l-Kurtubî el-Câmi'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. thk.: Tefik Hakim ([Kahire]: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1977), 17/188.; Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 4/158.

⁸¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/107.

⁸² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âşâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: y.y., 1412/1991), 10/97-98.

⁸³ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/107.

⁸⁴ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/107.

döneminde Irak topraklarının fethi sonrasında, bu arazilerin nasıl taksim edileceği meselesi sahâbe arasında tartışma konusu olmuştur. Özellikle Zübeyr b. Avvâm ve Bilâl b. Rebâh (r.anhum) gibi bazı sahâbeler, bu ganimetlerin fethi katılan gaziler arasında paylaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Buna karşılık Hz. Ömer (r.a.), görüşünü desteklemek amacıyla doğrudan şu üç âyete dayanarak istidlâlde bulunmuştur:

“(Bu gelirler) Allah’ın lutuf ve rızasının peşine düşerek Allah’a ve Resulüne yardım ederlerken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan yoksul muhacirlerin hakkıdır. İşte onlar dosdoğru kimselerdir. Onlardan önce bu yurda yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler, onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar; ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardı Bunların ardından gelenler de “Ey rabbimiz” derler, “Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.” (Haşr, 59/8-9-10). Bu âyetleri birlikte değerlendiren Hz. Ömer, “Eğer bu malları sadece sizler arasında paylaştıracak olsaydım, geride kalan insanlar için hiçbir şey kalmazdı. Bu durumda ganimetler sadece zenginler arasında dönen bir servet hâline gelirdi.”⁸⁵

diyerek, Allah Teâlâ’nın ganimetlerdeki hakkı yalnızca belirli bir zümreye değil hem ilk muhacirlere hem ensâra hem de onlardan sonra gelen bütün müminlere verdiğini ifade etmiştir.⁸⁶ Hz. Ömer (r.a.) bu yaklaşımıyla, Kur’an’daki lafzın zâhirine ve umumuna dayalı bir delillendirme yapmıştır. Neticede, başlangıçta Hz. Ömer’e (r.a.) muhalefet eden sahâbeler de bu istidlâli isabetli bularak görüşlerinden vazgeçmiş ve bu içtihadı muvafakat etmişlerdir.⁸⁷

Cessâs, aktardığı bu örneklerle lafzın umum anlamının sahâbe nezdinde müstakil bir delil olarak işlev gördüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitekim sahâbeler, Kur’an’daki

⁸⁵Ebû ‘Abdurrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb el-Ḥorâsânî en-Nesâ’î, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, thk. Ḥasen ‘Abdulmun‘im (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1421/2001), Fey’, 38/2359.;Ebû Bekir Aḥmed b. ‘Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdu’s-Selâm Muḥammed ‘Alî Şâhîn (Beyrut; Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 319-321.

⁸⁶ el-Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/108.

⁸⁷ el-Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/109. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz; Aḥmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Futûḥu’l-Buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 306-307.;Mustafa Fayda, *Hz. Ömer zamanında gayr-ı müslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1989), 43.;Mustafa Demirci, “Sevâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

lafızların hem zâhir anlamına hem de genel kapsamına doğrudan dayanarak hüküm vermiş; bu lafızların dışına çıkmak için tahsise başvurma gereği duymamışlardır.

Cessâs'ın verdiği örneklerin ortak yönü, sahâbenin ihtilafa düştükleri meselelerde bile lafzın zâhirinden veya umumî anlamından sapmaksızın istidlâlde bulunmalarıdır. Yani sahâbeler arasında görüş ayrılığı olsa dahi, tarafların delillendirme biçimleri aynı usûlî ilkeye, yani lafzın umumu ile hüküm bina etme esasına dayanmaktadır. Her iki taraf da lafzın dışına çıkarak başka bir delaletle karşı tarafa muhalefet etme yoluna gitmemiştir. Bu durum, umurun delaletinin sahâbe nazarında ne derece güçlü bir referans olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Cessâs'ın el-Fuşûl'de yer verdiği bu örnekler, yalnızca belirli meselelerde ulaşılan fikhî sonuçları değil, bu sonuçlara ulaştıran yöntemsel tercihleri de göz önüne sermektedir. Bu çerçevede sahâbenin tutumu, lafzın zâhir ve umum anlamına dayanarak delil getirmeyi esas alan bir yorum yönteminin tarihsel pratiği olarak değerlendirilebilir. Nitekim Cessâs, bu örnekleri aktarırken yalnızca görüşlerin muhtevasına değil, aynı zamanda bu görüşlerin hangi usûlî ilkelerle temellendirildiğine dikkat çeker; lafzın tahsise uğratılmaksızın doğrudan bağlayıcı olabileceğini savunur.

Bu durum, sahâbe içtihadının ve uygulamalarının yalnızca sonuçlar bakımından değil, usûl ilminde şekillenen metodolojik ilkeler açısından da önemli bir referans noktası teşkil ettiğini göstermektedir.

2.1.2. Hakikat ve Mecaz

Dinin doğru anlaşılması ve sahih biçimde yaşanabilmesi, yalnızca metinlerin lafzî düzeyde kavranmasıyla değil, aynı zamanda o dinin diliyle kurduğu anlam ilişkilerinin derinlemesine idrak edilmesiyle mümkündür. Nitekim İslam dini, bir yönüyle teabbüdî alanlar vasıtasıyla değişime kapalı, diğer yönüyle ise içtihadı açık yönleriyle sürekli bir yorum imkânı sunan dinamik bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede hakikat ve mecaz, yalnızca dilsel birer unsur olmaktan öte, içtihadı açık alanların sınırlarını belirlemeye ve nâssların çağlar üstü anlam potansiyelini ortaya koymaya hizmet eden temel kavramsal araçlardır.⁸⁸

⁸⁸ Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, “İslam Hukukunun Kaynaklarına Dair Yeni Bir Tedkik”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 1 (2012).; H. Yunus Apaydın, “Kıyas (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).; Bedir, *Fıkıh mezhep ve sünnet: Hanefî fıkıh teorisinde peygamberin otoritesi*, 24-25.; Şükrü Ayran, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı* (İnönü Üniversitesi,

Nitekim, fıkıh usûlünde tartışılan “bir lafzın aynı anda hem hakikî hem de mecazî anlamı taşıyıp taşıyamayacağı” meselesi, yalnızca teorik bir dil tartışması değil; aynı zamanda anlamın sahih biçimde tespiti ve bu anlamlar üzerinden hüküm çıkarımının usûlî temellendirilmesi açısından da kritik bir problematik olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda Cessâs, lafzın hem hakikî hem de mecazî anlamlarını prensipte kabul etmekle birlikte, bu iki anlamın aynı anda ve aynı bağlam içerisinde birlikte kullanılamayacağı görüşünü savunur. Ona göre bir lafız, söz konusu bağlamda ya hakikî anlamıyla ya da mecazî anlamıyla kullanılabilir; her ikisini aynı anda yüklenmesi ise anlam tutarlılığı açısından mümkün değildir. Çünkü hakikat, lafzın vazedildiği yani sözlük anlamı çerçevesinde kullanılmasıdır; mecaz ise lafzın bu asli anlamından saparak başka bir manada kullanılmasıdır. Dolayısıyla bir ifadenin aynı bağlamda hem yerinde (hakikat) hem de yerinden sapmış (mecaz) biçimde kullanıldığını ileri sürmek hem mantıken çelişkili hem de fıkıh usûlü açısından geçersizdir.⁸⁹

Cessâs’ın bu yaklaşımı, yalnızca teorik bir dilsel ilke olmakla kalmaz; aynı zamanda fikhî hükümlerin dayanağını oluşturan lafızların yorumunda da belirleyici bir metodolojik sınır çizer. Nitekim onun aktardığına göre, Hanefî âlimlerinden Kerhî de bu görüşü paylaşmakta ve “bir lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaz olması muhaldir” demektedir. Cessâs bu bağlamda, Kur’ân’da geçen “kur” kelimesini örnek verir. Ona göre bu kelime, hayız anlamında hakikattir; temizlik anlamında ise mecazdır. Dolayısıyla, bir bağlamda bu iki anlamı aynı anda yüklemek mümkün değildir; tercih bir anlam yönünde yapılmak zorundadır.⁹⁰

Bu tartışma, özellikle Kur’an’daki “أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” (el-Mâide, 5/6) ayeti çerçevesinde somutlaşmaktadır. Bu ayette geçen “lâmastum” (dokunduysanız) fiilinin anlamı konusunda sahâbe arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Hz. Ali ve İbn Abbâs (r.anhuma) bu lafzı birliktelik anlamında, yani mecazî bir yoruma tâbi tutarak anlamışlardır. Buna karşılık Hz. Ömer ve İbn Mes‘ûd (r.anhuma) bu lafzı elle temas etmek şeklinde hakikî anlamıyla yorumlamışlardır. Her iki taraf da kendi benimsediği anlamın esas alınması

Doktora Tezi, 2017)).;Ramazan ÇÖKLÜ, “Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Geleneğinde Mecazın Varlığına Yönelik Tartışmalar: Cessâs Örneği”, (2023).

⁸⁹el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/47.

⁹⁰ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/48. Aynı kural sarihle kinaye arasındaki farkta da geçerlidir. Bir lafız hem sarih hem kinaye olamaz; burada da asıl anlam sarih olandır, delâlet varsa kinayeye geçilir.

gerektiğini savunmuş; diğer anlamın aynı bağlamda kastedilmiş olamayacağını ileri sürmüştür.

Cessâs, bu örnek üzerinden sahâbenin yaklaşımını değerlendirirken, her birinin lafzın yalnızca bir anlamını tercih ettiğini ve lafzın aynı anda hem hakikî hem de mecazî anlamı taşıyamayacağı kanaatini taşıdıklarını vurgular. Bu durum, sahâbenin lafızları anlamlandırırken anlam tekliğini esas aldıklarını ve iki anlamı aynı anda yüklemeyi mümkün görmediklerini açıkça ortaya koymaktadır.⁹¹

Cessâs, bu örneği yalnızca dilsel bir tercih olarak değil, aynı zamanda usûlî bir ilkenin pratiğe yansımış biçimi olarak değerlendirir. Böylece, lafzın aynı bağlamda birden fazla anlam taşıyamayacağı yönündeki prensibini hem dilsel mantık hem de sahâbe uygulamasıyla temellendirir. Bu yönüyle Cessâs, lafzın anlam dünyasını hem sabit hem de sınırlandırılmış bir zemin üzerine oturtur; sahâbenin yorumlarını ise kendi metodolojik çerçevesine destekleyici örnekler olarak sunar.

2.1.3. Mücmel Lafız

Cessâs’a göre mücmel lafız, “aklî veya naklî bir beyan olmaksızın kullanıldığında hükmü açılamayan, kendi başına anlamı belirgin olmayan ve bu nedenle uygulama için başka bir açıklamaya ihtiyaç duyulan lafızdır.”⁹² Bu nedenle mücmel lafızlar, kendi başına hükme dönüşmez; anlamları ancak bir beyan ile netleşebilir.

Bu bağlamda Cessâs, mücmelliğin kaynağını dikkate alarak bu tür lafızları iki temel kategoriye ayırır.⁹³ Bu ayırım, anlam kapalılığının niteliğini ortaya koyması bakımından hem dilsel hem de usûlî açıdan son derece önemlidir. Mücmellik bazen kelimenin kendisinden, bazen de dışsal bir sebepten kaynaklanır. Nitekim Cessâs, mücmelliğin kelimenin kendi yapısından doğduğu durumlarda, bu lafzın şer‘î bir isimlendirme kazanmasıyla artık sözlük anlamından çıkarak teknik bir kavrama dönüştüğünü vurgular. Dolayısıyla böyle bir kelime, sadece lügat manasına göre yorumlanamaz; kapsamı ve muhtevası mutlaka şer‘î bir beyanla açıklanmalıdır. Cessâs’a göre bu tür mücmel lafızlar, yalnızca zahirlerine bakılarak hüküm üretilmeyecek kadar şer‘î anlamda özelleşmiş ifadelerdir. Nitekim “teklîf-i mâ lâ yutâk olmaz” ilkesiyle bağlantılı olarak, mücmel

⁹¹ el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/49.

⁹² el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/63.

⁹³ el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/64.

lafızların tamamı açıklanmadan yükümlülük doğurmaz; bu tür ifadeler genellikle müşkil veya müfesser bir hâle gelmeden uygulanamaz hâlde kalırlar.

Bu çerçevede Cessâs'ın örnek olarak verdiği önemli lafızlardan biri “ribâ” kelimesidir. Arap dilinde “artış” ya da “fazlalık” anlamına gelen bu kelime, İslâmî bağlamda çok daha teknik, fikhî bir anlam kazanmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “Ribâ ancak nesîede olur”⁹⁴ şeklindeki açıklaması ile Hz. Ömer'in (r.a.), “Ribâyâ dair âyet, Kur'an'da inen en son âyetlerdendir; ancak Resûlullah (s.a.s.) bu âyeti açıklamadan vefat etti”⁹⁵ sözü, bu lafzın kendi başına yeterli bir anlam sunmadığını ve mutlaka beyan gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Hz. Ömer (r.a.) gibi dilde ve fıkıhta yetkin bir sahâbînin dahi, bu lafzın açıklanmadan hükme elverişli olmayacağını belirtmesi, Cessâs'ın tarif ettiği şekliyle lafzın zâtî olarak mücmel oluşunu teyit eder niteliktedir.⁹⁶

Bu örnek aynı zamanda sahâbe uygulamaları çerçevesinde mücmel lafızların nasıl değerlendirildiğini de göstermektedir. Sahâbenin, yalnızca lafzın zâhirine dayanmak yerine, anlamın tam olarak ortaya çıkmasını bekledikleri ve bunun için beyan aradıkları bu yaklaşım, Cessâs'ın usûl anlayışının temel dayanaklarından biridir. Cessâs, bu örneği zikrederek şer'î bağlamda yeni bir anlam yüklenen lafızların, lügat manasından sıyrılıp mücmel hâle geldiğini ve bu tür durumların sahâbe tarafından da bu şekilde anlaşıldığını ortaya koymak istemiştir.

2.1.4. Umumun Tahsisi

Umum lafızlarla alakalı gündeme getirilen en önemli meselelerden birisi, lafzın tahsisi meselesidir. Bu noktada âmm lafzın katiyet ifade ettiğini söyleyen Hanefiler, bilhassa sübûtu kat'î olan ayet veya mütevâtir haberlerde geçen ve daha öncesinde tahsise uğramamış olan âmm lafızların başka bir zannî delile dayanılarak kapsamının daraltılmasına ihtiyatlı yaklaşmışlardır.⁹⁷

Cessâs'a göre tahsîs, lafzın şümûlû altına giren bazı hükümler hakkında yapılan bir “beyan” niteliğindedir. Ona göre bu sınırlama, lafzın kapsamı altına giren tüm unsurların

⁹⁴Ebü'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Muslim, *Şahîhu Muslim*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsır (Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Tavḳî'n-Necât, 1433), Mûsakat, 102.

⁹⁵Ebü Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, ts., Eşribe, 1/847.

⁹⁶el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/67.

⁹⁷ Ferhat Koca, “İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsis”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/3 (2003), 430-443.; Merve Özdemir Özaykal, “Kur'an'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (30 Nisan 2018), 203-229.

değil, yalnızca bir kısmının kastedildiğini açıklığa kavuşturmak için yapılır.⁹⁸ Cessâs'ın tahsis anlayışında delillerin bilgi değeri merkezî bir rol oynar. Ona göre, ilim ifade eden bir delille sabit olan bir hükmün, ilim ifade etmeyen bir delille terk edilmesi câiz değildir.⁹⁹ Bu yaklaşım, bilgi hiyerarşisini merkeze alan bir delil tasnifine dayanır. Kur'ân'ın umumu, altında kalan her şeyi kapsayacak şekilde bilgi ifade eder; dolayısıyla bu tür kat'î deliller, yalnızca yine ilim ifade eden başka delillerle tahsis edilebilir.¹⁰⁰ Haber-i vâhid, râvinin güvenilirliği ve içtihadı dayalı olarak zann-ı gâlible kabul edilir.¹⁰¹ Bu sebeple, haber-i vâhid gibi zannî deliller ile tahsise uğramamış Kur'ân'ın umumu veya mütevâtir sünnet gibi kesin bilgi ifade eden delillerin hükümler tahsis edilemez. Aynı gerekçeyle, haber-i vâhid ile Kur'ân'ın neshedilmesi câiz görülmemiştir. Zira ilme ulaştıran bir hüküm, ilim ifade etmeyen bir delil ile ortadan kaldırılamaz.¹⁰² Bu nedenle, “ilme ulaştıran bir delille sabit olan her şey, ilme ulaştırmayan bir delil ile terk edilemez” ilkesi Cessâs'ın tahsis anlayışının mihverini oluşturur.¹⁰³ Bununla beraber Cessâs, haber-i vâhidin ümmet tarafından genel kabul görmesi ve sahâbe uygulamalarıyla desteklenmesi halinde mütevâtir gibi değerlendirilebileceğini belirtir.¹⁰⁴

⁹⁸ Cessâs'a göre nesih de bir tür beyandır ve hükmün uygulanacağı zamanın açıklanmasıdır. el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 142-143.

⁹⁹ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/162-163.

¹⁰⁰ Hanefiler, sübûtu kat'î olan ve daha önce tahsis edilmemiş umum lafızların kapsamının, zannî bir delille daraltılmasına temkinli yaklaşmışlardır. Cessâs'a göre Kur'ân, yalnızca Kur'ân'la, sabit sünnetle, icmâ ile ve aklın delâletiyle tahsis edilebilir. el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/144-147. Aklın tahsis delili olarak kabulü, onun Allah'ın hücceti olması ve nas öncesinde de mevcut bir bilgi kaynağı olmasına dayandırılır. (el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/148.) Ancak Cessâs, akıl ile tahsisi caiz görse de, neshi caiz görmez. Bu illetlerin mahiyeti ise akılla kavranamayacak türdedir. (el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/149-150.) Tahsis anlamı sınırlandırırken, nesih geçerlilik süresini sonlandırır. Bu ayrımın da altını çizen Cessâs, her iki işlemi “beyan” saymakla birlikte, fonksiyonlarını net biçimde ayırmıştır. (el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/170.)

¹⁰¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 1/163.

¹⁰² el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/163.

¹⁰³ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/163.; Cessâs, umumî bir lafzın haber-i vâhid veya kıyas gibi zannî delillerle tahsisinin ancak belirli şartlar altında caiz olabileceğini belirtir. Bu şartlar şunlardır: (1) Lafzın husus anlamında sahâbe veya müctehid imamlar nezdinde ittifak olması, (2) lafzın birden fazla anlama gelebilme ihtimali olması, (3) selef âlimleri arasında lafzın anlamı konusunda ihtilaf bulunması ve bu ihtilafın lafzın zâhirini zannileştirmesi, (4) lafzın mücmel, beyana ihtiyaç duyması. Bu hallerde lafzın delaleti ya zannileşmiş ya da açıklama gereği doğmuş olur; dolayısıyla zannî delillerle tahsisi mümkün hâle gelir. Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/181-182.

¹⁰⁴ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/184-185. Cessâs'a göre bu durum, ya sahâbenin bu haberi uygulama konusundaki icmâna ya da haberin doğruluğu konusundaki genel kanaate dayanmaktadır. Özellikle sahâbe tarafından fiilen tatbik edilen ve ümmetin reddetmediği haberler, icmâ ile desteklendiğinde bilgi değeri bakımından mütevâtir delil düzeyine yaklaşabilir. Bu tür haberler her ne kadar meşhur haber kapsamında değerlendirilse de Cessâs bu rivayetleri mütevâtir haberler arasında zikretmiştir. Nitekim meşhur haber ile mütevâtir haber ayrımının fıkıh usûlü literatüründe sistematik olarak Cessâs sonrasında belirginleştiği görülmektedir. Bu tür haberlerin mütevâtir gibi değerlendirilmesine dair örnek için bkz. el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/185.

Cessâs, Hanefîlerin genel yaklaşımını yansıtarak, tahsîse uğramamış Kur'an zâhirinin, haber-i vâhid gibi zannî delillerle tahsîsinin caiz olmadığını açıkça ifade eder.¹⁰⁵ Cessâs'a göre, haber-i vâhid veya kıyas gibi zannî deliller, yalnızca anlamı zâhir olmayan, yoruma açık, mücmel ya da hakkında selefin ihtilaf ettiği lafızlarda tahsîse konu olabilir. Buna karşılık, anlamı açık (zâhir), muradı belirgin, hakkında icmâ ile tahsîs sabit olmamış Kur'an lafızları, bu tür zannî delillerle tahsîs edilemez.¹⁰⁶ Bu yaklaşım, Kur'an'ın lafzî delâletinin önceliğini esas alır. Zannî delil, kat'î delile aykırı bir anlam taşıdığına ya teville tâbi tutulmalı ya da şaz kabul edilmelidir.¹⁰⁷

Cessas, bu usûlî tavrın sadece nazarî bir kaide olmadığını, sahâbe dönemine kadar uzanan bir uygulama geleneğine dayandığını belirtir. Nitekim sahâbenin birtakım meselelerde Kur'an'ın umumî lafzına bağlı kaldığını ve onun tahsisinde zannî delillere başvurmamış olduğunu gösteren örneklerle bu görüşü temellendirir.¹⁰⁸

Aktardığı örneklerden biri, Hz. Ömer (r.a.) döneminde meydana gelen, boşanmış kadının nafaka ve süknâ (barınma) hakkı ile ilgili sahâbîler arasındaki tartışmadır. Rivayete göre, Fâtıma bint Kays, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında kocasının kendisini boşadığını ve Resûlullah'ın (s.a.s.) da kendisine, kocasının evinde değil, babasının evinde iddet beklemesini emrettiğini ve nafaka ile barınma hakkı tanımadığını bildirmiştir. Hz. Ömer, Hz. Aişe ve Üsâme b. Zeyd (r.anhum) bu rivayeti reddetmiştir¹⁰⁹. Hz. Ömer (r.a.) “Rabbimizin Kitabını ve Peygamberimiz 'in (sav) sünnetini bir kadının sözüyle terk edemeyiz”¹¹⁰ demiş ve doğrudan “Onları evlerinden çıkarmayın; onlar da çıkmasınlar.” (et-Talâk, 65/1) ayetini delil göstermiştir.

Bu ifadeyle Hz. Ömer (r.a.), ayetteki âm lafzın zâhir delâletini esas almış ve Fâtıma bint Kays'ın rivayet ettiği haberle bu umumun tahsis edilemeyeceğine hükmetmiştir. Bu olay, haber-i vâhid ile Kur'an'ın umumunun tahsis edilemeyeceği şeklindeki usûl kaidesinin sahâbe pratiğinde nasıl uygulandığını açıkça göstermektedir.

¹⁰⁵el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/158. Cessas, bu yaklaşımın sadece kendi bireysel yorumu olmadığını göstermek adına, mezhebin erken dönem temsilcilerinden Îsâ b. Ebân'a atıfta bulunur. Ona göre, “hususiyeti ittifakla sabit olmamış Kur'an zâhiri”, haber-i vâhid ya da kıyas gibi zannî delillerle tahsîs edilemez.” Bu atıf, Cessâs'ın metodolojisinin, kişisel bir tercih değil, Hanefî mezhebinin kurucu döneme ait temel bir epistemolojik duruşun devamı olduğunu ortaya koyar

¹⁰⁶el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/155.

¹⁰⁷el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/156.

¹⁰⁸el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/160.

¹⁰⁹el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/160.

¹¹⁰Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, thk. Muştafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), Cenâiz,32.

Benzer bir tavır da Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) uygulamasında gözlemlenmektedir. Rivayete göre, Hz. Ebû Bekir (r.a.) sahâbeyi toplayarak şöyle demiştir: “Sizler, Resûlullah'tan (s.a.s.) duyduğunuz bazı hadisler üzerinde ihtilafa düşüyorsunuz. Sizden sonrakiler ise bundan daha büyük ihtilafa düşeceklerdir. Sizden birine gelip de Resûlullah'tan (s.a.s.) bir hadis sorulursa, ona şöyle deyin: ‘Bizim elimizde Allah'ın Kitabı vardır. Allah'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kabul ederiz.’”¹¹¹

Bu ifadeyle Hz. Ebû Bekir (r.a.), haber-i vâhid yoluyla aktarılan bazı rivayetlerin Kur'an'a aykırı yorumlanmasından doğabilecek ihtilaflara karşı önlem almayı hedeflemiş ve sahâbeye doğrudan Allah'ın Kitabı'na müracaat etmelerini tavsiye etmiştir. Böylece, zâhirî anlamıyla Kur'an'ın lafzını esas almayı, bireysel rivayetlerle bu lafzın delâletini zedeleyecek yorumlardan uzak durmayı ilke hâline getirmiştir.

Her iki örnek de Kur'an yer alan delaleti kat'i lafızlarının haber-i vâhid gibi zannî delillerle tahsis edilemeyeceği görüşünün, sahâbe döneminde de uygulandığını göstermektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, hem sahâbenin içtihat pratiğini esas alması hem de lafzın umuma delâletinin kat'îliğini kabul etmesi bakımından sahâbe-merkezli bir epistemolojik dayanak taşımaktadır. Bu da Kur'an'daki umumî ifadelerin, sahâbeden itibaren zannî delillerle tahsis edilemeyeceği yönündeki anlayışın, erken dönem usûl geleneğinde güçlü bir temele sahip olduğunu göstermektedir.

Hanefî usûl düşüncesindeki Kur'an'ın âmm lafızlarının zannî deliller ile tahsis edilemeyeceği kuralının istisnaları mevcuttur. Cessâs'ın aktardığına göre, belirli şartlar altında haber-i vâhid ile tahsîs mümkündür ve bu istisnalar da kendi içinde belirli bir usûlî sistematiğe açıklanmıştır. Bu istisnai hallerin başında, lafzın zâhirinin açık ve kesin bir delâlet taşıması gelir. Cessâs bu bağlamda, lafzın anlamı konusunda sahâbenin ihtilafa düştüğü, yani lafzın tevile açık olduğu durumlarda haber-i vâhidin kabul edilebileceğini belirtir.¹¹²

Cessâs'a göre, lafzın birden çok manaya ihtimali olması durumunda, muradın ne olduğunu belirlemek için haber-i vâhid ile tahsis edilebilir. Bunun gerekçesi olarak ise, lafzın başka manalara ihtimalli olması, o lafzın gereğinin yerine getirilmesini engellemektedir; bu da lafzı beyana muhtaç hâle getirmektedir. Dolayısıyla hariçten delil

¹¹¹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 1/161.

¹¹²el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/200.

getirmeye ihtiyaç hasıl olacağından, hükmünün belirlenebilmesi için haber-i vâhid kabul edilir.¹¹³

Nitekim “Üç ‘kur’ (فُرُوء)” (el-Bakara, 2/228) ayetinde olduğu gibi bu lafız hem hayız hem de temizlik anlamlarına ihtimal taşımaktadır. Hz. Peygamber’den (s.a.s.), İbn Ömer ve Hz. Aişe (r.anhuma) “Cariyenin boşanması iki talaktır, iddeti ise iki hayızdır.”¹¹⁴ rivayetini nakletmiştir. Bu rivayet, sahâbe tarafından kabul edilmiştir. Çünkü bu, açıklamaya muhtaç olan ayetin muradını beyân etmektedir. Cessâs da bu örneğe dayanarak, lafzın beyana ihtiyaç duyduğu durumlarda mananın tercih sebebi olarak sahâbenin haber-i vâhidi beyan amacıyla kullandığını belirtmektedir.¹¹⁵

Haber-i vahidin umumu tahsis etmesinin caiz görüldüğü bir diğer durum da selefin manasında ihtilaf ettiği lafızlar olup, lafzın zahirini içtihatla terk etmeyi ve ihtilafı caiz gördükleri durumlardır. Cessâs’a göre, eğer sahâbe bir lafzın anlamı konusunda ihtilafa düşmüş ve bu ihtilafı meşru görerek lafzın umumundan uzaklaşıp içtihat yoluyla farklı anlamlara yönelmişse, bu durumda lafzın anlamının tayininde haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillere başvurularak hükme varılması câiz olur. Cessâs, sahâbenin bazı lafızların umumunu terk etmelerini ve diğer sahâbelerin bu terk edişe itirazda bulunmamalarını, ya Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu konuda içtihadı izin verdiğine dair bir rivayetin mevcudiyetine ya da bu lafızlarda umumu terk etmeyi câiz kılan bir durumun bulunmasına dayandırmaktadır. Bu durum, söz konusu lafzın kat’î bir anlam ifade etmediğini ve sahâbenin bu lafzın anlamı hakkında içtihadı açık bir alan bıraktığını göstermektedir.¹¹⁶ Eğer bir lafzın zâhiri gerçekten kesin anlam ifade etseydi, sahâbe arasında böyle bir ihtilaf olmazdı. Ancak ihtilaf gerçekleştiğine göre, bu lafızlar yorum ve açıklamaya muhtaçtır. Dolayısıyla, bu gibi durumlarda haber-i vâhidin lafzın muradını açıklamada geçerli bir delil olarak kabulü mümkündür.¹¹⁷

Cessâs, “mess” gibi lafızları¹¹⁸ örnek vererek bu tür kelimelerin hem hakikat hem de mecaz anlamının bulunduğunu belirtir. Hz. Ali ve İbn Abbâs (r.anhuma) gibi sahâbîler bu lafzı cima olarak anlamışlardır. Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes‘ûd (r.anhuma) ise lafzı

¹¹³el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/200-201.;

¹¹⁴Ebu Davud, Talak, 6, /508

¹¹⁵el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/ 200.

¹¹⁶Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 1/200-201.

¹¹⁷el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/202.

¹¹⁸“...لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ...” “...ya da kadınlara dokunup da...” (Nisa 4/43)

fiziksek temas şeklinde anlamışlardır. Ancak dikkat çekici olan, bu anlam ayrılığına rağmen her iki grup lafzın manası karşısında birbirlerine ihtilafı caiz görmüşlerdir.¹¹⁹

Cessâs bu noktada şöyle bir çıkarım yapar: Lafzın zâhirinden ayrılmak içtihatla mümkün olmuşsa ve bu içtihat sahâbe tarafından meşru görülmüşse, artık o lafzın tek bir anlama delâlet ettiği kat'iyetle söylenemez. Bu durumda lafız mücmel sayılır ve bu gibi yerlerde lafzın muradını belirlemek için haber-i vâhid gibi zannî delillere başvurmak caiz olur.¹²⁰

Bu çerçevede, Cessâs Hz. Âişe'nin (r.anha) rivayet ettiği şu hadise atıfta bulunur: “Hz. Peygamber (s.a.s.), hanımlarından birini öptükten sonra abdest almadan namaz kılardı.”¹²¹ Bu rivayet, ayetteki “lamestüm (mülameşe)” kelimesinin zâhirine aykırı bir uygulamayı göstermektedir. Yani, “dokunmak” zâhirde abdesti bozan bir fiil gibi görünse de, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu uygulaması, bu zâhirin mutlak ve bağlayıcı olmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle Cessâs, bu rivayetin delil değerini kabul eder ve ayetteki lafzın delâletinin kat'î olmadığını gösteren sahih bir uygulama olduğunu belirtir.

Cessâs'ın usûl anlayışında dikkat çeken bir diğer yön, kıyasın tahsis vasıtası olarak kullanılmasıdır. Ona göre kıyas, tıpkı haber-i vâhid gibi zannî bir delildir ve ilim ifade eden naslara aykırı düştüğünde tahsis etme geçerliliğini yitirir.¹²² Cessâs'a göre, herhangi bir nass, haber-i vâhid ile tahsis edilemiyorsa, kıyasla tahsis edilmesi evleviyetle caiz değildir. Çünkü kıyas, zannî bir delil olup, haber-i vâhiden sonra gelir. Bu nedenle delil olma kuvveti daha düşük olan kıyas, haber-i vâhidin tahsis edemediği bir lafzı evleviyetle tahsis edemez.¹²³

Cessâs, bu prensibi yalnızca teorik temellerle değil, sahabe dönemindeki uygulamalarla da destekler. İbn Mes'ûd'un (r.a.) kıyasa dayalı olarak kayıncı olarak konusundaki yorumuna sahabenin karşı çıkması, bu bağlamda önemli bir örnektir. İbn Mes'ûd (r.a.), “... eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı...”(Nisa, 4/23) ayetindeki üvey kızların haramlığı için başında zikredilen “birleşme” vasfını kayıncıya de kıyas yapmıştır. Ancak Hz. Ömer

¹¹⁹ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/201.

¹²⁰ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/202.

¹²¹ Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, Vudû-36.; Muslim, *Şaḥîḥu Muslim*, 1433, Hayz, 22.; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, ts., Tahare, 68/47.

¹²² el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/211.; Sezayî Bekdemir, *Nassların Umûmunun Kıyasla Tahsisi* (Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006). Haberi vahidin kıyasa öncelenmesinde âhâd haberlerin sıhhat bakımından sahih hadisler kapsamında yer almasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bedir, *Fıkıh mezhep ve sünnet : Hanefî fıkıh teorisinde peygamberin otoritesi*, 109.

¹²³ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/211.

(r.a.) ve bazı sahâbeler buna karşı çıkarak: “Allah Teâlâ ‘eşlerinizin anneleri’ buyurmuştur (Nisâ, 23); bu ifade mübhemdir¹²⁴.” demişlerdir. Buradaki itirazın temelinde, zıfâf gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, kayınvalidenin haram oluşuna dair lafzın müphem kabul edilmesi ve bu lafzın umum ifade etmesi yer almaktadır. Bu nedenle, sahâbîler kıyas gibi zannî bir delille bu umumî ifadenin tahsîs edilmesini caiz görmemişlerdir. Nitekim İbn Abbâs’ın (r.a.) “Allah Teâlâ’nın müphem bıraktığını siz de müphem bırakınız” sözü¹²⁵, sahâbenin zâhiren umum ifade eden bir lafzı, ancak açık ve kat’î bir delil bulunması hâlinde sınırlandırmaya gittiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Cessâs, Kur’ân lafızlarının haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsîs edilebileceği istisnai durumları açıklarken, bu yaklaşımını yalnızca nazarî bir temele değil, sahâbe uygulamalarına dayandırmıştır. Onun sunduğu örneklerde, sahâbenin bazı lafızlar üzerinde farklı içtihatlar yönelmesi, bu lafızların kat’îlik taşımadığına dair bir işaret olarak ele alınmaktadır. Cessâs, özellikle lafzın zâhiri üzerinde ittifak bulunmadığı hallerde, muradın tayini için haber-i vâhidin kullanılabileceğini savunurken, sahâbenin bu tür yorum farklarını doğal karşılamasını delil olarak ileri sürer. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Cessâs’ın sahâbe tutumlarını, kendi usûlî yaklaşımını teyit eden örnekler olarak seçmesi ve bu örneklerden hareketle genelleyici bir çerçeve inşa etmesidir. Dolayısıyla onun temellendirmesi, sahâbe dönemine ait algı ve teamülleri, belirli bir metodolojik tercihi meşrulaştırmak üzere yorumlayan bir yaklaşımdır. Bu yönüyle Cessâs, sahâbenin rivayetlere ve lafzın anlamına dair tutumlarını doğrudan birer usûlî ilkeye dönüştürerek Hanefî mezhebinin genel yaklaşımıyla uyumlu bir usul kurmaya çalışmaktadır.

2.1.5. Emrin İcâbı Gerektirmesi

Cessâs, dil âlimlerinin “emir”i kelâmın bir parçası olarak değerlendirdiğini ve bu yapının; icap ve ilzam, mendup, irşad, ibâha, tekrar, ta’ciz, va’id, tehdit, tekdir ve talep gibi farklı anlamlara gelebileceğini ifade etmektedir.¹²⁶ Ancak Kerhî ve Cessâs’a göre emrin hakikî anlamı “icap”tır; diğer anlamlar ise mecaz hükmündedir.¹²⁷ Zira Cessâs’a göre, eğer emirle icap dışında bir anlam kastedilseydi, bu anlam için emre özgü bir sîga

¹²⁴el-Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/211.

¹²⁵el-Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/211.

¹²⁶Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/779-780.

¹²⁷Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/81-82.

bulunurdu.¹²⁸ Ayrıca Arapların, emredilene terk edene “âsî” demesi de, emrin hakikî mânâsının icap olduğunu desteklemektedir. Çünkü “âsîlik” vasfı, sadece vâcibin terki durumunda kullanılan bir ifadedir. Dolayısıyla emre uymayan kişiye “âsî” denmesi, Arap toplumunun da emirden icap anlamını çıkardığını göstermektedir.¹²⁹

Cessâs’a göre, Hz. Peygamber (s.a.s.), emir içerikli bir âyeti tilavet ettiğinde ashâb sözü konusu emrin bağlayıcılığını tartışmaksızın doğrudan uygulamaya koyulurdu. Yani ayetin zahirinde geçen emir lafzının Allah tarafından icap ifade etmek üzere geldiği kanaati, sahâbe nezdinde herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaksızın sabitti. Cessâs, emrin icap ifade ettiği yönündeki görüşünü temellendirirken, sahâbenin bu pratiğine özellikle dikkat çeker; zira Ona göre sahâbe, hem Kur’an’ın nüzûl dili olan Arapçaya vukufiyetleri ile tanınan hem de şer’î hükümlerin gayesini kavrama yetkinliğine sahip bir nesildi¹³⁰.

Cessâs, bu tespitini somutlaştırmak üzere bazı Kur’ân âyetlerini örnek gösterir:¹³¹

{وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً} “Müşriklerle topluca savaşın” (Tevbe, 9/36). Bu açık emir, sahâbe tarafından herhangi bir kayıt ya da karîne aranmaksızın doğrudan bir yükümlülük olarak değerlendirilmiş; uygulamada da bu anlayış benimsenmiş ve muhalefet edenler kınanmıştır.

Benzer şekilde {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} “Müşrikleri öldürün” (Tevbe, 9/5) emri de doğrudan icap olarak anlaşılmış; sahâbe, âyetin inişiyle birlikte savaş hazırlıklarına girişmiştir.

{انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا} “Hafif ve ağır olarak (cihada) çıkın” (Tevbe, 9/41) emri ise, kapsayıcı yapısıyla kişisel şart ve mazeretleri dikkate almaksızın genel bir yükümlülük ortaya koyar. Bu hitaba kayıtsız kalanlar, sahâbe nezdinde şer’î yükümlülüğü ihlal etmiş sayılmış ve kınanmıştır.

Cessâs, ibadet alanına dair örneklerle de bu yaklaşımını güçlendirir. {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ} “Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın” (Bakara, 2/238) ayetinde geçen “muhafaza edin” emrini, ibadetin vücûbunu teyit eden bağlayıcı bir ifade olarak değerlendirir.

Yine {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} “Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.” (Bakara, 2/185) ayetinde olduğu gibi, sahâbe bu tür emirleri farz hükmünde kabul etmiş; bu yükümlülüğe uymayanları ilahî buyruklara karşı gelmekle itham etmiştir.

¹²⁸Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/83.

¹²⁹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/89.

¹³⁰Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/99.

¹³¹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/99.

Sahâbenin bu yaklaşımı dikkat çekicidir; zira onlar, söz konusu emirlerin bağlayıcılığı hakkında Resûlullah'ın (s.a.s.) ayrıca bir açıklama yapmasını beklememiş, vahyin lafzî ifadesini yeterli görmüşlerdir. Bu da emrin zâhir anlamıyla bağlayıcılık taşıdığına dair anlayışın sahâbe nezdinde yerleşik olduğunu göstermektedir.¹³²

2.1.6. Mutlak Emrin Tekrarı Gerektirmesi

Cessâs, fıkıh usûlü literatüründe tartışılan “mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği” meselesinde, âlimler arasında ihtilaf bulunduğunu belirtir. Bazı usûlcülere göre, aksi bir delil bulunmadıkça mutlak emir, tekrar anlamı taşır. Cessâs'ın aktardığına göre, Hanefî mezhebine mensup usûlcüler mutlak emrin zâhirinin yalnızca bir defalık edaya delâlet ettiğini savunur. Bu görüşe göre, bir emrin tekrar anlamı taşıması, ancak açık bir karine veya delille mümkün olabilir.¹³³

Cessâs, mutlak emrin tekrar gerektirmediği yönündeki görüşünü dilsel temellendirmeler, mantıksal analizler ve sahâbe uygulamalarıyla çok yönlü biçimde destekler. Ona göre eğer emir her zaman ve her durumda tekrarı zorunlu kılsaydı, bu durum insanın takatinin ötesinde, kesintisiz bir yükümlülük anlamına gelir; farz hükmünün zamanı belirsizleşir, fiil sürekli bir hâl alır ve sonuç olarak “her an yerine getirilmesi gereken bir mükellefiyet” ortaya çıkardı ki, bu hem dil mantığı hem de şer'î prensipler açısından geçersiz sayılırdı. Bu nedenle, fiil bir kez yerine getirildiğinde yükümlülük ortadan kalkar; takip eden zamanlar artık sorumluluk alanına girmez.¹³⁴

Cessâs'ın bu görüşünü desteklemek üzere başvurduğu önemli örneklerden biri de sahâbenin emir içerikli lafızlardan tekrar anlamı çıkarmamış olmasıdır. Nitekim Akra'b. Hâbis'in Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yönelttiği “*Hac her yıl mı farzdır, yoksa sadece bir kere mi?*” sorusu bu konuda oldukça açıklayıcıdır. Resûlullah (s.a.s.), bu soruya “*Hayır, sadece bir hac; eğer 'evet' deseydim vacip olurdu*”¹³⁵ şeklinde karşılık vermiştir. Cessâs, bu rivayeti üç yönüyle delil olarak değerlendirir: Birincisi, dil konusunda yetkin bir sahâbî olan Akra'b. Hâbis'in lafzın tekrar anlamı taşımadığına yönelik doğal bir algı ile bu soruyu sormuş olmasıdır. İkincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) açıkça “bir defa” diyerek

¹³²Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/99.

¹³³Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/135.

¹³⁴Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/138-139.

¹³⁵Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 1/255,292,301,321,325; 2/508.

ilgili âyetin tekrar yükümlülüğü doğurmadığını beyan etmesidir. Üçüncüsü ise, tekrarın yalnızca yeni bir sözle yani Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “evet” demesiyle vâcib hale gelebileceğine dair bilginin bu cevapta yer almasıdır.¹³⁶ Böylece Cessâs, emrin tekrar anlamı taşımadığı yönündeki usûlî ilkesini sahâbenin sözlü ve fiilî pratiğiyle bütünleştirerek temellendirir.

2.1.7. Farz-ı Kifâye İfade Eden Emirler

Fıkıh usûlü literatüründe, emir lafızlarının her durumda tüm bireyleri aynı şekilde yükümlü kılmadığı; bazen topluluklara, bazen bireylere yönelmiş olabileceği yönünde çeşitli görüşler bulunmaktadır. Nitekim bazı emirler farz-ı kifâye hükmünde olup, hitap tüm bireyleri kapsar görünse de farz yükümlülüğün zimmetten düşmesi için için cemaat içerisinde kifâyet miktarınca kişinin bu görevi yerine getirmesi yeterli kabul edilir. Cessâs, bu tür bazı emirlerin mahiyetine dikkat çekerek, ilgili emirlerin her bireyin sorumluluğu altında olmadığını; bu sorumluluğun, belirli bir grup tarafından yerine getirilmesi hâlinde diğerlerinden düşeceğini ifade eder.¹³⁷

Cessâs, bazı emirlerin farz-ı kifâye hükmünde olduğunu savunurken, bu yaklaşımının yalnızca teorik bir usûlî çıkarım olmadığını, aksine sahâbe döneminden itibaren fiilen benimsenmiş ve uygulanmış bir anlayışa dayandığını özellikle vurgular. Ona göre, sahâbe, bazı emirlerin tüm bireyleri değil, topluluk içinden belirli bir kısmı muhatap aldığı yönünde yerleşik bir algıya sahipti. Dolayısıyla farz-ı kifâye anlayışı, sonradan inşa edilen bir yorum değil; ilk muhatap neslin doğrudan pratiğine ve nassı anlama biçimine dayanan bir kavrayıştı.

Cessâs, bu görüşünü temellendirmek üzere Tevbe Sûresi'nde yer alan şu âyeti delil getirir: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ} “Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.” (Tevbe, 9/122).

Bu âyet, Cessâs'a göre, dinî ilimle meşgul olmanın bireysel değil, farz-ı kifâye niteliğinde bir görev olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü burada emir, tüm topluluğa yönelmiş gibi görünse de sadece bir grubun bu görevi üstlenmesiyle bütün cemaatten

¹³⁶ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 139-140.

¹³⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 1/157.

yükümlülüğün kalkacağı anlaşılmaktadır. Bu da farz-ı kifâye niteliğinin doğrudan âyetin içeriğinden ve sahâbenin buna verdiği tepkiden çıkarılabileceğini göstermektedir.

Cessâs aynı şekilde cihâd, cenâze namazı, ölülerin yıkanması ve defnedilmesi gibi ibadetlerin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Zira bu tür görevlerin tüm bireyler için ayrı ayrı farz kılınması, toplum düzenini bozacak, zaruretleri ihmal ettirecek ve maslahat ilkesine aykırı sonuçlar doğuracaktır.¹³⁸ Nitekim sahâbe de bu tür ibadetleri farz-ı kifâye olarak telakkî etmiş; bir grubun eda etmesiyle diğer bireylerden sorumluluğun düşeceği hükmünü benimsemiştir. Cessâs, bu örnekleri esas alarak farz-ı kifâyenin hem varlığını hem de usûl içindeki konumunu sahâbe uygulamasıyla temellendirmekte ve böylece farz-ı kifâye anlayışının fıkıh usûlündeki yerini açıklığa kavuşturmaktadır.

2.1.8. Mutlak Nehyin Fesadı Gerektirmesi

Nehyin hüküm doğurucu etkisini değerlendirebilmek için öncelikle nehyin yöneldiği unsurun (mahallin) doğru şekilde tayin edilmesi gerekir. Hanefî usûlünde bu bağlamda yapılan tasnife göre, nehiy ya doğrudan akdin aslî ve kurucu unsurlarına (aynü'l-akd) yönelir, ya akdin vafına (fer'î unsur), ya da akdin dışında kalan haricî/mücâvir unsurlara yöneliktir. Eğer nehiy, doğrudan akdi meydana getiren unsurlara yöneliyorsa, bu durumda akit hem haram hem de bâtil kabul edilir. Nehiy, yalnızca akdin vafına yönelmişse akit fâsid sayılır; yani şer'an tamamlanabilen, fakat meşrû olmayan bir işlem olarak değerlendirilir. Buna karşılık, nehyin akitle doğrudan ilişkili olmayan haricî bir unsura yönelmesi hâlinde, akit dinen mekruh ya da haram olmakla birlikte hukuken geçerli (sahîh) sayılır. Bu tasnif, nehyin mahiyetine göre hükmî sonuçların farklılaşmasını sağlar ve nehyin zâhirinden hareketle hüküm çıkarma sürecinde temel bir ilkedir.

Hanefî usûl düşüncesinde, nehyin hükmî sonuçları meselesi, özellikle ibadet ve muâmelât alanındaki geçerlilik (sıhhat)–geçersizlik (fesad) tartışmalarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede Cessâs, mutlak nehyin söz konusu fiilin fesadını gerektireceğini ifade eder. Dolayısıyla bir fiil hakkında gelen nehiy, aksine bir delil bulunmadığı sürece, o fiil üzerine kurulu ibadet veya akitlerin fesadını gerektireceği anlamını taşır.¹³⁹ Ona göre,

¹³⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 139-140.

¹³⁹ Bu bağlamda Cessâs, Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin de aynı görüşü paylaştığını, fakat Kerhî'nin önemli bir kayıt düştüğünü belirtir: Eğer nehiy, doğrudan akdin kendisine değil de akitten bağımsız bir unsurdan ötürü gelmişse, bu durumda söz konusu akit fâsid sayılmaz. Bu ayırım, nehyin illetine göre farklı hükümler

şayet bu nehyin fesadı gerektirmediği düşünülseydi, o halde nehyin kendisi de anlamsız hâle gelirdi.¹⁴⁰

Cessâs, bu görüşünü yalnızca nazari temellere değil; sahâbe ve selef fakihlerinin pratiğine de dayandırır.¹⁴¹ Bu görüşün sadece Hanefiler’e ait bir içtihadî tercih olmadığını, selef âlimleri ve fakihlerin tamamına yakınının da aynı kanaati benimsediğini ifade eder.¹⁴² Bu bağlamda sahâbe uygulamalarına dayanan örnekler verirken, Nisa 4/23’teki evlenme yasağına dair ayet üzerinde sahâbenin bu konudaki içtihadî tutumunu örnek olarak zikreder. Bu ayette geçen: {فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ} “...kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı...” (en-Nisâ, 4/23) ifadesiyle ilgili olarak sahâbe iki farklı görüşe ayrılmıştır:¹⁴³ Bir grup sahâbe, bu ifadenin üvey kızlara döndüğünü, diğer bir grup sahâbe ise, söz konusu ifadenin hem üvey kızlara hem de eşlerin annelerine döndüğünü savunmuştur. Cessâs, bu ihtilafı aktardıktan sonra, her iki görüşte de nikâhın fâsid olması gerektiği konusunda sahâbenin ortak bir anlayışta bulunduğu belirtir. Bu tür nikâhları geçersiz sayanların, hükmü yalnızca âyetin başında yer alan ve haram kılınan kadınlara dair nehyin zâhirine dayandırdıklarını ifade eder.¹⁴⁴ Dolayısıyla bu yaklaşım, sahâbenin nehyi yalnızca bir tahrîm (yasaklama) ifadesi olarak değil, aynı zamanda geçersizlik (fesad) hükmü doğuran bağlayıcı bir şer’î gerekçe olarak değerlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ} “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin...” (el-Bakara, 2/221) âyetinin zâhirinden hareketle müşrik bir kadınla nikâh akdi fasit bir akit anlamına gelmektedir.¹⁴⁵ Cessâs bu görüşünü desteklemek üzere sahâbeden Abdullah b. Ömer’in (r.a.) fetvasına atıfta bulunur. Nitekim İbn Ömer’e (r.a.) bir Hristiyan kadınla evlenmenin hükmü sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir:

doğurabileceğini, ancak temel ilkenin yani nehyin zâhirinin fesadı gerektireceği kuralının geçerliliğini yitirmediğini söyler. (Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/171.)

¹⁴⁰Cessasda fasit-batıl ayrımı net değildir. Çoğu zmaan bu iki kavramı birbirinin yerine de kullanır. Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/171.

¹⁴¹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/172.

¹⁴²Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/175. Onun ifadesiyle: “Selef ulemâsı ve bütün diyarların fakihleri arasında, ‘nehiy akdi fâsid kılmaz’ diyen hiç kimse bilinmemektedir. Aksine, onların delilleri ve ilmî münazaraları, açıkça nehyin fesadı gerektirdiğini göstermektedir.”

¹⁴³Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/175.

¹⁴⁴Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/176.

¹⁴⁵Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/176.

“Allah, müşrik kadınları mü’minlere haram kıldı. Şirk konusunda, bir kadının İsa’nın veya herhangi bir kulun Allahtır demesinden daha büyük bir şey bilmiyorum.”¹⁴⁶

Bu cevap, sahâbenin "müşrik kadınlarla evlenmeyin" şeklindeki nehyin fesâd anlamı taşıdığı yönündeki anlayışını açıkça ortaya koymaktadır¹⁴⁷. Burada İbn Ömer (r.a.), Hristiyan kadınları müşriklik kapsamına alarak değerlendirip bu tür nikahları yasak kılmıştır.

Cessâs’ın, nehyin yalnızca bir haramlık değil aynı zamanda bir fesad doğurduğu yönündeki yaklaşımı, sahâbe uygulamalarından hareketle temellendirmeye devam eder. Bu bağlamda zikrettiği örnekler, özellikle muâmelâta dair konularda nehyin fikhî sonuçları açısından dikkate değerdir. Bunlardan ilki, faizli işlemlerle ilgili yasaktır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} “...Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır...” (el-Bakara, 2/275) Cessâs’a göre bu ayetin zâhirinden ümmet, faiz içerdiği bilinen akitlerin sadece haram değil, aynı zamanda fasit olduğunu anlamışlardır. Yani burada da haram kılma ifadesi, doğrudan hukukî sonuç doğurmakta ve akitlerin geçerliliğini etkilemektedir.¹⁴⁸

Benzer şekilde sahâbe, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ribevî mallara dair hadislerini de aynı usûl çerçevesinde anlamıştır. Resulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Altın altınla, bire bir ve misliyle takas edilir., Altın gümüşle satıldığında elden ele (yani peşin) olmak şartıyla dilediğiniz gibi satın., Peşin olmayanla peşini satmayın.”¹⁴⁹ Bu hadislerde Hz. Peygamber (s.a.s.), özellikle altı ribevi mal (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, tuz) üzerinden faiz ihtimali bulunan akitleri yasaklamıştır. Sahâbe, bu yasağın doğrudan akdi fasit kılan bir yasaklama olduğunu kabul etmiştir. Nitekim İbn Abbâs (r.a.), sarf (altın-gümüş) akdinde vadenin câiz olacağına dair bir görüş ortaya koymuş; ancak diğer sahâbeler, yukarıdaki hadislerin zâhirinden hareketle onunla bu konuda münazara etmişlerdir. Ancak Cessâs, İbn Abbâs’ın (r.a.) bu tutumunun, nehyin fikhî geçersizlik doğuracağı ilkesine karşı bir itirazdan değil, o dönemde kendisine ulaşan rivayetlerin sınırlılığına dayandığını özellikle vurgular. Nitekim daha sonra, diğer sahâbîlerin sahih rivayetleri ortaya koyması ve bu hadislerin tevatür derecesine ulaşması üzerine, İbn Abbâs (r.a.)

¹⁴⁶Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, V, s. 275.

¹⁴⁷Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/176.

¹⁴⁸Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/176.

¹⁴⁹Muslim, *Şahîhu Muslim*, 1433, Müsâkat ve’l-Müzâra 4063/658.

önceki görüşünden dönmüştür.¹⁵⁰ Bu durum, sahâbenin hem delil değerlendirme metodunu hem de nehyin zâhirinden fesad anlamı çıkarma konusundaki genel tutumunu ortaya koymaktadır.

Bunun yanı sıra, sahâbe Hz. Peygamber'in (s.a.s) “Borcun borçla satımı” (الدَّيْنُ بِالْذَّيْنِ)¹⁵¹ hakkındaki yasağını da akitlerin fesadına yormuşlardır. Eğer böyle bir akit gerçekleşmiş ve taraflar henüz birbirinden ayrılmadan bu durum fark edilmemişse, akdın fâsid olduğu kabul edilmiştir.¹⁵²

Aynı şekilde, mevcut olmayan bir malın satımı ve belirsizlik içeren satış türleri (bey‘u’l-garar) de nehyin zâhirinden hareketle sahâbe tarafından bâtıl sayılmıştır. Özellikle karındaki yavrunun satışı gibi henüz varlığı, ölçüsü, teslimi mümkün olmayan mallara dair yapılan akitlerde de sahâbe dışarıdan herhangi bir delil getirmeksizin, sadece nehyin zâhirine dayanarak akitlerin fesâdını anlamışlardır.¹⁵³

Cessâs, tüm bu örneklerden hareketle, Hanefî mezhebinin “mutlak nehiy, aksine bir delil olmadıkça fesadı gerektirir” ilkesinin, yalnızca bir mezhep içtihadı değil; sahâbe pratiğine, selef icmâına ve nassın zâhirine dayalı köklü bir usûl ilkesi olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşım, Hanefîlerin delil sistematüğinde lafzın zâhirine verilen önemin, sahâbenin uygulamalarıyla birleşerek nasıl metodolojik bir ilkeye dönüştüğünü göstermesi açısından da son derece dikkat çekicidir.

2.2. Nesih

Cessâs’a göre nesh, şer‘î bir hükmün uygulanma süresine ilişkin bir beyan olup, bu hükmün devam edeceği zannedilen sürenin son bulunduğunu açıklamaktan ibarettir.¹⁵⁴ Bu bağlamda Cessâs, neshin yalnızca hükmün belirli bir zamana kadar geçerli olduğunu bildiren, yani süresini açıklayan bir beyân türü olduğunu savunur.¹⁵⁵

¹⁵⁰Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/177.; Cessâs, *Âhkâmu’l-Kur‘ân*, 2/203.

¹⁵¹Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemâm es-Şan‘ânî ‘Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, thk. Hâbürrahmân el-‘Azamî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403), Buyû’ 14440, 8/90.

¹⁵²Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/177.

¹⁵³Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/178.

¹⁵⁴Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/200. Neshin, hükmün maksadını ya da muhtevasını açıklamaya yönelik bir beyan gibi değerlendirilmesi ise, Cessâs tarafından “bedâ” anlamına geleceğinden, reddedilmiştir. (Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/199.); (Ahmet Ekşi, “Cessâs ve Serahsî’de Mütakellimin Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Akli Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 39-57.)

¹⁵⁵Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/320.

Cessâs hem selef hem de halef âlimleri arasında neshin mevcudiyeti hususunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığını özellikle vurgular. Ona göre bu kabul, öyle güçlü ve yaygındır ki, neshin imkânı üzerine düşünsel bir sorgulamaya dahi gerek duyulmamıştır. Neshin varlığı, tartışmasız biçimde benimsenmiş ve herhangi bir tevile gidilmemiştir.¹⁵⁶ Ümmetin, nâsih ve mensûh hükümleri titizlikle ayırt edip bu bilgileri nesilden nesile aktarması; bu süreçte ne bir tereddüt yaşanması ne de neshin varlığının inkâr edilmesi, Cessâs tarafından bu anlayışın sağlamlığına delil olarak gösterilmektedir. Ortaya çıkan bu tarihsel ve ilmî miras, neshin hem teorik hem de pratik düzeyde İslam hukuk düşüncesinde kökleşmiş bir kabul olarak yer ettiğini göstermektedir.¹⁵⁷ Dolayısıyla, neshin vukuunu reddetmek, selefın bu konudaki icmâsına açık bir muhalefet teşkil eder.¹⁵⁸

2.2.1. Neshin Geçerli Olmadığı Alan

Cessâs, neshin kapsamını belirlerken özellikle haber türündeki rivayetler ve itikadî konular söz konusu olduğunda daha ihtiyatlı bir tutum sergiler. İtikadî konularda neshin caiz olmadığını ifade eden Cessas, “Allah dilediğini siler ve sabit kılar; Ana Kitap O’nun katındadır” (er-Ra’d 13/39) ayetini delil gösterenlere karşı, selef âlimlerinin tefsirleri içerisinde bu ayetin itikadî meseleleri de kapsadığına dair rivayetin bulunmadığını söylemiştir. Ayetin bağlamında yer alan sahabe tefsirleri de Cessas’ın bu yaklaşımını destekler niteliktedir. Nitekim, İbn Abbas (r.a.), “Allah Teâlâ, Kur’an’dan dilediğini değiştirir ve nesheder; dilediğini ise sabit kılar ve değiştirmez. ‘O’nun katında Ümmü’l-Kitap vardır’ ifadesi, tümünün O’nun katında bulunan Ümmü’l-Kitap’ta yer aldığına işaret eder.” demiştir. Benzer şekilde, Zeyd b. Eslem de “Allah, peygamberlere indirdiği hususlardan dilediğini siler, dilediğini sabit kılar; O’nun katında bulunan Ümmü’l-Kitap ise asla değiştirilmez ve başkalaştırılmaz.” şeklinde yorumda bulunmuştur. Hasan el-Basrî ise, “Allah, eceli geleni siler ve giderir; hayatta olanı ise eceline kadar sabit kılar.” ifadesiyle ayetin ilahî takdir ve tasarrufa işaret ettiğini vurgulamıştır.¹⁵⁹ Bu rivayetlerden

¹⁵⁶ Ahkâmü’l-Kur’ân, I/72.; Merve Özdemir, *Cessâs’ın Nesih Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹⁵⁷ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/219.

¹⁵⁸ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/217.

¹⁵⁹ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/203-207.

yola çıkan Cessâs, sahâbenin de itikadî alanlarda neshin caiz olmadığına dair bir anlayışı benimsediğini ortaya koyar.

2.2.2. Nesih Bilgisinin Tespiti

Bir hükmün neshedildiğini tespit edebilmek için, Cessâs’a göre birtakım usûlî ölçütlerin dikkate alınması gerekir. Neshin gerçekleşebilmesi için öncelikle neshedilen hükmün bir süre amel edilebilir olması gerekir. Ardından, nasih olan yeni hükmün ortaya çıkması ve bu iki hükmün aynı anda uygulanmasının mümkün olmaması beklenir. Zira uygulanma imkânı bulunmayan iki çelişkili hüküm söz konusu olduğunda, sonradan gelenin önceki hükmü neshettiği kabul edilir.¹⁶⁰

Bu çerçevede Cessâs, neshin tespitine yönelik bazı emareler zikreder. Bu noktada, sahâbenin Hz. Peygamber’in son emirlerine göre amel ettiklerini vurgulamak üzere İbn Abbâs’tan şu rivayeti aktarır: “Resûlullah’ın ashâbı, onun en son emirlerine tâbi olur, onları esas alırlardı.” Bu rivayet, sahâbenin nesh gerçeğini fiilî olarak dikkate aldıklarını ve hükümlerin tarihsel sıralamasını gözeterek hareket ettiklerini göstermektedir. Nitekim bu söz, sahâbenin hem neshi kabul ettiklerini hem de uygulamada bu ilkeye bağlı kaldıklarını ortaya koymakta; dolayısıyla nesih anlayışının sahâbî pratiğinde yerleşik bir kavram olarak var olduğunu göstermektedir.

Cessâs, nâsîh ile mensûhun birbirinden ayırt edilebilmesi için başvurulması gereken bilgi kaynaklarını da açıkça belirtir. Kur’ân, Sünnet, icmâ ve usul delilleri gibi temel usûl delilleri, neshin tespiti açısından esas alınan kaynaklardır.

Cessâs’a göre, sahabe ve tâbiunun iki hükmün tarihleri hakkındaki rivayetleri, nâsîh ve mensûh tespitinde ölçüttür. Zira bu rivayetler vasıtasıyla neshin gerçekleştiği ve hükümlerin sıralamasının belirlendiği kabul edilmektedir. Cessâs, iki ayetin öncelik ve sonralığının nâsîh ve mensûhu tespitinde ölçücü oluşuna dair örnek olarak Mücâhid ve İkrime’den nakledilen şu bilgiyi zikretmiştir: Allah Teâlâ’nın “Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet...” (Mâide, 5/49) emri, “Sana gelirlerse aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir.” (Mâide, 5/42) âyetinden sonra inmiştir.

Ayrıca Cessâs, İbn Abbas’dan (ra.) rivayetle, “bir veya iki emzirme” meselesi kendisine sorulduğunda, onun “Bu (hüküm) vardı; fakat bugün artık (geçerli) değil.” ifadesini aktarmaktadır. Böylece İbn Abbas’ın (r.a.) daha önceki bir hükmü bildirerek onun artık

¹⁶⁰Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 2/274-277.

sabit olmadığını belirtmesi, söz konusu hükmün hem neshedildiğine hem de tarihine işaret etmektedir.

Cessas, zikredilen hükümlerin nesih bilgilerinin sahâbe rivayetleriyle ortaya konulduğunu ve sahâbenin haberlerinin, nesih meselesinde güvenilir bir ölçüt olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, sahabî ve tâbiun, bir hükmün neshedildiğini haber verdiklerinde, bu bildirim kabul edilir; zira hükümlerin tarihine dair bilgi, içtihad ve rey yoluyla değil, ancak işitme ve nakil yoluyla elde edilebilir.¹⁶¹

Cessâs'a göre, neshin bilgisine ulaşma yollarından biri de icmâdır. Neshin, tevkîfî yani sadece vahye dayalı olarak bilinebilecek bir mesele olduğunu ifade eden Cessâs, bu yönüyle icmâyı da tevkîfî bilgi kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre bir hükmün neshedildiğine dair ümmet arasında icmâ oluşmuşsa, bu durum neshin vuku bulduğunu gösterir. Hatta, neshin lafzen açıkça belirtilmediği durumlarda dahi, oluşan icmâ bunun tevkîf yoluyla gerçekleştiğine delalet eder. Bu bağlamda icmâ, doğrudan neshin gerekçesi değil; neshin varlığını ortaya koyan bir emare olarak işlev görür.

Cessâs, neshin bilgisinin, ümmetin uygulamaları vasıtasıyla da tespit edilebileceğini savunur. Nâsih hükmün, yaygın ve genel uygulamaya konu olacak kadar açık olması gerektiğini vurgular. Bu noktada Cessâs, eğer gerçekten bir nesih gerçekleşmiş olsaydı, insanların tarih bakımından önce gelen hükmü ya hiç bilmeyeceklerini ya da onunla amel etmeyeceklerini ifade eder. Zira neshin gizli kalması mümkün değildir; Resûlullah'ın (s.a.v.) neshi mutlaka açıkça beyan edeceğini, dolayısıyla ümmetin fiilî uygulamasına da bu nesih bilgisi yansıtacağından bu uygulamaların neshin en güçlü göstergelerinden biri olduğunu ifade eder.¹⁶² Bu yaklaşımı bazı örneklerle destekler: Kurban etlerinin saklanmasıyla başlangıçta yasaklanması ve ardından bu yasağın kaldırılarak saklamanın mubah kılınması; yine kabir ziyaretinin, hurma şirasının konulduğu kapların kullanımının ve kadınlarla mut'a nikâhının ilk başta mubah, sonra ise haram kılınması gibi uygulamalarda nesih hem açık hem de ümmet nezdinde bilinen bir durum olarak gerçekleşmiştir.¹⁶³

Cessâs'ın nesih anlayışında dikkat çeken temel yön, sahâbenin uygulamalarının yalnızca neshin tarihî sıralamasına dair bir delil değil, aynı zamanda nesih olgusunun bizzat

¹⁶¹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/277.

¹⁶²Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/291-296.

¹⁶³Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 2/277.

kaynağı olarak kabul edilmesidir. Zira sahâbenin son gelen hükme göre amel etmeleri, neshin fiilen vukû bulduğuna dair en güvenilir göstergelerden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Cessâs'ın sadece teorik naslar arasında tarihsel öncelik-sonralık ilişkisi kurmakla yetinmediğini; aynı zamanda sahâbe neslinin bilinçli tercihlerine ve fikhî pratiğine epistemik bir değer atfettiğini göstermektedir.

Özellikle “Resûlullah'ın ashâbı en son emrine tâbi olurlardı” şeklindeki sahâbî rivayetlerin aktarımı, Cessâs'ın nesih bilgisine ulaşma yollarını sadece metin merkezli değil, aynı zamanda tarihsel-sosyolojik bir bağlamda sahâbî pratiği merkeze alarak kurduğuna işaret etmektedir. Bu yaklaşım, Hanefî usûlünde sahâbe uygulamasına atfedilen özel konumu yansıtır. Zira burada sahâbe sadece bir haber nakledicisi değil; hükmün yürürlük süresi ve geçerlilik alanını fiilî davranışlarıyla belirleyen otorite konumundadır.

Bu bağlamda Cessâs, sahâbe uygulamasını hem neshin varlığını tespit eden bir “gösterge” (alâmet), hem de neshin meşruiyetini besleyen bir “delil” (hüccet) olarak konumlandırmakta; böylece sahâbe neslinin amelî tercihlerini, usûl-i fıkıh ilkelerinin teşekkülünde asli bir epistemik unsur olarak ele almaktadır. Özellikle neshin meşruiyetine bir temellendirme olarak sahâbe uygulaması, çalışmamızın ana eksenini olan sahâbe uygulamasının Hanefî usûlündeki kurucu rolünün Cessâs özelindeki yansımalarını açıkça ortaya koymaktadır.

2.2.2. Kur'anın Sünnet ile Neshi

Cessâs'ın aktardığına göre, Kur'an'ın sünnetle neshi belirli şartlara bağlı olarak câizdir. Bu şartların başında, nesheden sünnetin bilgi (ilim) ifade eden yollarla sabit olması gelir. Ona göre, haber-i vâhid niteliğindeki rivayetler Kur'an'ı neshedecek güçte değildir. Ancak sünnet, tevatür gibi kat'î bilgi ifade eden bir yolla sabit olmuşsa, bu durumda Kur'an'ın hükmünü neshetmesi caiz kabul edilir. Bu görüş, Ebu Yusuf'un rivayetiyle de desteklenmekte ve Hanefî usûlünde bu şartlı kabule dayanak olarak gösterilmektedir.

Bu bağlamda Cessâs, mestler üzerine mesh meselesini örnek olarak zikreder. “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınızda yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin ve ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).” (el-Mâide, 5/6) âyeti, abdestin farzlarını açık bir şekilde beyan eder ve lafzî olarak ayakların yıkanması gerektiğini ifade eder. Ancak bu açık hükme rağmen, mestler üzerine mesh

edilmesi, hem Hz. Peygamber'den gelen çok sayıdaki rivayetle hem de sahâbe ve tâbiîn uygulamalarıyla sabit olmuştur.¹⁶⁴

Mest üzerine mesh meselesi, yalnızca bir bireysel rivayet değil; ümmetin amelî tevatürüyle sabit olmuş bir uygulamadır. Sahâbe nesli, abdest alırken mestler üzerine mesh etmiş; bu konuda ihtilafa düşmeksizin Resûlullah'tan gelen sünneti tatbik etmişlerdir. Özellikle seferde veya zaruret hâlinde değil, normal şartlarda dahi bu uygulamanın devam ettirilmesi, onun yalnızca rühsat değil, aynı zamanda geçerli bir şer'î hüküm olarak kabul edildiğini göstermektedir. Cessâs'a göre bu durum, lafzî olarak ayakların yıkanmasını emreden bir ayetin bulunduğu hâlde, amelî tevatürle sabit olmuş sünnetin bu hükmü nesh edebileceğine dair delil teşkil etmektedir.

Bu örnek, Cessâs'ın Kur'an'ın sünnetle neshi konusundaki yaklaşımını temellendirmede sahâbe uygulamasını delil olarak kullandığını açıkça ortaya koyar. Çünkü mest üzerine mesh gibi bir meselede, sahâbenin açık bir ayetin zâhirine rağmen Resûlullah'ın amelî sünnetine ittiba ederek mesh uygulamasını sürdürmeleri hem sünnetin bağlayıcılığına hem de nâsih olabileceğine fiilî bir delildir.

Cessâs, Kur'an'ın sünnetle neshedilebileceği ilkesini ileri sürerken, sadece teorik kıyaslara dayanmaz; bu ilkenin sahâbe nesli tarafından da bilinip uygulandığını vurgular. Ona göre, sahâbe açık ayet hükümlerine rağmen sünnetin amelî bağlayıcılığına öncelik tanımış; böylece Kur'an'ın sünnetle neshi meselesinde tarihî ve fikhî bir teamül oluşturmuşlardır. Bu bağlamda, Cessâs'ın bu usûl kaidesini savunurken sahâbe amelinin epistemik bir temellendirme olarak öne çıkarması, onun genel metodolojisinde sahâbe uygulamasına verdiği ağırlığı da yansıtmaktadır.

2.3. Haberler

2.3.1. Mütevâtir- Meşhur Haber

Cessâs'ın ifadelerine göre, mütevâtir haberlerin iki ayrı düzeyi vardır. İlk kısım, kendiliğinden zorunlu bilgi oluşturur ve herhangi bir aklî delile ihtiyaç duymaksızın kesin kabul edilir. İkinci tür mütevâtir haber ise, ancak inceleme ve aklî istidlal yoluyla doğruluğuna kanaat getirilen haberlerdir. İkinci tür mütevâtir olarak zikredilen haber, Cessâs'ın tasnifine göre meşhur habere tekabül etmektedir. İşte bu ikinci tür, aslında ilk

¹⁶⁴ el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/345-350.

etapta zarurî bilgi sağlamaz, fakat icmâ gibi dış desteklerle birleştğinde kesin bilgi derecesine yükselir.¹⁶⁵ Cessâs, meşhur rivayetlerin sahâbe kuşağına dayanması ve bu neslin adâleti konusundaki genel kabul çerçevesinde, bu tabakaya ulaşan rivayetlerin sıhhatinden şüphe edilmemesi gerektiğini savunur.¹⁶⁶

Cessâs'ın örnek olarak verdiği haberlerden biri mestler üzerine mesh haberidir. Mestler üzerine mesh uygulaması hakkındaki hadis, öyle geniş ve güvenilir bir sahâbe topluluğu tarafından nakledilmiştir ki, bu topluluğun, bu konuda birleşerek yalan söylemeleri veya yanlış hatırlamaları mümkün değildir. Bu nedenle söz konusu haber, mütevâtir derecesine ulaşarak kesinlik ifade eden bir bilgi halini almıştır.¹⁶⁷ Ancak bu haber, Cessâs'ın tasnifinde birinci tür yani kendiliğinden zarurî bilgi doğuran haberlerden değildir. Aksine, “bu kadar yaygın, farklı isnad yollarıyla gelen ve ümmetin üzerinde ittifak ettiği bir haberin yalan olması mümkün değildir” şeklindeki aklî istidlal ve tarihî değerlendirmelerle yakîn ifade eder hâle gelir. Bu sebeple, mestler üzerine mesh haberi, Cessâs'a göre ikinci tür mütevâtir habere girer. Yani doğrudan zarurî bilgi doğurmayan; fakat bağlam, yaygınlık ve sahâbe kuşağına dayalı naklin güvenilirliği sayesinde istidlâlî biçimde yakîn kazandıran bir haberdur. Nitekim bu rivayet, fiilen “meşhur + amelî tevatür” seviyesine yükselmiş ve Hanefî usûlünde Kur'ân ayetini nesh edebilecek derecede güçlü bir delil olarak kabul edilmiştir.

Cessâs, bu bağlamda altı cins (buğday, arpa, hurma, tuz, altın ve gümüş) arasında fazlalığın faiz olduğu haberini de zikretmektedir. Bu haber de benzer şekilde, sahâbe tarafından yaygın biçimde nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) önce mübah kılıp sonra yasakladığı mut'a nikâhı ve recm cezasına dair haberler de bu türdendir. Ancak Cessâs, önemli bir noktaya işaret ederek, bu tür haberlerin, doğruluklarının ispatı için birtakım aklî değerlendirmelere (istidlâl) ve incelemelere (teemmül) muhtaç olduğunu

¹⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/38. Cessâs'ın bu tür haber ile meşhuru kastettiğine dair bkz. H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

¹⁶⁶ Mütevâtir haberin birinci kategorisi ilm-i yakîn ifade ederken, ikinci kategorisi ise daha çok ilm-i tuma'nîne (güven ve itminan duygusuna dayalı bilgi) meydana getirir. Bu bağlamda Cessâs, ikinci tür mütevâtir haberin doğruluğuna, ancak derinlemesine düşünme (teemmül) yoluyla kanaat getirilebileceğini ve böylelikle haber üzerindeki şüphenin ortadan kalkacağını savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serkan Demir, “Meşhur Hanefî Fakîhlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (ts.); Nejla Hacıoğlu, “*el-Fusûl fi'l-Usûl*” İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri (Ankara Üniversitesi, Thesis, 2010).

¹⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/38.

belirtir. Yani bunlar ilk duyulduğunda, kendiliğinden ve doğrudan zarurî bilgi oluşturmaz, bu tür haberler üzerinde teemmül sonunda doğruluklarına kanaat getirilir.¹⁶⁸ Cessâs bu görüşünü desteklemek için İbn Abbâs'ın tutumunu örnek verir. İbn Abbâs (r.a.), başlangıçta altı cins arasında fazlalığın haram olduğuna dair haberi reddetmiş ve "ribâ ancak vadeli alışverişlerde (nesîe ribâsı) olur" şeklindeki, Usâme b. Zeyd'den nakledilen haberle bunu çürütmeye çalışmıştır. Ancak daha sonra, bu haberin mütevâtir seviyesine ulaştığını görünce kendi önceki görüşünden vazgeçmiş ve altı cins arasındaki fazlalığın haramlığını kabul etmiştir. Bu durum, mütevâtir haberlerin, kişilerin bireysel itirazları ve ilk etapta tereddütleri olsa dahi, güçlü bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin zorunluluğunu göstermektedir.¹⁶⁹ Cessâs'ın, İbn Abbâs'ın altı cinsle ilgili haber karşısındaki tutumunu örnek göstererek bu tür haberlerin, ilk başta şüpheyile karşılanabileceğini, ancak tevatür derecesine ulaştığı zaman artık kesin bir bilgi oluşturduğunu vurgulamaktır.¹⁷⁰ Dolayısıyla tevatür derecesindeki bir habere karşı sahabenin uygulamasını da yansıtmıştır.

2.3.2. Haber-i Vâhid

Hanefî usûl geleneğinde haber-i vâhid, mutlak anlamda reddedilen bir delil türü olmayıp, şer'î delil olma kapasitesi belirli şartlara bağlanmış zannî haberler kategorisinde değerlendirilir. Bu yaklaşım, selef-i sâlihînin, özellikle sahâbenin uygulamalarında da gözlemlenen bir tutarlılığa dayanır. Sahâbe, haber-i vâhidleri toptan reddetmemiş; fakat onları değerlendirme sürecinde belirli ölçütleri esas alarak ihtiyatlı bir metot benimsemiştir. Mâverdî, Serahsî, Cessâs ve Debûsî gibi Hanefî usûlcüler, haber-i vâhidin bağlayıcılığını ilkesel düzeyde kabul etmişlerdir. Cessâs ise selef âlimleri arasında haber-i vâhidin hüccet oluşu noktasında ihtilaf bulunmadığını açıkça ifade eder ki,¹⁷¹ bu durum özellikle sahâbe dönemindeki uygulamaların yaygın kabulüne dayanır. Zira sahâbe nesli, Resûlullah'tan duyduğu haberleri titizlikle nakletmiş, bu haberlere dayalı amel etmeyi olağan bir dinî sorumluluk olarak görmüştür. Bu tarihî zemin, Hanefî usûl geleneğinde hem erken hem de sonraki dönemlerde haber-i vâhidlerin bağlayıcılığı noktasında bir ortak kanaatin bulunduğunu gösterir. Haber-i vâhidin doğasında vehim ihtimali

¹⁶⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/39.

¹⁶⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/39.

¹⁷⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/39.

¹⁷¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/86.

barındırması sebebiyle zannî karakter taşıdığı açıktır. Bu yüzden doğrudan şer‘î hüküm istinbatında kullanımı, Hanefilerce belirli usûlî ilkelere tabi tutulmuştur ki bu şartlar, sahâbenin fiilî örneklikleriyle örtüşür. Zira sahâbe de haberin râvîsini, içeriğini ve bağlamını değerlendirerek hüküm çıkarmada temkinli davranmıştır.¹⁷²

Cessâs’a göre, haber-i vâhidin hüccetliği bazı temel şartlara bağlanmıştır.¹⁷³ Öncelikle bu tür bir haber, Kur’an’ın âm ve zâhir anlamlarıyla açıkça çelişmemelidir. Bu ilke, Hz. Ömer, Hz. Âişe ve İbn Abbâs gibi fakih sahâbîlerin, bazı rivayetleri zâhir nass ile karşılaştırarak değerlendirmelerine dayanmaktadır. Sahâbe nesli, haberin Kur’an’a aykırı olduğunu düşündüklerinde onu olduğu gibi kabul etmeyip, yorumlamış ya da terk etmişlerdir. Bu örnekler, zannî bir rivayetin kat‘î bir nassla karşılaştırılmadan hüccet kabul edilmediğini göstermektedir. İkinci olarak, haber mütevâtir sünnete yahut ümmetin icmâ derecesinde benimsediği yerleşik teamüllere aykırı olmamalıdır. Cessâs’ın “sâbit sünnet” olarak nitelendirdiği bu tür uygulamalar, sahâbenin bizzat tanık olup tatbik ettiği amelî sünnetleri de içerir. Sahâbe, Hz. Peygamber’in sürekli yaptığı ve ümmetin üzerinde ittifak ettiği sünneti içselleştirmiş; ona aykırı bir haber geldiğinde ya onu reddetmiş ya da yorumlamıştır.¹⁷⁴ Üçüncü şart, haberin umûmü’l-belvâ kapsamına giren bir meseleye dair olmamasıdır. Sahâbe, geniş kitleleri ilgilendiren, herkesçe bilinmesi gereken hükümler hakkında gelen tekil rivayetlere ihtiyatla yaklaşmış, böyle haberlerin Resûlullah’tan sadece bir kişi tarafından aktarılmasını yeterli görmemiştir. Bu tür haberlerde toplumun ortak bilgisinin (amelü’l-âmme) esas alınması gerektiği yönündeki Hanefî yaklaşım, doğrudan sahâbe dönemindeki bilgi aktarım biçimine dayanmaktadır.¹⁷⁵ Dördüncü olarak, haber toplumda yerleşik bir dinî uygulamaya veya umumî örfe muhalif olmamalıdır. Bu şart, üçüncü maddeyle benzer görünse de farklı bir hususa işaret eder: Eğer toplumda süreklilik kazanmış bir uygulama varsa ve bu uygulama haberin içeriğiyle açıkça çelişiyorsa, bu durum haberin sıhhatine gölge düşürür.¹⁷⁶ Son olarak, haberin aklen mümkün ve kabul edilebilir olması gerekir. Akıl yürütmeye aykırı, imkânsızlık ifade eden ya da mükellefiyeti boşa çıkaran içerikteki rivayetlerin hüccet kabul edilmesi söz konusu

¹⁷² Haberi vahidlerin kabul şartları ile ilgili bkz. Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/114-121; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2. baskı, 2017), s. 119-120.

¹⁷³ Nejla Hacıoğlu, “Cassâs’a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 351-369.

¹⁷⁴ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/114;

¹⁷⁵ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/114-117;

¹⁷⁶ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/117-121;

değildir.¹⁷⁷ Bu şart, sahâbenin "aklen imkânsız" gördüğü haberleri ya tevil etmesi ya da kabul etmemesi gibi uygulamalarında gözlemlenebilir.

Cessâs, bu şartlarla birlikte haberin sıhhatini gösteren karineleri ayrıntılı biçimde ele alır. Ona göre, bir kişi kalabalık bir topluluğun önünde, umumca bilinen önemli bir olaydan bahsettiğinde, topluluk bu haberi inkâr etmeyip sessiz kalıyorsa, bu sessizlik zımnî bir tasdik anlamı taşır. Çünkü eğer anlatılan olay doğru olmasaydı ya da toplumca bilinmeyen bir husus olsaydı, onların “emr-i bi’l marf nehy-i ani’i münker” ilkesine tam bağlılıkları sebebiyle bu sessizlik âdeten ve aklen imkânsız olurdu. Dolayısıyla bu tür sessizlikler, rivayetin kabul gördüğünü ve içerdiği bilginin toplumsal onay aldığını gösterir.¹⁷⁸

Cessâs’ın bu değerlendirmesi, aslında daha genel bir usûlî kaide olan “Büyük çaplı ve umumî meselelerin toplum içinde gizli kalamayacağı” kaidesiyle de örtüşmektedir: Zira insanlar, özellikle dinî meselelerde önemli gördükleri bilgileri yayma eğilimindedir. Bu nedenle, ümmetin geneline hitap eden bir konuda, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen bir haberin aktarılmaması ne aklen ne de örfen mümkündür. Dolayısıyla haber-i vâhidin kabulünde, haberin konusu olan meselenin umumu’l belva kapsamına girip girmediği kritik bir ölçüttür.¹⁷⁹

Cessâs, sahâbenin Hz. Peygamber’in mucizeleri, gazveleri ve genel hükümleri hakkında aktardıkları olayları örnek olarak zikreder. Sahâbe, bunları kalabalık topluluklar önünde anlatmakta, dinleyenler ise sessiz kalmaktadırlar. Topluluğun sessiz kalması, zımnî bir tasdik ifade eder ve haberi nakledenin doğruluğunu destekler. Çünkü böyle yaygın ve önemli bir meselede, haberi bilmedikleri halde sessiz kalmaları mümkün değildir. Bu tür haberler, bir topluluğun doğrudan rivayetine yakın bir bilgi gücüne ulaşır; fakat bu bilgi, aklî istidlal ile elde edilen, iktisabî bir bilgidir. Bu tür haberlerde bilgi, zarurî değil, istidlâlî (aklî çıkarıma dayalı) niteliktedir.¹⁸⁰

Cessâs, haber-i vâhidin bilgi değeri ve hüccetliği meselesini işlerken, toplumun genel kabulüyle karşılanan, sahâbe tarafından reddedilmeyen ve ümmetin fiilen amel ettiği âhâd haberleri, bilgi ifade eden ve mütevâtir gibi işlem gören bir statüye yerleştirir. Ona göre böyle bir haberle Kur’ân’ın umum ifadeleri tahsis edilebilir. Bu yaklaşımın iki yönlü

¹⁷⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/121-122

¹⁷⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/64.

¹⁷⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/65-66.

¹⁸⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/66.

gerekçesi vardır: İlki, selefın böyle bir haberle amel etmesi ve bu haberlerin ifade ettiği hükümlerde ictihada cevaz vermemesi; ikincisi ise selefın ittifakıyla oluşan icmâdır.¹⁸¹ Cessâs ayrıca, bireysel rivayetle gelen bir haberin zamanla sahâbe ve ümmetin fiilî kabulüyle zımnî bir tevatür oluşturduğunu savunur.¹⁸²

Bu noktada ahâd haberlerin bağlayıcılığında ittifak önemli bir destekleyici unsurdur. Örneğin, "Varise vasiyet yoktur" hadisi tek başına haber-i vâhid olarak aktarılmış olmakla birlikte, ümmetin tamamının bu hadisle amel etmesi onun doğruluğunu pekiştiren bir icmâdır. Benzer şekilde, Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.), alışverişte ihtilaf durumunda satıcının sözünün esas alınacağına dair rivayeti¹⁸³, Abdurrahman b. Avf'ın Mecûsîlerden cizye alınacağına dair haberi¹⁸⁴ ve Mugîre b. şu'be ile Muhammed b. Mesleme'nin nineye mirastan altıda bir pay verileceğine dair rivayeti de böyledir¹⁸⁵. Selef ve halef âlimler, bu tür haberlerle amel etmiş ve bu hadislerin sıhhatini inceleyip başka delillerle çelişmediğini görerek kabul etmişlerdir. Bu durum, haberlerin sağlamlığına ve sıhhatine delil teşkil eder. Bazı kişilerin bu haberleri reddetmesi, ümmet nezdinde şâz (istisnâî, dikkate alınmaz) görölür ve icmâya engel teşkil etmez.¹⁸⁶

Hanefî usûl geleneğinde haber-i vâhidin delil değerı üzerine inşa edilen sistem, yalnızca teorik ve rasyonel ilkelerin değer, aynı zamanda sahâbe neslinin rivayetler karşısındaki tavırlarının kurucu etkisiyle şekillenmiş bir usûl anlayışının tezahürüdür. Zira sahâbenin haber-i vâhid karşısındaki yaklaşımı ne tam anlamıyla reddedici ne de mutlak kabul edicidir. Bilakis, haberin içeriğini, bağlamını ve diğer delillerle ilişkisini değerlendiren bir içtihat süreci içerisinde rivayetlere yaklaşmışlardır. Bu tavır, Hanefîlerin zannî haberleri tahkik süzgecinden geçirme yönündeki metodolojik hassasiyetlerinin tarihsel kökenini teşkil eder. Dolayısıyla Hanefî usûlündeki ihtiyat, ihtilaf ve tahkike dayalı haber değerlendirme ilkeleri, sadece usûlcülerin kuramsal tercihi değer; sahâbenin rivayetle kurduğu fiilî ve ilmî ilişkiye dayalı bir fıkıh mirasıdır. Cessâs'ın kriterleri de bu mirasın

¹⁸¹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 1/175

¹⁸² Daha ayrıntılı analiz için bkz. Recep Bilgin, "el-Fuşûl fi'l-usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Cessâs'ın Haber-i Vâhide İlişkin Kullandığı 'İnsanların Telakkî bi'l-Kabûl Ettiği Haber' Olgusu ve Bunun Hadis Usûlündeki Yeri", *Marifetname* 10/2 (31 Aralık 2023), 365-400.

¹⁸³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Ticaret, 19.

¹⁸⁴ Buĥârî, *řaĥîhu'l-Buĥârî*, Cizye ve Muvâdea, 1.

¹⁸⁵ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 1323, Ferâiz, 5.

¹⁸⁶ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, ts., 3/67-68.

bir uzantısı olarak okunmalı; zira onun haber-i vâhidin hüccetliği için ileri sürdüğü şartlar, sahâbe dönemindeki somut örnekleri ile temellendirilmiştir.

Cessâs'a göre, âhâd haberlerin dinî meselelerde bağlayıcı olması, Kur'an, Sünnet ve icmâ tarafından desteklenmiş güçlü bir usûlî ilkedir. Bu bağlamda o, âhâd haberlerin kabul edilip bunlarla amel edilmesini, sahâbe neslinin uygulama ve tutumlarından hareketle temellendirir. Dolayısıyla, klasik literatürde zaman zaman âhâd haberlerin bağlayıcılığına yönelik dile getirilen eleştiriler, onların bütünüyle reddedildiği anlamına gelmez. Aksine, bu haberlerin dini meselelerde bağlayıcı olduğu üzerinde görüş birliği bulunmakta; tartışma, daha çok hangi durum ve şartlar altında hüccet olarak kabul edilebileceği ve kat'î deliller karşısındaki epistemik konumu etrafında yoğunlaşmaktadır.¹⁸⁷

Cessâs, Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonraki dönemde sahâbenin âhâd haberleri hiç tereddütsüz kabul ettiğini belirtir. Bu durumu desteklemek için Hz. Ali'nin (r..) uygulamasını zikreder. Buna göre Hz. Ali (r.a.), Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bir hadis duyduğunda doğrudan kabul etmekte; başkasından duyduğu zaman ise rivayet eden kişinin yemin etmesini talep ederek kabul etmektedir. Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in, (r.anhuma) günah işleyenin abdest alıp namaz kıldıktan sonra bağışlanacağına dair tek başına yaptığı rivayeti, bu yöntemle kabul ederek amel etmiştir.¹⁸⁸

Yine Ebû Bekir, nineye mirastan altıda bir pay verileceğine dair Mugîre b. Şu'be ve Muhammed b. Mesleme'nin haberlerini kabul etmiş ve sahâbe döneminden itibaren bu hükümle amel edilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'ın (r.anhuma) tek başına naklettiği Mecusîlerden cizye alınması gerektiğine dair hadisi, Dahhâk b. Süfyân'ın kadının kocasının diyetinden miras almasına dair hadisini ve Hamel b. Mâlik ile Mugîre'nin cenin diyeti hakkındaki haberlerini kabul ederek bunlarla hüküm vermiştir. Bu örnekler, sahâbenin âhâd haberleri tek başına delil olarak benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁸⁹

¹⁸⁷Cessâs'ın, âhâd haberlerin bağlayıcılığına yeniden temas etme gereği duyması, büyük ölçüde kendi dönemindeki usûlî tartışmalar ve özellikle bazı kelâmî çevrelerin bu tür haberlerin itikadî meselelerde kullanılmasına yönelik tereddütlerine karşı bir cevap üretme amacıyla ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda Cessâs'ın âhâd haberlere dair yaklaşımının sadece usûl düzeyinde değil, aynı zamanda fikhî yorum pratiğinde nasıl tezahür ettiğini görmek açısından bkz. "Usûlün Fûrû'a Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği", ts.; ayrıca bkz. Mustafa Gınbıroğlu, *İslâm hukuk metodolojisinde Âhad haber ve Cessâs'ın (m. 917/981) Âhad habere yaklaşımı* (Sakarya Üniversitesi, Thesis, 2006).

¹⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/86.

¹⁸⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts.

Ayrıca Ensâr'ın içkinin haramlığını tek bir kişiden duyar duymaz kabul etmesi ve hemen buna uyması ile, Kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi emri geldiğinde Mescid-i Kibleteyn cemaatinin tek kişinin haberine dayanarak yön değiştirmesi gibi örnekler, sahâbenin âhâd haberleri sorgulamadan benimsediğinin net delilleridir. Benzer şekilde Abdullah b. Ömer'in (r.a.), Râfi'b. Hadîc'den gelen mûhâbere (arazi kiralama) yasağı haberini alır almaz, önceki uygulamalarını terk etmesi, sahâbenin âhâd haberleri doğrudan uygulamaya koyduğunun açık bir göstergesidir. Yine sahâbenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinden özel meselelerle ilgili sorduğu sorulara verilen cevaplarla amel etmesi de âhâd haberlerin kabulünün genel bir uygulama olduğunu ispatlar.¹⁹⁰

Cessâs, sahâbe döneminden itibaren ümmetin âhâd haberleri genel kabul ve ittifakla benimseyip uyguladığını belirtir. Ona göre bu kabulün arkasında sahâbenin dinî konularda titiz davranması ve şeriatı koruma bilinci yatmaktadır. Nitekim eğer sahâbe âhâd haberlerin kabul edilmesine karşı çıksaydı bunu açıkça ifade ederdi. Ancak sahâbe, “iyiliği emreden, kötülükten meneden ve Allah'ın sınırlarını koruyan” bir topluluk olarak, âhâd haberlerin kabulü noktasında birleşmiş ve herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Bu sessizlik, sahâbenin bu konuda bir icmânın oluştuğunu ortaya koymaktadır.¹⁹¹

Sonuç olarak, Cessâs'a göre sahâbenin uygulama ve tutumları, âhâd haberlerin dinî konularda bağlayıcı olduğunu net biçimde göstermekte, onların bu konudaki ittifakı (icmâ) ise bu tür haberlerin sıhhati ve kabulü konusunda sağlam bir delil teşkil etmektedir.¹⁹²

2.3.3. Sahabenin Âhad Haberleri Reddetmesinin İletleri

Cessâs, tek kişinin rivayet ettiği haberlerin dinî konularda kabul edilmesi gerektiğini savunurken, bazı âlimlerin, sahâbenin kimi zaman haber-i vâhidleri reddettiğini ileri sürerek,¹⁹³ ancak iki kişinin rivayet ettiği haberlere itibar edilmesi gerektiği¹⁹⁴ yönündeki iddialarına cevaplar vermiştir. Ona göre sahâbenin haber-i vâhidleri kabul etmeyişi, söz konusu haberlerin tek kişi tarafından nakledilmiş olmasından değil, başka özel sebepler ve gerekçeler dolayısıyla¹⁹⁵

¹⁹⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/87.

¹⁹¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/87.

¹⁹² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/86-87.

¹⁹³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/105.

¹⁹⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/105-110.

¹⁹⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/105-110.

Örneğin Hz. Ebû Bekir'in (r.a.), Muğîre b. Şu'be'nin dedenin mirası hakkındaki haberini reddedip onun haberine karşı şahit istemesi, haberdeki zayıflık şüphesinden kaynaklanan bir tedbir amaçlıdır. Muğîre'nin aktardığı hükmün sahâbenin tamamının haberdar olması gereken, Medine'de yaygın şekilde bilinen bir mesele olmasına rağmen başka kimse tarafından bilinmiyor oluşu, Hz. Ebû Bekir'de habere dair kuşku uyandırmıştır. Buradan, Muğîre'nin rivayetindeki reddedilmeyi gerektiren sebebin, tek kişi tarafından aktarılması değil, bilakis rivayetin kendisindeki özel bir durum olduğunu görmekteyiz.¹⁹⁶

Hz. Ömer'in, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin kapı çalma ve izin isteme hakkındaki haberini reddetmesi ise, bu rivayetin, tüm toplumu ilgilendiren genel bir hüküm niteliğinde olup, umumu'l-belvaya aykırı olması sebebiyledir. Böyle umumî ve herkesin bilmesi gereken konuların tek kişi tarafından nakledilmesi şüphe uyandırdığı için, bu tür âhâd haberlerin. Nitekim Hz.Ömer'in Muğîre'den gelen cenin diyetiyle ilgili haber konusunda ondan şahit istemesi de rivayetin sağlamlığına dair bir tereddüt kaynaklıdır. Eğer Muğîre'nin bu haberi önceden kesin ve net şekilde bilinmiş olsaydı, Hz. Ömer tekrar şahit aramazdı. Bu nedenle haberin sıhhati konusunda özel şüphelerin varlığı rivayetin amel edilmemesine neden olmuştur.¹⁹⁷

Fâtıma bint Kays'ın, boşanmış kadının nafaka ve mesken hakkının olmadığına dair haberinin Hz. Ömer tarafından reddedilmesinin sebebi, rivayetin açıkça Kur'an ayetine (Talâk sûresi 6) zıt bir anlam içermesidir. Hz. Ömer, âyetle ve sabit sünnetle açıkça çelişen bir haberi tek başına bir kadının rivayetiyle kabul etmeyeceğini söylemiştir. Burada ki ret sebebi, haberin âhâd oluşu değil; haberin açıkça Kur'an nassına muhalif olması, yani haricî bir illettir..¹⁹⁸

Hz. Osman, halifeliği döneminde, daha önce Hz. Peygamber tarafından Tâif'e sürgün edilen amcası Hakem b. Ebî'l-Âs'ı Medine'ye geri çağırması; bu tasarrufuna gerekçe olarak Resûlullah'tan, amcasının affına dair bir söz aldığını ileri sürmüştür. Ancak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, bu rivayeti kesinlik ifade etmeyen, ümit verici bir söz olarak değerlendirerek kabul etmemişler; dolayısıyla bu haberi, haber-i vâhid olması nedeniyle değil, içeriğindeki belirsizlik ve emrin kat'î olmayışı sebebiyle reddetmişlerdir.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/106-107.

¹⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/107.

¹⁹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/108.

¹⁹⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/108.;Ayıntılı bilgi için bkz. Selman Başaran, "Hakem b. Ebû'l-Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

İbn Mes‘ûd, mehir belirlenmeden bir kadınla evlenmiş, fakat birlikte olmadan vefat eden bir erkeğin ardından, bu kadına mehr-i misil, iddet ve miras hakkı tanınması gerektiğine hükmetmiştir. Bu içtihadı desteklemek üzere Ma‘kil b. Eşcaî, Resûlullah’ın da Benî Ruvâs kabilesinden Bervâ bint Vâşık hakkında benzer şekilde hüküm verdiğini nakletmiştir.²⁰⁰ Ancak Hz. Ali, bu rivayeti kabul etmemiştir. Ali b. Ebî Tâlib ve Zeyd b. Sâbit’in, Ebû Sinân el-Eşcaî’nin Berva bint Vâşık hakkındaki rivayetini reddetmelerinde de sebep, olayın tek kişi tarafından değil, bir topluluk tarafından bilinmesi gerektiği halde tek bir râvi tarafından aktarılmış olmasıdır. Buradaki red de yine haberin umumu’l-belavaya aykırılığı ve şüphe uyandıran özel niteliği sebebiyledir.²⁰¹

Hz. Osman’ın, Übey’den gelen kunut sûreleri rivayetini kabul etmemesi ise, zaten Kur’an kıraatinin haber-i vâhid ile sabit olmayacağına dair temel prensip gereğidir. Bu nedenle bu misaller haber-i vahidin reddetme delili oluşturmaz. Burada da yine, haberin tek kişi tarafından aktarılması değil, Kur’an metninin sabitliği ilkesi dikkate alınarak rivayet reddedilmiştir.²⁰²

Sonuç olarak Cessâs, sahâbenin ve Râşid Halifelerin tek kişinin rivayet ettiği âhâd haberleri, rivayetin âhâd oluşu sebebiyle reddettikleri iddiasının doğru olmadığını; reddedilen rivayetlerde sebebin mutlaka başka özel gerekçeler (illetler) olduğunu açıkça ifade eder. Bu sebeplerin başında genel ihtiyaca yönelik bir konunun sadece tek kişiden gelmesi, Kur’an ve sabit sünnete açıkça aykırılık içermesi veya rivayet içeriğinde bulunan belirsizlik ve güvenilirlik sorunu gibi haricî nedenler vardır.²⁰³ Nitekim Îsâ b. Ebân’a göre, âhâd haberler şu durumlarda reddedilir: Sabit bir sünnete aykırı düşerse, tevile ihtimal olmayacak şekilde Kur’an’a aykırı olursa, haberin umumul belva bir konuda varit olursa, sabit sünnete aykırı olursa.²⁰⁴ Âhâd haberlerin, yukarıda sayılan illetler sebebiyle reddedilmesinin, sahâbe ve sonraki âlimlerin de yolu olduğunu özellikle vurgulanmıştır.²⁰⁵

²⁰⁰ Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu’d-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm ‘Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru’l-Muğnî, 1412/2000), Nikah,47.

²⁰¹ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/108.

²⁰² Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/108.

²⁰³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/108.

²⁰⁴ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/113.

²⁰⁵ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/117.

2.3.4. Haber-i Vâhidlerin Durumlarının Değerlendirilmesi

Haber-i vâhidlerin bağlayıcılığı hususu, doğrudan yalnızca haberin sened yapısıyla değil, aynı zamanda râvînin şahsiyeti, zabtı ve ilmî itibarıyla da ilişkilidir. Cessâs söz konusu meseleyi “itibar” başlığı altında tartışmıştır. Bu çerçevede özellikle Ebu Hureyre gibi çok sayıda rivayetiyle tanınan ve farklı fırkalarca zaman zaman tartışma konusu edilen şahsiyetlerin durumu, bu bağlamda özel olarak ele alınmıştır.

Cessâs, haber-i vâhidin şahitlik ölçütleriyle benzerlik arz ettiğini belirterek, doğruluğu kesinlik ifade etmeyen bu tür rivayetlerin, şahitlikte aranan şartlarla değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.²⁰⁶ Bu yaklaşım çerçevesinde, Cessâs, Îsâ b. Ebân’dan özetleyerek âhâd haberleri üç kısımda ele alır:²⁰⁷

Birinci kısım, adâlet sahibi, ilim taşıma ve nakil ehliyetiyle tanınan; sağlam ezber gücü ve güvenilir rivayet kabiliyeti bulunan râvînin haberidir. Eğer böyle bir rivayet, selef tarafından reddedilmemiş ve herhangi bir çelişki veya inkâr sebebi taşımıyorsa, kabul edilir. Ancak bu rivayet Kur’ân’a, sabit sünnete veya icmâya açık şekilde muhalifse reddedilir. Bununla birlikte, böyle bir haber yalnızca kıyas gerekçesiyle reddedilemez.²⁰⁸ Bu tür, adil ve güvenilir bir râvîden gelen, selefın de reddetmediği âhâd haber, kıyasa tercih edilir.²⁰⁹ Cessâs, bu duruma delil olarak sahâbenin, kıyasa dayalı içtihatlarını, Resûlullah’tan (s.a.s) gelen sahih âhâd bir rivayet karşısında terk ettiklerine dair örnekler sunar.

İkinci kısım, ancak bu kimsenin haberleri zabt ve sağlamlılığıyla tanınmayan, ilmî itibarı sabit olmayan bir râvîden gelen rivayettir. Ancak bu kimse, güvenilir râvîler tarafından rivayet edilmiştir. Bu durumda, güvenilir râvîlerin ondan rivayette bulunmaları, onu bir tür ta’dîl (güvenilir sayma) anlamına gelir. Dolayısıyla bu tür rivayetler, usûl kıyasına açıkça aykırı olmadığı sürece kabul edilir. Fakat kıyasa aykırılık söz konusu olduğunda, rivayetin kabul veya reddi içtihadla bağlıdır.²¹⁰

Üçüncü kısım ise, meşhur ve tanınmış bir râvîden gelen, ancak selef tarafından rivayetleri hakkında şüphe duyulan ve hata ihtimali sebebiyle tenkit edilen kişilerin haberidir. Bu tür

²⁰⁶Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/137.

²⁰⁷Îsâ b. Ebân’ın fıkıh usûlündeki haber teorisinin şekillenmesine katkılarını değerlendiren ayrıntılı bir analiz için bkz. Mehmet Ali Aytekin, “Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda Îsâ b. Ebân’ın Etkisi”, *Eskiye* 48 (28 Mart 2023), 331-352.

²⁰⁸Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/135.

²⁰⁹Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/140.

²¹⁰Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/136. Buradaki kıyastan kasıt akli kıyasa dolayısıyla akla aykırılıktır.

râvîlerin rivayetleri, eğer Kur'ân, sabit sünnet ve icmâ gibi esaslarla çelişmiyorsa ve kıyasla da doğrudan bir çatışma arz etmiyorsa kabul edilir. Ancak kıyasa muhalif bulunursa, önceki iki kısımdan farklı olarak, bu durumda usûl kıyasına dayanarak içtihat yoluyla bu rivayetin reddedilmesi caiz olur²¹¹.

Cessas birinci kısımdaki selefîn reddetmediği ve meşhur raviden gelen rivayetlerin kıyasa tercih edilmesinin delili olarak sahabe uygulamalarından delil getirmiştir. Sahâbe, bir meselede kıyasa dayalı bir içtihatta bulunsalar dahi, bu içtihat Resûlullah'tan (s.a.s.) gelen sahih bir âhâd rivayetle çeliştiğinde kıyası terk ederek habere tabi olmuşlardır. Nitekim Hz. Ömer, Hamel b. Mâlik'ten gelen bir rivayeti kabul ettiğinde: “Neredeyse bu konuda reyimizle hüküm verecektik, ama bu konuda Resûlullah'tan (s.a.s.) bir sünnet varmış.” demiştir. Yine sahâbenin “Eğer bu hadisi rivayet eden olmasaydı, reyimiz onun hilafına olurdu” şeklindeki ifadeleri, haber-i vâhidin kıyasa tercih edildiğine delâlet etmektedir.²¹² İbn Ömer de benzer şekilde: “Biz mühâbere uygulamasında bir sakınca görmezdik. Ta ki Râfi‘ b. Hadîc bize gelip Resûlullah'ın (s.a.s.) bunu yasakladığını haber verinceye kadar; bunun üzerine biz de onu terk ettik.” demiştir. Bu ve benzeri pek çok rivayet, sahâbenin âhâd haberleri esas alarak önceki kıyas ve içtihatlarına dayalı görüşlerini terk ettiklerini açıkça göstermektedir.²¹³

Cessâs, Hulefâ-i Râşidîn'in uygulamaları üzerinden, haber-i vâhidin kıyasa takdim edildiğini ifade eder. Nitekim, Hulefâ-i Râşidîn'in, dinin herhangi bir meselesinde bir sorunla karşılaştıklarında doğrudan Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetine başvurduklarını, bu konuda bilgi sahibi sahâbeleri aradıklarını aktarmaktadır. Bu durumda ilk olarak kıyasa yönelmezler, onu esas almazlardı. Ancak sünnete dair bir rivayet bulamadıklarında, son çare olarak kıyasa başvururlar ve onunla amel ederlerdi.²¹⁴

Bütün bu örnekler şayet haber meşhur bir râvîden gelmişse; rivayette açık bir çelişki, Kur'an, mütevâtir sünnet veya icmâyâ muhalefet gibi bir durum da bulunmuyorsa, bu tür bir haber-i vâhidin, kıyasa tercih edileceğini göstermektedir.²¹⁵ Yani, haberin sıhhati ve râvîsinin güvenilirliği teyit edildiğinde, haber-i vâhid de zannî bilgi oluşturuyor olsa da bilgi derecesi bakımından daha düşük olan kıyas gibi zannî bir delile değil, doğrudan bu

²¹¹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/137.

²¹²Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/140.; Ebû ' Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-İḥdîs, 1416/1995), 4/79.

²¹³Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/140.

²¹⁴Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/141.

²¹⁵Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/141.

rivayete itibar edilir. Bu usûl, hem sahâbenin amelî tavrıyla hem de usûlî tutarlılıkla temellendirilmiştir.

Cessas, ahad haberlerin değerlendirilmesi noktasında ikinci kısım da yer alan meçhul raviden gelen haber-i vahidlerle ilgili olarak, bu tür rivayetlerin adil kişilerce rivayet edilmesi durumunda kabul edileceği ifade etmiştir.²¹⁶ Adil kişilerce meçhul ravilerden rivayet edilen rivayetler ile meçhul ravimnin tadil edilmektedir. Nitekim meçhul ravinin rivayetleri karşı kıyasa gidilebilir. Selefin de bu tür haberlerin bir çoğunda kıyasa gittiklerini ifade etmiştir.²¹⁷

Hiz. Ömer'in Fâtıma bint Kays'ın rivayetine yönelik tutumunu dikkat çekici bir örnek olarak sunar.²¹⁸ Fâtıma bint Kays, iddet süresi boyunca boşanmış kadının ne nafaka ne de barınma hakkı olduğuna dair bir rivayette bulunmuştur. Hiz. Ömer ise bu rivayeti kabul etmeyerek şöyle demiştir: “Biz, Allah'ın Kitabı'nı ve Nebî'mizin sünnetini bir kadının sözüne feda edemeyiz.”²¹⁹

İsâ b. Ebân, Hiz. Ömer'in bu sözünde geçen “Nebî'mizin sünneti” ifadesinin, doğrudan lafzî bir sünnetten ziyade, sünnetin kıyas yoluyla sabit olan kısmına işaret ettiğini ifade eder. Zira eğer Hiz. Ömer'in nezdinde, Fâtıma'nın rivayet ettiği habere açıkça aykırı, lafzî olarak sabit bir sünnet mevcut olsaydı, Hiz. Ömer öncelikle her iki rivayetin tarihini sorar, hangisinin nasih olduğunu araştırır ve ancak ondan sonra hüküm verirdi. Ancak böyle bir soru sormamış olması, Hiz. Ömer'in elinde Fâtıma'nın rivayet ettiği meselede doğrudan nass ile sabit bir sünnet bulunmadığını gösterir. Ancak rivayetin içeriğinin sünnetin kıyas yoluyla sabit olmuş ilkelerine aykırı bulunmasından dolayı reddedilmiştir. Zira Hiz. Ömer, Fâtıma bint Kays'ın içinde bulunduğu durumu, sükna (barınma) hakkına sahip kadın statüsünde değerlendirmiştir. Sükna ise, fikhî olarak nafakanın bir parçasıdır. Eğer bu parçalardan biri, yani barınma hakkı sabit görülüyorsa, sükna ile nafaka hakkının da sabit olması gerekir. Bu iki unsur arasında fikhî bakımdan bir fark bulunmaz. Ayrıca boşanmış kadın, hâlen evlilik bağı devam etmiş bir eşin hükmüne tâbi tutulmuş olduğundan, onun mal üzerindeki barınma hakkı sabit kılındığında, aynı çerçevede nafaka da sabit olur. Bu ise doğrudan kıyasın gereğidir. Bu bağlamda Cessâs, Hiz. Ömer'in Fâtıma'nın rivayetini

²¹⁶Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/141.

²¹⁷Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/141.

²¹⁸ Cessâs, Fâtıma bint Kays örneğini bir çok meseleyi izah ederken zikretmiştir. Bu hadisenin farklı yönlerinden ele alarak aynı konu üzerinden farklı usul prensiplerini izaha gitmiştir. Çalışmamızda da Cessâs'ın bu örneği sıkça zikretmesi hasebiyle tekrarla bu olaya yer verilmiştir.

²¹⁹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/141.

reddetmesinin, rivayetinin, kıyasla sabit olan sünnet anlayışına aykırılık taşıması nedeniyle olduğunu vurgular²²⁰.

Bu çerçevede, Hz. Ali'nin tutumu da delil olarak zikredilmiştir. Nitekim Hz. Ali, Ebû Sinân el-Eşcaî'nin Bervâ' bint Vâşık el-Eşcaî hakkındaki rivayetini kabul etmemiştir. Bu reddin iki temel gerekçesi vardır: İlki, söz konusu rivayetin Hz. Ali'nin içtihadî kıyasına açıkça aykırı düşmesidir; ikincisi ise, Ebû Sinân'ın Hz. Ali nezdinde zabt ve rivayet güvenilirliği bakımından tanınmış bir râvî olmamasıdır.²²¹

Cessâs, bu noktada Hz. Ali'nin şu ifadesine dikkat çeker: “Bedevînin, Resûlullah (sav) hakkında şehadeti kabul edilmez.” Bu söz, rivayet aktarımında bulunan kişinin yalnızca Müslüman olmasıyla değil, aynı zamanda ilim, zabt ve râvîlik ehliyetiyle de değerlendirildiğini ortaya koyar.²²²

Dolayısıyla bu örnekler, bir haberin hem kıyasa aykırılığı hem de râvînin güvenilirliği açısından problem taşıması hâlinde reddedilmesinin câiz olduğunu açıkça gösterir. Nitekim meçhul veya ilim ve rivayet ehliyetiyle tanınmamış bir râvîden gelen haberin değerlendirilmesinde, ondan rivayet eden râvîlerin durumu belirleyici olmaktadır. Buradan hareketle, güvenilir ve zabtıyla meşhur râvîlerin, ilmî ehliyeti sabit olmayan birinden hadis rivayet etmeleri, bu râvî hakkında zımnî bir ta'dil anlamı taşır.²²³ Buna rağmen, bu tür râvîlerden gelen haberlerin doğrudan kabul edilmesi gerekmez. Cessâs, bu haberlerin te'vîl, kıyas ve içtihat çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.²²⁴

Bu değerlendirme biçiminin sahâbe dönemine yansıyan bir örneği, Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî'nin, Bervâ' bint Vâşık hakkındaki rivayetinde görülür. Hz. Ali, Ma'kil'in meçhul râvî olduğunu belirterek, ayrıca ondan gelen rivayetin kendi kıyasına aykırı olduğu gerekçesiyle bu haberi reddetmiştir. Buna karşılık, Abdullah b. Mes'ûd aynı haberi kabul etmiş ve onu benimsediğini ifade etmiştir. Zira bu rivayet onun içtihadî görüşüyle uyumluydu.²²⁵ Böylece iki büyük sahâbî, aynı râvîden gelen haberi farklı şekilde değerlendirmiş ve içtihadı dayanarak biri reddetmiş, diğeri kabul etmiştir. Cessâs, bu

²²⁰Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/142.

²²¹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/135-142.

²²²Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/135-142.

²²³Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/137.

²²⁴Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/134.

²²⁵Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/135.

noktada bir râvînin hem adâleti hem de zabtı sabit değilse, bu durumda onun rivayetini kabul veya reddetmek hususunda içtihat yapmanın câiz olduğunu ifade eder.²²⁶

Âhâd haberlerin değerlendirilmesine ilişkin olarak Cessâs'ın, Îsâ b. Ebân'dan aktardığı tasnifte yer alan üçüncü kısım, meşhur ve tanınmış râvîlerden gelen rivayetlerle ilgilidir. Bu kısımda Cessâs, selevin söz konusu râvîye yönelik tavrının belirleyici olduğunu ifade eder. Rivayet, ilmî çevrelerde tanınan, meşhur bir râvîden geliyor olabilir. Ancak selev, bu râvînin rivayetlerini geçmişte şüpheyle karşılaşmış, hata ihtimali sebebiyle eleştirmişse, bu durum rivayetin kabulünü mutlak olmaktan çıkarır. Böyle bir râvînin naklettiği haber, ancak daha önce belirtilen usûl ilkelerine yani Kur'ân, mütevâtir sünnet, icmâ ve kıyasla olan çelişmediği takdirde kabul edilir.

Buna karşılık, eğer bu rivayet kıyasa aykırıysa, bu durumda haberin doğruluğu artık içtihadı açık hâle gelir. Yani, râvînin meşhurluğu, kıyasa aykırı olan bir haberi bağlayıcı kılmaz. Bu durumda usûl kıyası esas alınarak, haberin içeriği reddedilebilir. Dolayısıyla bu tasnifte, râvînin meşhurluğu tek başına hüccet kabul edilmez; rivayetin, usûl ilkeleriyle çatışmadığı durumlarda kabul, aksi takdirde içtihatla ret yoluna gidilebilir.²²⁷

Bu durum selevin Ebu Hüreyre'ye yönelik tutumlarında da açık bir şekilde görülür. Nitekim Cessâs Îsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre'nin hadislerine yönelik yaptığı değerlendirmeyi özel bir dikkat örneği olarak değerlendirmiş ve onun rivayetlerini, diğer sahâbî râvîlerin rivayetleriyle aynı düzlemde ele almamıştır. Zira sahâbenin diğer râvîler hakkında bu ölçüde ihtiyat gösterdiğine dair herhangi bir rivayet sabit değildir. Bu sebeple Îsâ b. Ebân, Ebû Hüreyre'nin hadislerinin kabul veya reddinin, kıyas ve usûl kaideleriyle mukayese edilerek yapılması gerektiğini vurgular. Bir haber, eğer bu ölçülere uygunluk arz ediyorsa kabul edilir; aksi takdirde terk edilir.²²⁸

Bu yaklaşımın örneklerinden biri, İbn Abbâs'ın (ra), ateşte pişmiş şeylerin abdesti bozacağına dair Ebû Hüreyre'den nakledilen hadisi reddetmesidir.²²⁹ İbn Abbâs bu haberi kıyasa dayanarak sorgulamış ve şöyle demiştir: “Ey Ebû Hüreyre! Biz sıcak su ile abdest alıyoruz; o da ateşte kaynatılmıştır. Aynı şekilde ateşte pişirilmiş yağ ile de

²²⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/137.

²²⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/126.

²²⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/129.

²²⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/127.

yağlanıyoruz.” Ebû Hüreyre ise bu itiraza, “Ey kardeşimin oğlu! Resulullah’tan sana bir hadis ulaştığında, ona misal getirme!” şeklinde cevap vermiştir.²³⁰

Ebû Hüreyre’nin rivayetlerine yönelik bu ihtiyatlı yaklaşım, yalnızca İbn Abbâs’la sınırlı kalmamış, İbn Ömer ve diğer bazı sahâbîlerde de benzer bir tavır görülmüştür. Bu isimler, Ebû Hüreyre’nin rivayetlerinin çokluğunu garipsemiş ve birçok hadisi, ancak başka bir râvi tarafından teyit edildiğinde kabul etmişlerdir.²³¹

Hiz. Aişe de Ebû Hüreyre’nin “Zina çocuğu, üç kişiden en şerlisidir” rivayetini eleştirmiş ve “Ebû Hüreyre, annesinin doğurmasını beklemedi”²³² diyerek hadisin anlamını doğru kavramadığını ifade etmiştir.²³³

Bu örneklerin işaret ettiği önemli bir ilke vardır: Haber-i vâhidin kabulü, içtihadîdir ve râviye yönelik hüsn-ü zan, adâlet ve rivayet güvenilirliği esasına dayanır.²³⁴ Ancak, eğer râvinin rivayetlerinde hata, vehim veya tutarsızlıklar sık görülüyorsa ya da bu rivayetler sahâbe tarafından sürekli tetkike tâbi tutulmuşsa, bu durumda râvinin nakilleri kıyas ve sabit usûl ölçütleriyle değerlendirilerek kabul edilip edilmeyeceğine karar verilir.

Nitekim sahâbenin ileri gelenleri olan Osman, Talha, Zübeyr ve Sa’d (r.anhum) hata veya yanılma endişesiyle çok hadis rivayet etmekten çekinmişlerdir²³⁵. Enes b. Mâlik, rivayetlerinde dahi “Yahut Rasûlullah buna benzer bir şey söyledi” diyerek ihtiyatlı davranmıştır.²³⁶ Zeyd b. Erkam, yaşlılık ve unutkanlık sebebiyle rivayet etmenin ağır bir sorumluluk olduğunu belirtmiş ve hadis aktarmaktan imtina etmiştir.²³⁷ Zübeyr b. Avvâm (ra), bir kişinin Rasûlullah’a nispetle söylediği bir sözün aslında Ehl-i Kitap’tan alınmış bir ifade olduğunu fark ettiğinde, “Vallahi Rasûlullah böyle bir şey söylemedi” demiş ve ardından, “İşte bizi hadis rivayet etmekten alıkoyan şey budur” sözleriyle hassasiyetini ifade etmiştir.²³⁸ Nitekim İbn Abbâs da bu konuda şöyle demiştir: “Biz Resulullah’tan hadisleri ezberler ve muhafaza ederdik; fakat siz işi zorlaştırdınız, karıştırdınız; o günler

²³⁰Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/128; Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu’âd ‘Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/1975), Tahare, 58.

²³¹Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/131.

²³² Yani annesi bu haberin doğruluğu karşısında niye doğursun şeklindeki taacüb

²³³Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/129.

²³⁴Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/129.

²³⁵ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/127.

²³⁶Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/132.

²³⁷Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/133.

²³⁸Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/133.

artık geride kaldı!”²³⁹ Aynı ihtiyat vurgusu, Bukeyr b. Abdullah’ın, Busr b. Saîd’den naklettiği şu sözde de açıkça görülmektedir: “Rasûlullah’tan hadis rivayet ederken ihtiyatlı olun! Biz Ebû Hüreyre ile birlikte otururduk; bazen ‘Ebû’l-Kâsım (sav) şöyle buyurdu’ derdi, bazen de ‘Kâ’b bize şöyle haber verdi’ derdi. Sonra insanlar, Nebî’nin sözünü Kâ’b’dan, Kâ’b’ın sözünü de Nebî’denmiş gibi anlatmaya başlarlardı.”²⁴⁰

Meşhur râvîlerden gelen âhâd rivayetlere yönelik Hanefî usûl geleneğinin geliştirdiği yaklaşım, sadece râvînin şahsiyetine odaklanan bir değerlendirme değil bütüncül bir sistematik sunmaktadır. Bu sistematiğe özellikle kıyasa aykırılık, ihtiyat, usûl ölçütlerine uygunluk gibi unsurlar belirleyici rol oynamaktadır. Kıyasa açıkça muhalif bir haber, râvî ne kadar meşhur olursa olsun doğrudan hüccet sayılmaz; rivayetin kabulü, Kur’an, sabit sünnet ve icmâ ile olan ilişkisiyle birlikte değerlendirilir. Bu yaklaşıma göre, râvînin şöhreti rivayetin bağlayıcılığını garanti etmez; delilin sıhhati, usûlî kıstaslara uygunlukla belirlenir. Bu metodolojik çerçevenin en güçlü dayanağını ise sahâbe uygulamaları oluşturur. Hanefîlerin bu meseledeki yaklaşımı, yalnızca nazarî bir usûl teorisi değil, sahâbenin içtihat ve rivayet konusundaki fiilî tutumlarıyla temellendirilmiştir. Nitekim Cessâs, haber-i vâhidin değerlendirilmesinde sahâbenin uygulamalarını esas alarak bu usûlî prensibi temellendirmiştir.

2.3.5. Küçüklerin Rivayetleri

Cessâs, haber-i vâhidlerin kabul edilmesi gerektiğine dair delilleri ortaya koyduktan sonra, bunlara yöneltilecek itirazlara da ayrıntılı bir biçimde cevap verir. Bu çerçevede, kıblenin değiştirilmesi olayına yönelik bu haberin râvisi olan Abdullah b. Ömer’in (r.a.) yaşının küçük olması sebebiyle haberin sıhhatine gölge düştüğü itirazını değerlendirir.

Cessâs’a göre bu itirazın herhangi bir sağlam temeli yoktur. Çünkü Kubâ Mescidi’ndeki kıblenin değişimi hadisesi sadece Abdullah b. Ömer tarafından değil, aynı zamanda Enes b. Mâlik (r.a.) tarafından da rivayet edilmiştir. Üstelik bu rivayet, Enes b. Mâlik’ten meşhur bir şekilde nakledilmiştir. Ayrıca bu hadise, isnada dahi gerek kalmayacak ölçüde meşhur olmuş ve bu olaydan dolayı söz konusu mescid, günümüze kadar "iki kibleli mescid" (Mescidü’l-Kibleteyn) ismiyle tanınmıştır. Bu durum olayın ümmet içinde

²³⁹Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/133.

²⁴⁰Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/134.

açıkça bilindiğini ve bu sebeple tek bir râvinin yaşının rivayetin sıhhatine zarar veremeyeceğini ortaya koymaktadır.²⁴¹ ²⁴²

Bu bağlamda Cessâs, sahâbenin küçük yaştayken dinleyip daha sonra naklettiği rivayetlerin genel olarak kabul edildiğini vurgulamak için İbn Abbâs'ın (r.a.) rivayetlerini örnek verir. İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.s) doğrudan duyduğu hadislerin çok azını rivayet etmiş; çoğunlukla başkalarından duyduğu hadisleri aktarmıştır. Buna rağmen onun hadisleri kabul edilerek amel edilmiş ve hiç kimse, küçük yaşta duymuş olması sebebiyle rivayetlerini reddetmemiştir.²⁴³

Cessâs, buna ek olarak Meymûne validemizin yanında geceyi geçiren İbn Abbâs'ın gece namazına dair rivayetlerini örnek gösterir. Bu bilgiler, İbn Abbâs'ın genç yaşına rağmen temel fikhî hükümler olarak kabul edilmiş ve bunlarla amel edilmiştir. Ayrıca Zeyd b. Erkam, Râfi' b. Hadîc, Nu'mân b. Beşîr ve İbnü'z-Zübeyr gibi sahâbîler de Peygamber döneminde küçük yaşlarda bulunmalarına rağmen pek çok rivayet aktarmışlardır. Sahabelerden hiç kimse, bu sahâbîlerin yaş küçüklüğünü gerekçe göstererek onların rivayetlerini reddetmemiştir. Bu da sahâbîlerin rivayetleri söz konusu olduğunda yaş meselesinin rivayet kabulüne engel oluşturmadığını gösterir.²⁴⁴

2.4. İcma

2.4.1. İcmanın Hücciyeti

Cessâs, icmanın şer'î bir hüccet olduğunu açıkça ifade eder ve bu hükmün kitap ve sünnetten gelen delillerle sabit olduğunu belirtir.²⁴⁵ Cessâs'a göre icmân hücciyetine dair naslardaki umum herhangi bir zaman, hâl yahut keyfiyetle sınırlı değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de icmân delil oluşuna işaret eden ayetlerde, icmanın hücciyetinin belirli bir vakitle mukayyed kılınmaması sebebiyle, lafzın umumu ve mutlaklığına binaen icmâ, her zaman ve her hâlükârda bir hüccet kabul edilir. Bu esas üzere Cessâs, icmâ belli bir devrin yahut zümrenin muvafakatinden ibaret görmez. Bilakis onu, vuku bulduğu andan itibaren ümmetin tüm efradını bağlayan kat'î bir delil olarak görür. İcmâ tahakkuk ettikten sonra, ister aynı asırda hâlen hayatta bulunanlar olsun, isterse sonraki devirlerde gelenler,

²⁴¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/97.

²⁴² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/97.

²⁴³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/98.

²⁴⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/98.

²⁴⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/265.

bu icmâya muhalefet etme hakkına sahip değildir. Zira böyle bir muhalefet, şer'î delille sabit olmuş bir hükme aykırılık teşkil eder ki, bu da usûl bakımından caiz görülmez.²⁴⁶ Cessâs, icmân hüccet oluşunu temellendirirken sahâbe uygulamasına özel bir atıf yapar. Ona göre, sahâbe nesli kendi dönemlerinde üzerinde ittifak ettikleri hususlarda başkalarının ihtilaf etmesini câiz görmemiştir. Bu da, onların icmâı yalnızca bir görüş birliği değil, bağlayıcı bir şer'î delil olarak telakki ettiklerini gösterir. Nitekim sahâbe, kendi dönemlerinde gerçekleşen icmalara aykırı düşen görüşleri zannî delillere dayansa dahi reddetmiş ve bu tür karşıt delilleri esas almamıştır.²⁴⁷ Bu yaklaşım, icmân zannî delillerle çürütülemeyecek kadar kuvvetli bir epistemik statüye sahip olduğuna dair sahâbe anlayışını ortaya koyar. Böylece Cessâs hem icmân bağlayıcılığını hem de bu bağlayıcılığın tarihsel temelini, sahâbenin tutumu ve fikhî uygulamaları üzerinden gerekçelendirerek Hanefî usûl sistematigi içinde meşrulaştırır.

2.4.2. İstinbat Temelli İcma ile Rey ve İctihat Temelli İcma

Cessâs, icmânın mahiyetine dair yaptığı değerlendirmede, onun tek bir kaynağa dayanmadığını, farklı şekillerde oluşabileceğini belirtir. Ona göre icmâ bazen doğrudan tevkîfî, yani naslara (ayet veya sahih sünnete) dayalı olarak gerçekleşir. Bu durumda, icmânın dayanağı açık bir şer'î delildir ve bu delilin mahiyeti bilinir.²⁴⁸

Ancak bazı durumlarda, icmânın dayandığı nas açıkça bilinmez; tevkîf yönü yani doğrudan naklî delile istinadı sabit değildir. Bu tür icmâlar, istinbat yoluyla, yani ilgili naslardan hüküm çıkarma süreciyle oluşur. Böylece nasların anlamı üzerinde fikir birliği sağlanır.

Bununla birlikte Cessâs, bazı icmâların doğrudan re'y ve ictihâd esasına göre şekillendiğini de belirtir. Bu tür icmâlarda, fakihlerin ortak ictihâdî değerlendirmeleri ön plandadır. Dolayısıyla Cessâs'a göre icmâ; tevkîfî, istinbatî ve ictihâdî formlarda oluşabilir ve her biri fikhî hüccetlik açısından değerlendirilmeye açıktır.²⁴⁹

Cessâs, tevkîfe doğrudan dayandığı açık olmayan, ancak bazı kimseler tarafından anlamı istinbat edilen ve diğerlerinin de bu istinbatı benimseyerek ona tâbi olmasıyla oluşan icmâ türüne dikkat çeker. Ona göre, bu tür icmâlar da bağlayıcı olup şer'î hüccet sayılır. Bu

²⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/307.

²⁴⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/264.

²⁴⁸ Tevkîfî oluşan icmaya verilen örnekler için bakınız Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/277-278.

²⁴⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/277.

bağlamda o, tevkife dayandığı açıkça bilinmeyen fakat istinbat yoluyla ulaşılan bir hükmün ümmetçe kabul edilmesine dair örnek olarak Hz. Ömer'in (r.a.) Sevâd arazilerinin taksimi konusundaki tutumunu zikreder. İlgili rivayette Bilâl (r.a.) ve bazı sahâbîler, Hz. Ömer'den fethedilen Irak topraklarının kendilerine paylaştırılmasını talep ederler. Hz. Ömer ise bu talebi kabul etmez ve bu konuda defalarca ikna edilmeye çalışılır. Nihayet bir gün, bu meselenin hükmünü Allah'ın kitabında bulduğunu ifade ederek Haşr, 59/8-9-10 ayetlerini delil getirir.

Hz. Ömer, bu ayetler üzerinden yaptığı istidlâlle, Allah'ın bu mülkü belirli gruplara tahsis ettiğini, servetin yalnızca zenginler arasında dolaşmasını yasakladığını, eğer bu toprakları bireylere taksim edecek olsaydı, bunun zenginler arasında dönüp dolaşan bir servet hâline geleceğini ve diğer mü'minlerin bundan mahrum kalacağını ifade etmiştir. Cessâs'a göre, Hz. Ömer'in bu içtihadî delillendirmesi sahâbe tarafından dinlenmiş, makul ve isabetli bulunmuş, neticede Bilâl ve diğer sahâbîler onun görüşüne dönerek ona ittibâ etmişlerdir. Bu olayda açık bir tevkifi nass yoktur. Hüküm istinbat yoluyla çıkarılmış, ardından bu çıkarım etrafında sahâbe arasında fiilî bir zımnî icmâ oluşmuştur. Bu durum, Cessâs'ın icmânın sadece açık nasslara değil, bazen rey ve istinbat temelli içtihatlarla dayanarak da oluşabileceğini savunduğunu gösterir.²⁵⁰ Cessâs, bu yaklaşımını sahabe uygulamasına dayandırmakta; yani sahabenin belli meselelerde açık nass bulunmaksızın rey ve içtihat yoluyla hüküm vermelerini ve bu hükümlerde ihtilaf etmeyerek icmâ oluşturmalarını, bu tür bir icmânın meşruiyetine delil olarak ileri sürmektedir. Böylelikle, sahabenin hüküm çıkarımında bulunduğu yöntem, Cessâs tarafından hem bir usûl ilkesi hem de icmânın oluşum zeminine dair bir örnek olarak değerlendirilmiştir.

İçtihat temelli icmâyâ örnek kabilinden ise içki cezasının seksen değnek olarak belirlenmesi zikredilmiştir. Nitekim Hz. Ömer, içki cezasının miktarını belirleme hususunda sahâbeyle istişare etmiş; bu istişare sırasında Hz. Ali şöyle demiştir: "İçki içen sarhoş olur, sarhoş olan saçmalar, saçmalayan ise iftira eder. İftira cezası seksendir."²⁵¹ Hz. Ali bu gerekçelendirme ile iftira cezasına kıyasla içki cezasının da seksen değnek olması gerektiğini belirtmiştir. Aynı görüşü Abdurrahman b. Avf da desteklemiştir. Hz. Ali ayrıca, bu cezanın nasla değil, sahâbenin içtihadıyla belirlendiğini vurgulayarak şu ifadeyi kullanmıştır: "Hiç kimseye bir had cezası uygulayıp da ölmesi hâlinde diyeti

²⁵⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/280.

²⁵¹ Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, Eşribe, 10.

verilmez; çünkü onu hak öldürmüştür. Ancak içki had cezası bunun dışındadır. Çünkü onu biz kendi görüşümüzle belirledik.”

Bu örnek, Cessâs’a göre, hükmün doğrudan bir nasla sabit olmaksızın sahâbenin ortak içtihadına dayandığını ve bu içtihadî birlikteliğin zımnen bir icmâ oluşturduğunu göstermektedir.²⁵² Böylece Cessâs, icmânın yalnızca tevkifi değil, aynı zamanda içtihadî süreçlerin sonucu olarak da hüccet teşkil edebileceğini sahabe uygulamasıyla temellenmiştir

Cessâs’ın istinbat temelli icmâ anlayışı, sahâbenin hüküm çıkarma sürecindeki yöntemini doğrudan esas alır. O, istinbatî veya içtihadî icmâları savunurken bu yaklaşımı sahâbenin fiilî tatbikatlarına dayandırır. Özellikle Hz. Ömer’in Sevâd toprakları konusunda yaptığı istidlâlin sahâbe tarafından kabul edilmesi veya içki cezasının sahâbe reyîyle belirlenmesi gibi örnekler, sahâbenin açık nass bulunmadığında rey ve kıyasa dayanarak içtihadta bulunduklarını, bu içtihatların ise zamanla ümmet içinde icmâyâ dönüştüğünü gösterir. Cessâs, bu gibi örnekleri sadece delil olarak değil, bir usûl biçimi olarak ele alır. Böylece istinbat temelli icmâ, sahâbe uygulamasının birebir devamı niteliğinde sistemleştirilmiş olur.

2.4.3. Sahâbe İcmâsının Hücciyeti ve Sahabeye Muhalefetin Hükmü

Cessâs, bir meselede o asrın âlimleri arasında gerçekleşen icmânın, vuku bulduğu anda derhal geçerli ve bağlayıcı hâle geldiğini ifade eder. Ona göre, böyle bir icmâ oluştuktan sonra, ne aynı asırdaki hâlen yaşayan kimselerin ne de sonraki asırlarda gelecek âlimlerin bu icmâyâ muhalefet etmesi câiz değildir. Bu hüküm, icmânın tamamlanmasıyla birlikte kesinlik kazanır; artık üzerinde ihtilaf edilebilir bir mesele olmaktan çıkar.²⁵³ Bu bağlamda, sahâbenin icmâ ettikleri hususlarda ihtilâfî câiz görmediklerini açıkça vurgular. Zira Cessâs’a göre, sahâbenin ittifak ettiği meseleler, onlar nezdinde şer’î açıdan bağlayıcı olmuş; dolayısıyla bu tür konularda sonradan ortaya çıkan bir muhalefet, şer’an meşru kabul edilmemiştir.²⁵⁴

Cessâs’a göre sahâbe, bazı meselelerde vuku bulan görüş ayrılıklarını, kendi dönemlerinde meşrû bir muhalefet olarak kabul etmemiştir. Zira bu tür ihtilaflar, zannî içtihat alanlarıyla sınırlı olmayıp, kat’î delillere veya sabit icmâyâ muhalefet niteliği

²⁵² Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/280.

²⁵³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/300.

²⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 3/300.

taşıyordu. Bu bağlamda aktardığı örneklerden biri, İbn Abbâs'ın sarf akdine dair görüşüdür. O, bir dirhem in iki dirhemle peşin olarak satılabileceğini ifade etmişti. Ancak bu fetvâ, sahâbenin muhalefetiyle karşılaşmış, şiddetle reddedilmiş ve neticede İbn Abbâs da bu içtihadından rücû etmiştir. Benzer şekilde, onun müt'a nikâhının cevazına dair görüşü de sahâbenin umûmî ittifakıyla reddedilmiş; münferit kalmış ve kabul görmemiştir.²⁵⁵

Bu örnekler, sahâbe nesli arasında bazı meselelerde icmân tahakkuk ettiğini, bu icmâ karşısında ortaya çıkan münferit re'yelerin ise hem usûlen hem de fiilen reddedildiğini ortaya koymaktadır. Cessâs'a göre bu durum, ihtilâfın ancak içtihadı açık meselelerde câiz görülebileceğini, buna karşılık üzerinde icma olan konularda ihtilâfa cevaz verilemeyeceğini açıkça göstermektedir.²⁵⁶

Bununla birlikte, sahâbe tarafından üzerinde icmâ edilmeyen meselelerde, özellikle re'y ve içtihadı açık alanlarda, tâbiûn ve sonraki nesillerin farklı görüşler beyan etmelerine müsamaha gösterildiği görülmektedir. Cessâs, icmân bağlayıcılığıyla ilgili değerlendirmelerinde, bazı meselelerde sahâbenin içtihadî görüş ayrılıklarına cevaz verdiğini, bu tür durumlarda muhalefetin reddedilmediğini ve meşru kabul edildiğini özellikle vurgular. Ona göre, cemaatin bir ferde muhalefet ettiği hâlde görüşünün reddedilmemesi, o konuda henüz bağlayıcı bir icmânın oluşmadığını ve meselenin içtihadı açık kabul edildiğini gösterir.²⁵⁷

Nitekim bu bağlamda, İbn Abbâs'ın, koca, anne-baba ve eş gibi birden fazla mirasçının bulunduğu miras taksiminde 'avl' uygulamasını reddetmesi;²⁵⁸ ya da İbn Mes'ûd'un, binti's-sulb ile birlikte bulunan bintu'l-ibn'e üçte iki hisseyi tamamlamaya yönelik fazladan pay verilmesini reddetmesi; yine İbn Mes'ûd'un annenin, dede üzerine takdim edilmesine karşı çıkması, bu tür içtihadî farklılıklara örnek olarak zikredilir.²⁵⁹ Bu görüşler, cemaatin huzurunda açıkça ifade edilmiş, ancak sahâbe bu görüşlere itiraz etmemiş ve bunları meşrû içtihat sınırları içinde değerlendirmiştir. Cessâs'a göre bu

²⁵⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/301.

²⁵⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/301.

²⁵⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/302.

²⁵⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 95. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Yazıcı, "Abdullah b. Abbâs (Ra)'ın Ferâiz İlmindeki İctihat ve Uygulamaları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 307-326.

²⁵⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/301.

durum, sahâbe nezdinde bu meselelerin icma bulunmayan meselelerin içtihadı açık alanlar olduğunu gösterir.²⁶⁰

Nitekim Cessâs, sahâbenin, icma oluşmamış içtihadı açık meselelerde tâbiîn neslinin kendilerine muhalefet etmelerini yadırgamadıklarını, aynı zamanda onların fetva vermelerine ve yargı yetkisiyle hüküm icra etmelerine de izin verdiklerini açıkça belirtir. Bu bağlamda, Hz. Ali ve Hz. Ömer'in, Şüreyh'i kadı olarak tayin etmiş olmaları, onun bu görevde sahâbenin kendi görüşlerine aykırı birçok meselede müstakil içtihadıyla hüküm vermesine rağmen herhangi bir müdahalede bulunmamaları bu anlayışı destekler. Hatta Hz. Ali, kendi görüşüne muhalif olmasına rağmen Şüreyh'in verdiği bir hükmü hakem olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde Hz. Ömer, Kâ'b b. Sûr'u bir aile ihtilafında hakem tayin etmiş ve onun verdiği hükme razı olmuştur.²⁶¹

Söz konusu yaklaşımın bir başka örneği, Ebû Seleme'nin anlattığı şu hadisedir: Bir kadının kocasının hamilenin vefatından sonraki iddet süresine ilişkin tartışmada İbn Abbâs "iddet süresi, iki süreden sonuncusudur. (eb'adü'l-eceleyn)" derken; tâbiînden bir şahıs ise, iddetin sadece doğumla sona ereceğini savunmuş, Ebû Hüreyre de bu ikinci görüşü benimsemiştir. Bu hadise, tâbiunun görüş beyan etme ehliyetinin yalnızca nazarı bir hak değil, sahâbîler nezdinde fiilen tanınmış bir tasarruf olduğunu ortaya koyar.²⁶²

İbn Abbâs'ın, Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencilerini bizzat ağırlaması, onlara farklı meselelerde fetvalar vermesi ve onların görüşlerine muhalif cevaplar sunması; buna karşılık, misafirlerin görüşlerini açıklamaktan çekinmemeleri, bu dönemde görüş beyanının ilmî bir müzâkere ve saygı çerçevesinde yürütüldüğünü gösterir.²⁶³ Ayrıca İbn Ömer'in "Bu konuda Said b. Cübeyr'e sorun; o benden daha bilgilidir" demesi yahut Enes b. Mâlik'in "Bizim mevlâmız Hasan'a sorun" demesi, sahâbenin tâbiîn müchtehitlerinin ilmine fiilî bir itibar gösterdiğini ve içtihadî hüküm çıkarmalarını meşrû gördüğünü ortaya koyar.²⁶⁴

Bu örnekler, sahâbenin içtihadı açık alanlarda gerek kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını gerekse tâbiîn neslinden gelen muhalefetleri meşrû bir içtihadî faaliyet olarak kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre, Kur'ân, sâbit sünnet veya sahîh bir icmâ

²⁶⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/301.

²⁶¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/333.

²⁶² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/335.

²⁶³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/336.

²⁶⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/336.

ile teyîd edilmeyen meselelerde gerek sahâbîlerin gerekse onlardan sonra gelenlerin içtihatla hüküm vermeleri caiz ve muteber görülmüş; bu tür muhalefet ve farklı ictihadlar, dinin usûlî sınırları içinde değerlendirilmiştir.

2.5. Kıyas ve İctihat

2.5.1. Hükme Ulaşma Yöntemleri

Cessâs'a göre, hakkında herhangi bir tevkifi delil ya da icmâ bulunmayan bir meselenin hükmü iki temel yöntemle elde edilir. Bunlardan ilki, yalnızca tek bir anlama delâlet eden bir tevkifi ifadeden istinbat ile hüküm çıkarmaktır. Bu yöntemde nassa doğrudan dayandığı açık olmayan bir meselenin hükmü, nastan istinbatla çıkarılır.²⁶⁵ İkinci yol ise içtihatdır.²⁶⁶ Cessâs, bu içtihadı üç gruba ayırır: Birincisi, asılda yer alan illeti tespit ederek bu illetin kendisinde bulunduğu fer'e taşınmasıdır ki buna kıyas denir. İkincisi, kıyas ve usul prensipleriyle istihsad edilmeksizin zann-ı galibe dayanan bir içtihatdır. Üçüncüsü kıyas ve içtihat cihetiyle asıllardan hareketle yapılan istidlaldir.²⁶⁷

Cessâs, hakkında tevkifi delil bulunmayan meselelerde hükme ulaşma yollarının iki şekilde olduğunun delili olarak sahâbenin ihtilaflarını örnek verir. Bazı meselelerde sahâbe, görüş ayrılığını makul ve câiz görmüş, herhangi bir tepki göstermemiştir. Bu tavır, meselenin delilinin zannî oluşuna ve içtihadı açık bir alan olmasına bağlanır. Ancak bazı ihtilaflar vardır ki, sahâbe bunlara çok sert tepki göstermiş, yeminleşmiş, karşılıklı ithamda bulunmuş ve hatta savaş durumuna varan çatışmalara girmiştir. Bu tür tutumlar, meselenin delilinin kat'î olduğuna ve doğru hükme ulaşmanın zorunlu sayıldığına işaret eder.²⁶⁸ Eğer mesele, kıyas, galip zan veya diğer içtihat yöntemleriyle çözülebilecek zannî bir mesele ise, sahâbe bu tür sert tutumlar takınmamıştır.²⁶⁹

Cessâs'ın hakkında tevkîf veya icma olmayan meselelerde hükme ulaşma yolu olarak zikrettiği binci yol olan, istinbat ile hüküm çıkarılmasına örnek olarak, Hz. Ebû Bekir'in

²⁶⁵Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/277.

²⁶⁶Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/17.

²⁶⁷Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/17.

²⁶⁸Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/20.

²⁶⁹Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/20. Sahâbe, kıyas ve istinbat yoluyla ulaşılan bir hüküm üzerinde icmâ gerçekleştiğinde, artık bu hükme muhalefeti câiz görmemiştir. Her ne kadar başlangıçta ilgili mesele hakkında içtihat ve rey kullanılmış olsa da, nihayetinde o görüşte sahâbe icmâ etmişse, bu hüküm bağlayıcı hâle gelmiştir. Dolayısıyla bu aşamadan sonra yapılacak bir itiraz, icmâyâ muhalefet anlamına geleceğinden, şer'an meşru kabul edilmemiştir. Nitekim Cessâs, sahâbenin kendi aralarında oluşan icmâlara aykırı görüş beyan etmeyi câiz görmediklerini açıkça ifade eder.

(r.a.) zekât vermeyenlerle savaşıma konusundaki istidlâli zikredilebilir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "İnsanlarla, Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet edinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu söylediklerinde, benden canlarını ve mallarını korumuş olurlar, ancak hakkı ile değilse (o başka)"²⁷⁰ hadisini delil getiren sahâbiler, zekât vermeyenlerle savaşmaya karşı çıkmışlardır. Ancak Hz. Ebû Bekir (r.a.), bu hadiste geçen "hakkı ile" ifadesinden zekâtın da kastedildiğini söyleyerek, "Namaz ile zekât arasında ayırım yapanlarla mutlaka savaşacağım." demiştir. Bu beyan, lafzın zâhir anlamına dayalı bir istinbat olup, sahâbe bu istidlâlin doğruluğunu kabul ederek Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) görüşüne rücû etmiştir.²⁷¹

İkinci örnek ise Hz. Ömer'in, Zübeyr, Bilâl ve beraberindekilerine (r.a) karşı Irak'ın fethi sonrası Sevâd arazilerinin taksimi hususunda yaptığı istidlâldir. Hz. Ömer (r.a.), bu malların sadece o günün savaşçılarına tahsis edilmesini doğru bulmayarak, Haşr, 59/8-9-10 ayetlerinden hareketle, bu servetin kamuya ait kalması gerektiğini savunmuştur. Eğer araziler diğer sahâbilerin talepleri doğrultusunda paylaşılsaydı, bu durumda zenginler arasında dönen bir servet olup toplumun diğer kesimleri bundan mahrum kalacaklardı. Sahâbe, bu istidlâlin hem ayetle olan bağına hem de kamu yararını esas almasını takdir ederek onun görüşünü kabul etmiştir. Cessâs'a göre bu örnek hem lafzın zahir anlamından istinbatın hem de maslahat temelli içtihadın geçerliliğini göstermektedir.²⁷²

Buna benzer olarak Cessâs, istinbata dayalı hüküm çıkarmaya dair verdiği örnekler arasında İbn Abbâs'ın (r.a.) hamileliğin altı ay sürebileceğine dair yaptığı istidlâli de zikreder. Bu istidlâl, iki ayrı ayetin birleştirilmesiyle yapılmıştır. Allah Teâlâ Ahkâf Sûresi'nde "...Karnında taşıması ve sütten kesmesinin süresi otuz aydır..." (Ahkâf, 46/15) buyurmuş, Lokmân Sûresi'nde ise "...çocuğun sütten kesilmesi iki yıl içinde olur..." (Lokmân, 31/14) buyurmuştur. Bu iki ayetin zahirlerinden hareketle, sütten kesmenin 24 ay

²⁷⁰ Müslim, îman, 8; Şâfi, M. İdrîs, Sünenü'l-Me'sûreti, Beyrut, 1406, II, 432 ; İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, Musannef Fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr, Beyrut, 1989, V, 556 ; Tirmizî, Sünen, îman, 1, 2; İbn Hanbel, Ahmed, Müsned, Beyrut, tsz., I, 337 , 423, 439, 475. Bu rivayetlerin hepsi Ebû Hüreyre'den nakledilmiştir. III, 300, 339, 394.; Hemmam b. Münebbih, Sahîfe, (Rifat Fevzi'nin tahkiki ile olan neşri.), Kahire, 1985, s.175.

²⁷¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/17. Cessâs, bu örneği zâhir lafzın delâletine dayalı hükümler açısından delillendirici bir model olarak sunar.

²⁷² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/18.

olduğu kabul edilince, geriye kalan 6 ayın gebelik süresi olduğu anlaşılır. Bu, şer‘î bir hükmün istinbatına örnektir.²⁷³

Cessâs bu bağlamda, Muaz’ın Hz. Ömer’e yönelttiği önemli bir itirazı da hatırlatır. Hz. Ömer, zina eden hamile bir kadını recmetmek istemişti. Bu sırada Muaz ona şöyle demiştir: “Eğer kadın hakkında ceza uygulama hakkın varsa da karnındaki (çocuğa) karşı bir hakkın yoktur.” Hz. Ömer gibi birisinin bu sözü anlamakta zorlanması elbette düşünülemez. Ancak burada Cessâs, Hz. Ömer’in meseleye dair fikhî bilgisi tam olsa da gebeliğin doğrudan hükümle ilişkili boyutunu o anda göz önünde bulundurmadığını, Muaz’ın ise bu yönüyle meseleyi derinlemesine kavradığını vurgular.²⁷⁴

Bu örneklerin tamamı, Cessâs’ın içtihadın dayandığı esasları sahâbe uygulamalarına dayanarak inşa ettiğini açıkça göstermektedir. Hakkında açık bir nas ya da icmâ bulunmayan meselelerde sahâbenin nasıl hükme vardığına dair serdettiği bu örnekler, içtihadın sınırlarının sahâbîlerin amelî pratikleriyle belirlendiğine işaret eder. Zira bir yandan sahâbe, kesin delillere dayalı konularda ihtilâfı reddetmiş ve bu alanlarda içtihadı izin vermemiş; diğer yandan zannî ve yoruma açık meselelerde içtihadı meşrû bir faaliyet olarak görmüştür.

Cessâs’ın bu bağlamda serdettiği örnekler, hüküm çıkarma yollarının uygulamada nasıl şekillendiğini göstermenin ötesinde, sahâbenin fiilî tutumlarını merkeze alan bir usûlî insanın da ifadesidir. Özellikle Hz. Ebû Bekir’in zekât vermeyenlerle savaşma kararını, Hz. Ömer’in kamu yararını esas alan mülkiyet taksimi içtihadını, İbn Abbâs’ın ayetleri birleştirerek yaptığı gebelik süresi istinbatını ve Muaz b. Cebel’in recm konusunda getirdiği hak temelli itirazı delil olarak sunması, sahâbe uygulama ve içtihatlarının zamanda usûl teşekkülüne yön veren kurucu bir role sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Cessâs’ın yaklaşımı, içtihadın teorik imkânlarını sahâbe neslinin amelî uygulamaları üzerinden sistematize etmeye yöneliktir. Böylece hem kıyas, galip zan ve maslahat gibi usûl ilkelerinin meşruiyeti sahâbe örnekleriyle temellendirilmiş, hem de sahâbe pratiğiyle irtibatlı bir içtihat anlayışı geliştirilmiştir.

²⁷³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/18.

²⁷⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 3/18.

2.5.2. Kıyas ve İctihadın Meşruiyeti

Cessâs sahâbe, tâbiûn ve onların ardından gelen nesiller arasında hadiselerin hükümlerine kıyas ve içtihadın câizliği konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını aktarmıştır.²⁷⁵

Nas ve icma bulunmayan meselelerde hükümlere ulaşmak için kıyas ve içtihada başvurmanın sahâbenin yolunu takip etmek olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁶

Cessâs, kıyas ve içtihadın meşruiyeti için başvurduğu sünnet delilleri içerisinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Bedir esirleri hakkında sahâbe ile gerçekleştirdiği istişareyi örnek olarak nakletmektedir. Zira bu olayda, esirlerin öldürülmesi veya fidye karşılığında serbest bırakılması meselesi hakkında, dinî hüküm niteliği taşıyan bir konuda farklı görüşler dile getirilmiş; Hz. Ebû Bekir fidyeyi önerirken, Hz. Ömer cezalandırma esaslı bir yaklaşım benimsemiştir. Her iki sahâbî de kendi ichtihadına uygun delilleri önceki peygamberlerin tutumlarına dayalı olarak ortaya koymuş, Hz. Peygamber (s.a.s.) ise bu görüşleri değerlendirmiş ve nihayetinde Hz. Ebû Bekir'in görüşünü tercih etmiştir. Bu durum, vahiy ile belirlenmiş kesin bir hüküm bulunmadığında, sahâbenin bireysel icthadlarının değerlendirilebildiğini ve hatta Resûlullah (s.a.s.) tarafından dikkate alınıp benimsendiğini göstermektedir. Sahâbenin Resûlullah (s.a.s.) hayatta iken dahi kıyas ve içtihat yoluna başvurduklarına dair önemli bir örnek olarak Cessâs'ın bu aktarımı, sahâbe uygulamasının içtihat ve kıyasın meşruiyetinin ilk örneklerinden sayılabileceğine ve usûl-i fikhın sahâbe pratiği temelli inşasında referans teşkil ettiğine işaret eder.

Cessâs'a göre, Resûlullah'ın (s.a.s.) ashâbıyla istişarede bulunması ve onların görüşlerine başvurması, kıyas ve içtihadın meşruiyetine dair önemli bir sünnet delilidir. Nitekim sahâbenin bizzat Hz. Peygamber hayattayken dahi kıyas ve içtihada başvurduklarına dair hem mütevâtir hem de âhâd yollarla aktarılan birçok örnek bulunmaktadır.²⁷⁷ Cessâs, bu örnekleri sadece münferit uygulamalar olarak değil, bilakis sahâbe neslinin genel bir usûlî tutumu olarak değerlendirmiştir. Ona göre, bu rivayetlerin yoğunluğu, kıyas ve içtihadın sahâbe tarafından benimsenmiş ve yerleşik bir yöntem olarak kullanıldığını ortaya koyacak düzeyde bir mütevâtir mâna teşkil etmektedir. Öyle ki, sahâbe karşılaştığı bazı

²⁷⁵Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/23.

²⁷⁶Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/23.

²⁷⁷Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/33. resulullahın istişare yapması, kıyas ve içtihadı caiz görmesi, sahâbenin daha resullualh hayatteyken kıyas ve içtihat yapmalarına ddair mütevâtir ve ahad yoldan gelen örnekler için ayrıç abakınız 33-51 cessas bunları kıyas ve içtihadın meşruiyetine sünnet delilleri olarak saymıştır.

meseleler karşısında “kendi reyimle hüküm veririm” veya “reyimle içtihad ederim” şeklindeki ifadeleriyle bu yöntemi açıkça beyan etmiş, bu tür uygulamalar sahâbe topluluğunca yadırganmamış, aksine içtihadı dayalı hükümler meşrû kabul edilmiştir. Sahâbe, sadece bireysel olarak kıyasla hüküm vermekle kalmamış, başkalarını da içtihadı teşvik etmiş ve bu yolla üretilen hükümleri tasvip etmiştir.²⁷⁸ Cessâs’ın bu tespitleri, sahâbenin içtihadî zeminde teşekkül eden bu uygulamalarının, özellikle Hanefî usûl geleneğinde fikhî hüküm üretiminin temel dayanaklarından biri olarak kabul edildiğini göstermektedir. Böylece sahâbe uygulaması, ictihâd ve kıyasın meşruiyetini tesis eden güçlü bir delil hüviyetine bürünmüştür.

Cessâs’a göre, sahâbenin kıyas ve ictihâd yoluyla hüküm vermeleri yalnızca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hayatta olduğu döneme mahsus bir uygulama olmayıp, vahyin sona ermesinden sonra da bu yöntemle hüküm vermeye devam ettikleri sabittir. Zira dedenin mirası meselesinde Kur’an’da ve sünnette nass bulunmuyordu. Buna mukabil sahabe içtihat ettiler²⁷⁹. Müşârake (miras paylaşımı) konusunda da sahabe ihtilaf etmişler. Hz. Ömer’de (r.a.) kıyas yoluyla yapılan içtihadı kabul etmiştir. Bunun üzerine kendisine “geçen yıl ortak etmemiştim, bu yıl ortak ediyorsun?” diye sorulunca, “Geçen yılki hükmümüz öyleydi, bu yılki de böyle” diye cevap verdi.²⁸⁰ Nitekim; Kimileri haram lafızlarla yapılan boşamayı ric’î (geri dönülebilir) saydı, kimileri bâin (geri dönülemez), kimileri üç talak, kimileri ise yemin olarak değerlendirdi.²⁸¹ Kelâle (babasız ve çocuksuz ölenin mirası) hakkında Ebû Bekir es-Sıddîk şöyle demiştir: “Bu konuda kendi reyimle konuşuyorum. Eğer doğru ise Allah’tandır; yanlışsa benden kaynaklıdır.” diyerek hüküm vermeleri²⁸² ve Hz. Ali’nin hem Ömer’in reyiyle hem de Müslümanlardan bir cemaatin görüşüyle annelerin azat edilmelerine hükmetmesi, sahâbenin nass bulunmayan alanlarda rey ile hüküm vermeyi meşrû gördüklerinin açık bir göstergesidir.²⁸³ Nitekim halifelik meselesi, Cessâs’a göre, sahâbenin rey ve içtihad yoluyla çözüme kavuşturduğu ve bu

²⁷⁸ Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 4/52.

²⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bedreddin Muhammed, a.g.e., s. 86; Dârimî, Ferâiz, 1; Beyhakî, a.g.e., VI, 227; Abdurrezzak, a.g.e., X, 252; Abdurrahman Yazıcı, *Sahâbe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması* (İstanbul Üniversitesi, Thesis, 2005).

²⁸⁰ “Müşârake” terimi, ortak mülkiyet veya kar-zarar paylaşımına dayalı ortaklık anlamına gelir. Sahabenin ticari hayatında bu tür ortaklıklar yaygındı ve bazı vakıalarda sahabe hem Kur’an hem de re’yle bu tip ortaklıkları şekillendirmiştir.

²⁸¹ Kimileri haram lafızıyla yapılan boşamayı ric’î (geri dönülebilir) saydı, kimileri bâin (geri dönülemez), kimileri üç talak, kimileri ise yemin olarak değerlendirdi.

²⁸² Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 4/53.

²⁸³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, ts., 4/54.54

usûle dair örneklerden biridir. Ebû Bekir'in hilâfete seçilmesi hakkında hiçbir sahâbî nas ileri sürmemiş, bilakis şûra yoluyla yapılan bir içtihadın neticesinde bu karar alınmış ve bu da bu meselede nassın bulunmadığına ve içtihatla hüküm vermenin câiz olduğuna delâlet etmiştir.²⁸⁴ Aynı şekilde, Hz. Ali'nin "Ben Allah'ın Kitabıyla, Peygamber'in sünnetiyle ve kendi reyimle hükmederim" demesi,²⁸⁵ içtihadın bireysel ve kurumsal düzeyde kabul görmüş bir yöntem olduğunun ifadesidir. Sahâbe, kendi aralarında zaman zaman ihtilafa düşmüş, ancak birbirlerinin içtihatlarını reddetmemiş, aksine her biri diğerinin reyine saygı göstermiştir. Bu örnekler, içtihatla verilen hükümlerin sahâbe nezdinde meşrû bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiğini ve kıyas ile reyin, vahyin sona ermesinden sonra da fıkıh üretiminde belirleyici bir usûlî dayanak teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Hatta Cessâs, bu uygulamalardan hareketle sahâbenin içtihadı cevaz verdiği hususunda bir tür icmâ oluştuğunu ve bunun usûlî bir esas olarak tesis edildiğini belirtmektedir.²⁸⁶

2.5.3. Üzerine Kıyas Yapılabilen Asıllar

Cessâs, kıyasın geçerliliğini temellendirirken özellikle "asıl" kavramı ve bu asıl üzerinden yapılan istidlallerin illete dayanma şartını ayrıntılı biçimde ele alır. Ebû'l-Hasen el-Kerhî'den şunu aktarır: "Kıyasın meşru bir delil olduğu sabit olduktan sonra, müctehidin her bir "asıl" üzerine kıyas yapma hakkı doğar. Ancak kıyas yapılacak bu asıl, eğer kendisinde hükmün belirli bir illete (gerekçe/vasıf) dayanmadığını gösteren bir delille kayıt altına alınmışsa, işte o zaman o asıl üzerine kıyas inşâ edilemez. Yani illetin varlığını inkâr eden bir delilin bulunması kıyasın önünü keser".²⁸⁷

Asılların taabbüdî ve talilî olacak şekilde iki kısım olduğu ve bir asla kıyas yapılabilmesi için onun talili olduğuna dair delil getirilmesi gerektiği, aksi durumda kıyasın caiz olmayacağı yönünde bir itirazı zikreden Cessâs, bu itiraza cevaben sahâbenin ictihad pratiğini delil getirir. Ona göre, sahâbe birçok meselede ihtilafa düşmüş ve her biri kendi görüşünü bir asla dayandırmıştır. Bu farklı görüşler, sahâbenin bazı asılları ta'lili kabul ettiğini ve bu asıllar üzerine kıyas yaptıklarını ortaya koyar. Sahâbenin bu istidlal tarzında ittifak etmesi, açıkça her asıl için ayrıca illet delili aramadan da kıyas yapılabileceğini ve

²⁸⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/54.

²⁸⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/54.

²⁸⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/56.

²⁸⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/128.

bazı asılların zımnen ta'lili kabul edildiğini gösterir. Dolayısıyla kıyasın meşruiyeti, yalnızca illeti açıkça belirtilmiş asıllara dayanmaya indirgenemez.²⁸⁸ Bunu sahabe uygulamasıyla temellendirmiştir.

Cessâs, illetin mahiyetine dair yaptığı değerlendirmede, onun ancak kıyasla anlam kazanan bir vasıf olduğunu vurgular. Ona göre, kıyasa konu olmayan bir özellik, şer'î anlamda "illet" sayılmaz. Çünkü illet, bir başka meseleye hüküm taşımaya yarayan ve hükmün dayandığı rasyonel gerekçe konumunda olan bir vasıftır. Eğer bu vasıf, yeni bir meseleye hüküm taşımaya elverişli değilse, onun adına illet denemez. Zira illet, doğası gereği kıyasla ilişkili bir unsurdur; kıyastan kopuk olan bir vasfın, şer'î hüküm açısından anlam ve işlevi yoktur.²⁸⁹

Bu çerçevede Cessâs, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiğinde onunla yaptığı konuşmayı delil olarak zikreder. Bu rivayete göre, Muaz (r.a.), karşılaşacağı meselelerde önce Kur'ân'a, sonra sünnete, nihayetinde ise kendi re'iyine (ictihadına) göre hüküm vereceğini ifade etmiş; Hz. Peygamber de bu tavrı tasvip etmiştir. Cessâs'a göre bu rivayet, nassın bulunmadığı yerlerde ictihad yapılarak illet aramanın meşru olduğunu gösterir. Dolayısıyla, eğer nass mevcutsa, o nassın içinden hüküm çıkarmaya veya o nass hakkında illet araştırmaya gerek kalmaz. Çünkü hüküm zaten nassta mevcuttur; ayrıca bir içtihat yürütülmesi yersizdir.²⁹⁰

Kıyas yapılabilecek asılların belirlenmesi de sahâbe uygulamasıyla şekillenmiştir; yani hangi asıllar üzerine kıyas yapılabileceğini bizatihi sahâbenin fiilî tutumları vasıtasıyla öğreniriz. Nitekim sahâbe, bazı nasları ta'lil ederek onlar üzerine kıyas inşâ etmiş; bazılarını ise taabbüdî olarak değerlendirip kıyasa elverişli görmemiştir. Cessâs da bu noktada, kıyasın inşâ zeminini belirlemede sahâbîlerin içtihadî pratiklerini esas alır. Zira kıyasın geçerliliği yalnızca teorik tasniflerle değil, bizzat ilk neslin uygulamalarıyla tayin edilir. Bu çerçevede, Hanefî usûlde kıyas yapılabilecek asıllar, sahâbenin neyi kıyasa elverişli kabul ettiği ve hangi naslar üzerinde istidlalde bulunduğu dikkate alınarak belirlenmiştir. Böylece kıyasın kapsamı, sahâbenin uygulamalarından süzülen sahih ve işlenmiş bir zemin üzerine oturtulmuştur.

²⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/128.

²⁸⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/139. Ayrıca bkz. Halit Çalış, "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usul İslam Araştırmaları* 4/4 (01 Aralık 2005), 73-98.

²⁹⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/139.

2.5.4. İletin Tespit Yöntemleri

Cessâs, Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin kıyasla ilgili görüşlerini aktardıktan sonra, bu görüşlerin kendi nezdindeki anlam ve sonuçlarını izah eder. Ona göre, bir fakih karşılaştığı bir meselenin hükmünü tespit ederken, tereddüt etmeksizin o meseleyi mevcut asıllarla karşılaştırmalı ve benzerlikleri göz önünde bulundurarak hükmü kıyas yoluyla belirlemelidir. Bu işlem, ancak o asıl hakkında, hükmün bir illete dayanmadığını açıkça ortaya koyan bir delilin varlığı hâlinde terk edilir. Yani, aslın taaabudi olmadığı ispatlanmadıkça kıyas caizdir.²⁹¹

Cessâs, bu noktada sahâbe uygulamalarını da delil getirir. Sahâbenin, yalnızca nass bulunmayan meselelerde illet aradığını, mevcut naslar hakkında ise böyle bir teşebbüste bulunmadığını ifade eder. Eğer nassa rağmen illet çıkarımı yapmak caiz olsaydı, sahâbe gibi ictihatta yüksek bir mertebeye sahip olan kimselerin bunu terk etmeleri düşünülemezdi. Onların bu konudaki sükûtî icmâsı, nassa rağmen illet aramanın caiz olmadığını ortaya koyar. Bu da illetin işlevinin yalnızca yeni meselelerin çözümünde kıyasa elverişli bir zemin oluşturmak olduğunu bir kez daha teyit eder.²⁹²

Cessâs'a göre, nasıl ki bir kimsenin bir meseleye dair hüküm iddiası delilsiz olarak kabul edilmezse, aynı şekilde bir hükmün dayanağı olan illetin de delilsiz şekilde ileri sürülmesi geçerli değildir. İlet, şer'î hükmün başka meselelere taşınmasında belirleyici bir unsurdur ve bu sebeple onun da tıpkı hüküm gibi ispat edilmesi gerekir. Bu da illetin yalnızca zan veya kanaate dayanarak değil, muteber bir delille ortaya konması gerektiği anlamına gelir.²⁹³

Cessâs, illetin delillendirilmesinin farklı yolları bulunduğunu ifade eder. Bu yolların başında, illetin doğrudan bir nass ile sabit olması gelir. Eğer nass, bir hükmü belirli bir gerekçeyle bağlamışsa, bu gerekçe yani illet benzer durumlar için de geçerli sayılır. Böylece kıyasın dayanağı olan illet, bizzat şer'î metinden kaynaklanmış olur ve başka vakalara taşınabilir.²⁹⁴

Bu anlayışa örnek olarak Hz. Ömer'in (r.a.) Irak topraklarının taksimi hususunda sahâbe arasında çıkan ihtilaf sırasında ortaya koyduğu içtihadı zikreder. Hz. Ömer, Haşr Sûresi

²⁹¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/129.

²⁹² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/139.

²⁹³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/156.

²⁹⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/156.

8. âyetinde geçen “Ki o mal, sadece zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın” ifadesini delil getirerek, bu ayette malî düzenlemelere dair bir illet bulunduğunu belirtmiştir. Ayetteki maksat yalnızca bir hüküm bildirmek değil, aynı zamanda bu hükmün dayandığı toplumsal faydayı yani servetin zenginler arasında tekelleşmesini önlemeyi– vurgulamaktır. Hz. Ömer bu illeti izah edince, sahâbe onun bu yaklaşımını isabetli bulmuş ve kendi görüşlerinden dönerek onun içtihadını benimsemiştir. Bu örnek, nassın içinde yer alan anlamdan illet çıkarılabileceğini ve bu illete dayalı kıyasın sahâbenin uygulamasıyla da sabit olduğunu göstermektedir.²⁹⁵ Bu örnek, usûl literatüründe “mansûs illet” olarak adlandırılan, yani nassta açıkça zikredilen illetin sahâbe tarafından bilindiğini ve bu doğrultuda uygulamaya konduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mansûs illet kavramı, sahâbe uygulamasıyla temellendirilmiş; Cessâs da kıyasın bu tür illetler üzerine bina edilmesini hem meşru hem de sahâbe içtihadına uygun bir yöntem olarak kabul etmiştir.

2.5.5. İstihsanın Vecihleri

Cessâs’a göre bazı durumlar vardır ki, kıyas açısından hükmün uygulanmasını gerektiren illet mevcut olsa bile, o hüküm tatbik edilmez. Bu gibi durumlarda kıyasa değil, daha güçlü bir şer’î gerekçeye başvurulur ve buna “istihsân” adı verilir. İstihsân, kıyasın zahirine muhalefet etmekle birlikte, daha güçlü bir delile dayanarak hüküm verilmesini ifade eder.²⁹⁶

Cessâs, icmâ ile illetin hükmünün sınırlandırılmasına da dikkat çeker. Keylî ve veznî malların aynı vasıftaki mallar ile veresiye olarak satımı nesîe ribasına yol açar. Zira mübadele edilen mallarda ribanın iki illetinden biri olan veznîlik ya da keylîlik vasfı bulunmaktadır. Kıyasa göre hareket edilecek olursa, veznî birer mal olan dirhem ve dinarlar ile veznî olan başka bir mal satın alınacak olduğunda, bu alışverişin muhakkak peşin olması gerektiği söylenmelidir. Ancak sahabe, dinar ve dirhem kullanılarak veznî diğer malların veresiye olarak satın alınmasında bir beis olmadığına dair icmayı esas almış ve bu icma sebebiyle kıyası terk etmiştir. Nitekim dinar ve dirhem toplumda genel ödeme aracı olarak kullanılmaktadır ve bu tür vadeli satışlar zaruret halini almıştır.²⁹⁷

²⁹⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/156.

²⁹⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/243.

²⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/247.

Bir diğerk hususta, örfün esas alınması suretiyle kıyasın terk edilmesidir. Kiralamalarda ücretin belirli olması gerektiğı, Hz. Peygamber'in "*Kim bir işçi tutarsa, ücretini ona bildirsin*" hadisiyle sabittir. Bu durum, menfaat karşılığında ücretin tıpkı mal karşılığında alınan bedel gibi değerlendirilmesini gerektirir. Buna göre, süresi ve ücreti belirlenmeden yapılan her türlü kiralama akdi fâsid sayılmalıdır. Ancak günlük hayatta, insanların hamama girmeleri, ücretin ve sürenin önceden açıkça belirlenmemesi şeklinde cereyan ettiğı hâlde, bu uygulamaya sahâbe ve tâbiîn karşı çıkmamışlardır. Bu sükût, onların bu uygulamayı zımnen onayladıklarını ve bu uygulamanın "maruf"a dönüşerek kıyas dışında müstakil bir hale geldiğini gösterir.²⁹⁸

Cessâs'ın sahâbe uygulamalarından aktardığı örnekler, istihsânın meşruiyet zeminini sahih ve işlevsel bir şekilde temellendirmektedir. Zira bu örneklerde, hükmün dayanağı olan illetin mevcut olduğu hâller açıkça gösterilmiş; ancak buna rağmen sahâbe kıyasa başvurmamışlardır. Ribevî malların veresiye değişimi hakkındaki icmâ ve hamamlara girilmesi konusunda örfün esas alınması gibi örneklerde sahâbenin açıkça kıyası bırakıp başka gerekçelere yöneldiğı görülmektedir. Bu tutumlar, Cessâs'a göre istihsânın sadece teorik bir kavram değil, sahâbe içtihadında fiilen başvurulmuş ve hüküm istinbatında muteber kabul edilen bir usûl olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla istihsân, sahâbenin pratik içtihadî tecrübesiyle temellenmiş bir yöntem olarak Hanefî usûlünde güçlü bir delil zeminini kazanmıştır.

2.5.6. İctihat Ehlinin Sıfatı

Cessâs'a göre bir kimsenin içtihat edebilmesi için, Kur'ân ve sünnette yer alan tüm naslara mutlak anlamda vâkıf olması şart değildir. Zira bu nasların tamamına ulaşmak beşer gücünü aşan bir durumdur ve hiçbir müçtehid, bütün nasları kuşattığını iddia edemez. Eğer içtihat için böyle bir kuşatıcılık şart koşulsaydı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hiçbir kimse içtihat edemezdi. Bu ise sahâbenin ve onları takip eden fakihlerin tatbikatına açıkça aykırıdır. Özellikle âhâd haberleri delil kabul eden, hatta onları kıyasa takdim eden bir yaklaşım açısından, bütün rivayetleri bilmek daha da güçtür.²⁹⁹

²⁹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/248-249. Ayrıca bkz. Soner Duman, *İlk dönem Hanefî usulünde illet tartışmaları* (İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2010), 150-152.

²⁹⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/274.

Cessâs bu görüşünü, sahabeden naklettiği örneklerle temellendirir. Hz. Ömer, cenin hakkındaki bir meseleyi sormuş ve kendisine sünnetten delil sunulduğunda, “Bu konuda neredeyse kendi reyimizle hüküm verecektik; oysa bu konuda sünnet varmış” diyerek içtihadı yöneldiğini, ancak sünnetin varlığını sonradan öğrendiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Abdullah b. Mes‘ûd, mehir tayin edilmeyen ve zifaf yapılmadan eşi vefat eden bir kadın hakkında reyine göre hüküm vermek istemiş; fakat daha sonra Hz. Peygamber’den gelen bir sünnetin kendi görüşüyle örtüştüğünü öğrenince büyük sevinç duymuştur. Hz. Osman, akıl hastası bir kadını recmetmek istemiş; ancak Hz. Ali ona “Üç kişiden kalem kaldırılmıştır...” hadisini hatırlatınca görüşünden dönmüştür. Keza Hz. Ömer, evlilikten altı ay sonra doğum yapan bir kadını recmetmek istemiştir. Ancak İbn Abbâs, Kur’ân’da geçen iki ayeti birlikte değerlendirerek hamileliğin altı ay olabileceğini ortaya koymuş, bunun üzerine Hz. Ömer görüşünü değiştirmiştir. İbn Abbâs’ın mut‘a nikâhı ve sarf akdininin veresiye olarak yapılması konusundaki başlangıçtaki cevaz görüşünü, daha sonra Hz. Peygamber’den gelen haramlık bildiren haberlerle terk etmesi de aynı çizgide değerlendirilmiştir.³⁰⁰ Tüm bu örnekler, içtihadın geçerliliği için nasların tamamına vukufun şart olmadığını; temel usûl bilgisine ve içtihat yeteneğine sahip olan bir kimsenin, bazı naslar kendisine ulaşmamış olsa bile içtihat edebileceğini göstermektedir. Bu yaklaşım, içtihadın önünü kapatmayan, bilakis onu reel ve uygulanabilir kılan bir usûlî tutumdur.

Cessâs’ın aktardığı sahâbe örnekleri, içtihadın geçerliliği için naslara mutlak vukufiyet şartı aranmadığını hem teorik hem de pratik düzeyde ortaya koymaktadır. Zira sahâbe, karşılaştıkları meselelerde mevcut delillere ve genel usûl bilgilerine dayanarak içtihat etmiş, ancak daha sonra konuya dair bir nasla karşılaştıklarında kendi görüşlerinden dönmekte tereddüt etmemişlerdir. Cessâs, bu şekilde sahabe pratiğini esas alan bir usûlî zemin inşa etmektedir.

³⁰⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, ts., 4/274.

SONUÇ

Sahâbe, vahyin inişine bizzat şahitlik etmiş olmaları ve Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetiyle yetişmiş bulunmaları sebebiyle, sonraki nesiller için dinin en güvenilir temsilcileri kabul edilmiştir. Onların sözleri, fetvâları ve fiilî tutumları hem nasların yorumlanmasında hem de yeni meselelerin çözümünde güçlü bir yol gösterici işlev görmüştür. Çalışmamız, bu otoritenin Hanefîler tarafından nasıl algılandığını ve özellikle Cessâs'ın usûl sistematüğinde hangi başlıklarda delil fonksiyonu üstlendiğini ortaya koymaya gayret etmiştir.

Bu çalışma, sahâbe uygulamasının İslâm hukukundaki yeri ve fonksiyonunu, özel olarak Hanefî usûl düşüncesi çerçevesinde ve Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseri merkeze alınarak incelemeyi amaçlamıştır. Çalışma boyunca ortaya konan veriler, sahâbe uygulamasının yalnızca tarihî bir olgu ya da anekdot değil; aynı zamanda usûl-i fıkıh içerisinde belli fonksiyonlar icra eden bir unsur olduğunu göstermektedir. Sahâbe, Resûlullah'ın (s.a.s.) vefatından sonra karşılaşılan meselelerde söz ve fiilleriyle hem nassların anlaşılmasına hem de yeni durumlarda çözüm üretilmesine katkıda bulunmuş; bu yönüyle sonraki nesiller için bir usûlî dayanak teşkil etmiştir. Hanefîler ise sahâbe uygulamasına atfettikleri önemle kendi fikhî görüşlerini meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir.

Çalışma, konunun genişliği sebebiyle İslâm düşüncesi içerisindeki bütün mezhepleri yahut farklı ekollerin sahâbe uygulamasına bakışını ele almayı hedeflememiş; bilakis dikkatini Hanefî mezhebine yoğunlaştırmıştır. Bu tercih, hem araştırmayı belirli bir eksende derinleştirme imkânı sağlamış hem de Cessâs'ın usûl anlayışını merkeze alarak daha somut ve takip edilebilir bir zemin oluşturmuştur. Bu bakımdan ulaşılan sonuçlar, tüm mezhepler için geçerli genel yargılar değil; Hanefî usûlü bağlamında sahâbe uygulamasının işlevsel boyutlarına dair bulgular olarak görülmelidir. Çalışmada, Cessâs'ın *el-Fusûl* adlı eserinde sahâbe uygulamasına doğrudan atıf yapılan pasajlar seçilmiş, bu pasajların temsil gücü ve bağlamı dikkate alınarak çözümlemeler yapılmıştır. Dolayısıyla araştırma, konunun mahiyeti gereği sınırlandırılmış; fakat bu sınırlandırma, meseleyi daha berrak biçimde görmeyi mümkün kılan bilinçli bir tercih olarak değerlendirilmiştir.

Sahâbe uygulaması yalnızca Hanefîlere özgü bir referans alanı değildir. Her mezhep, kendi usûlî öncelikleri ve istidlal yöntemleri doğrultusunda sahâbenin söz ve fiillerine

atıfta bulunmuş, onları gerek meşruiyet arayışında gerekse delillendirme sürecinde önemli bir dayanak olarak görmüş olabilir. Ancak bizim çalışmamız, bu geniş yelpazeyi karşılaştırmalı olarak değil, Hanefî geleneği ve özellikle Cessâs'ın usûlî katkıları bağlamında ele almış; bulgular bu sınır içinde sunulmuştur.

Araştırmada ulaşılan önemli bulgulardan biri de lafızlar bahsinde sahâbe uygulamasının işlevidir. Zira dinin doğru anlaşılması ve sahih biçimde yaşanabilmesi, yalnızca metinlerin lafzî düzeyde kavranmasıyla değil, aynı zamanda o dinin diliyle kurduğu anlam ilişkilerinin derinlemesine idrak edilmesiyle mümkündür. Cessâs'ın el-Fusûl'de aktardığı örnekler, sahâbenin bu noktadaki yöntemsel tutumunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Sahâbîler, Kur'an'daki lafızların zâhir ve umumî anlamlarına doğrudan dayanarak hüküm vermiş, bu lafızların dışına çıkmak için tahsise başvurma gereği duymamışlardır. Hatta ihtilafa düştükleri meselelerde bile, her iki tarafın da delillendirme biçimi aynı usûlî ilkeye –lafzın umumundan hüküm çıkarma esasına– dayanmıştır. Bu durum, umumun delaletinin sahâbe nazarında ne derece güçlü bir referans olduğunu göstermektedir.

Cessâs'ın örnekleri, yalnızca ulaşılan fikhî sonuçları değil, aynı zamanda bu sonuçlara götüren yöntemsel tercihleri de gözler önüne sermektedir. Sahâbe uygulaması, lafzın zâhir ve umum anlamına dayalı istidlalin tarihsel bir pratiği olarak değerlendirilmektedir. Cessâs, bu örnekleri aktarırken yalnızca görüşlerin muhtevasını değil, aynı zamanda hangi usûlî ilkelerle temellendirildiğini vurgulamış; lafzın tahsise uğratılmaksızın doğrudan bağlayıcı olabileceğini savunmuştur. Böylece sahâbe uygulaması, usûl ilminde şekillenen metodolojik ilkelerin arka planında güçlü bir tarihsel referans noktası olarak yer almıştır.

Bu bağlamda sahâbe uygulamasına yapılan atıflar, Cessâs'ın eserinde lafızlar bahsinin çeşitli başlıklarında yoğunlaşmaktadır. Özellikle umumun delaletinin kat'îliği, hakikat ve mecaz ayrımı, mücmel lafızların açıklığı, umumun tahsisi, emrin îcâb ifade etmesi, mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmemesi, farz-ı kifâye ifade eden emirler ve mutlak nehyin fesadı gerektirmesi gibi meselelerde sahâbe uygulamaları doğrudan delil olarak gösterilmiştir.

Çalışmada ulaşılan bir diğer önemli bulgu ise, Cessâs'ın el-Fusûl'de haberler bahsine geniş yer ayırırken sahâbe uygulamasına yaptığı atıflardır. Zira Cessâs'a göre dinî bilginin sahih biçimde ortaya çıkması ve güvenilir bir şekilde aktarılması, yalnızca rivayet

zincirlerinin teknik sağlamlığına değil, aynı zamanda sahâbenin bu rivayetler karşısındaki fiilî tutumuna da dayandırılmaktadır. Bu çerçevede Cessâs, özellikle mütevâtir haberin oluşumunu ve mütevâtirin kat‘î bilgi doğurduğunu açıklarken sahâbe uygulamasına göndermelerde bulunur; buna mukabil zannî bilginin konumunu belirlerken de yine sahâbenin tarihsel pratiklerine başvurur.

Özellikle haber-i vâhid konusundaki değerlendirmeleri, sahâbe uygulamasını merkeze alan bir çizgi izlemektedir. Cessâs, sahâbenin haber-i vâhide karşı ihtiyatlı yaklaşımını, bu tür rivayetlerin kabul şartlarını ve bağlayıcılığını tartışırken temel bir referans olarak kullanır. Hatta “sahâbenin haber-i vâhidleri reddetme sebepleri” başlığı altında özel bir bölüm açarak, sahâbenin hangi gerekçelerle bazı rivayetleri kabul etmediklerini veya hangi şartlarla onları uygulamaya koyduklarını detaylandırır. Bu yaklaşım, Hanefî usûlünün âlemet-i farıkası sayılabilecek ölçütlerin sahâbe pratiğiyle temellendirildiğini göstermektedir.

Cessâs, küçük yaştakilerin rivayetleri konusunda da sahâbenin uygulamalarını dikkate almış, dinî bilginin en küçük meselelerinde dahi sahâbenin hassasiyetle gözettiği ölçülere işaret etmiştir. Böylece, güvenilir rivayetin ne şekilde süzgeçten geçirilmesi gerektiğini yalnızca teorik ilkelerle değil, aynı zamanda sahâbenin somut uygulamalarıyla da temellendirmiştir. Bu durum, sahâbenin, haberlerin değerlendirilmesinde yalnızca tarihsel bir bağ değil; usûl ilminde bilginin sahihliğini ve güvenilirliğini ölçen metodolojik bir mihenk taşı olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

Cessâs, icmân hüccet oluşunu temellendirirken sahâbe uygulamasına özel bir atıf yapar. Ona göre, sahâbe nesli kendi dönemlerinde üzerinde ittifak ettikleri hususlarda başkalarının ihtilaf etmesini câiz görmemiştir. Bu da, onların icmân yalnızca bir görüş birliği değil, aynı zamanda bağlayıcı bir şer‘î delil olarak telakki ettiklerini göstermektedir. Nitekim sahâbe, kendi dönemlerinde gerçekteşen icmalara aykırı düşen görüşleri zannî delillere dayansa dahi reddetmiş ve bu tür karşıt delilleri esas almamıştır. Bu yaklaşım, icmân zannî delillerle çürütülemeyecek kadar kuvvetli bir epistemik statüye sahip olduğuna dair sahâbe anlayışını ortaya koymaktadır. Böylece Cessâs hem icmân bağlayıcılığını hem de bu bağlayıcılığın tarihsel temelini, sahâbenin tutumu ve fikhî uygulamaları üzerinden gerekçelendirerek Hanefî usûl sistematiki içinde meşrulaştırmıştır. Özellikle *el-Fusûl*’de “İstinbat temelli icmâ ile rey ve içtihat temelli icmâ” başlığı altında icmân ne şekilde teşekkül edebileceğini açıklarken, yine sahâbenin

uygulamalarını esas almıştır. Keza “Sahâbe icmâsının hücciyeti ve sahâbeye muhalefetin hükmü” başlığında, sahâbenin kendi dönemlerinde icmâ ettikleri meselelerde ihtilafı câiz görüp görmediklerini ayrıntılı biçimde ele almış; böylece sonraki asırlarda icmân bağlayıcılığının sahâbe dönemi uygulamaları üzerinden anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur.

Çalışmada ulaşılan son bulgu, Cessâs’ın usûl sistematüğinde rey, kıyas ve içtihat konularına geniş yer ayırırken sahâbe uygulamasını temel bir referans olarak kullanmasıdır. Cessâs’ın bu bağlamda serdettiğı örnekler, hüküm çıkarma yollarının uygulamada nasıl şekillendiğini göstermenin ötesinde, sahâbenin fiilî tutumlarını merkeze alan bir usûlî inşanın da ifadesidir. Özellikle Hz. Ebû Bekir’in zekât vermeyenlerle savaşıma kararı, Hz. Ömer’in kamu yararını esas alan mülkiyet taksimi içtihadı, İbn Abbâs’ın ayetleri birleştirerek yaptığı gebelik süresi istinbatı ve Muâz b. Cebel’in recm konusunda getirdiğı hak temelli itirazı, sahâbe uygulama ve içtihatlarının zamanla usûl teşekkülüne yön veren kurucu bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede Cessâs’ın yaklaşımı, içtihadın teorik imkânlarını sahâbe neslinin amelî uygulamaları üzerinden sistematize etmeye yöneliktir. Böylece kıyas, galip zan ve maslahat gibi Hanefî usûlünün kurucu ilkeleri sahâbe örnekleriyle temellendirilmiş; sahâbe pratiğıyle irtibatlı bir içtihat anlayışı geliştirilmiştir. *el-Fusûl*’de “Kıyas ve içtihadın meşruiyeti” başlığı altında sahâbe, tâbiûn ve onlardan sonraki nesiller arasında kıyasın câizliğı hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını aktarması, bu durumun altını çizer. Cessâs, kıyasın sahâbe arasında sıklıkla uygulandığını gösteren pek çok örnek nakleder.

Kıyasla bağlantılı meselelerde de sahâbe uygulaması doğrudan delil olarak öne çıkar. Özellikle “üzerine kıyas yapılabilen asıllar” başlığında, sahâbenin kıyas yaparken dayandıkları asıllar aktarılmış; bu suretle mansûs illet kavramı sahâbe uygulamasıyla temellendirilmiş ve kıyasın bu tür illetler üzerine bina edilmesi hem meşru hem de sahâbe içtihadına uygun bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Keza Hanefî usûlünde önemli bir yere sahip olan istihsân, sahâbenin pratik içtihat tecrübeleriyle meşruiyet kazanan ve güçlü bir delil zemini elde eden bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır.

Cessâs’ın, “İçtihat ehlinin sıfatı” başlığında aktardığı sahâbe örnekleri de bu tabloyu tamamlamaktadır. Ona göre, içtihadın geçerliliğı için naslara mutlak bir vukûfiyet şartı aranmamış; sahâbe karşılaştıkları meselelerde mevcut delillere ve genel usûl ilkelerine

dayanarak içtihat etmiş, ancak daha sonra konuya dair açık bir nasla karşılaştıklarında kendi görüşlerinden dönmekte tereddüt etmemişlerdir.

Cessâs'ın dikkat çeken bir diğer yöntemi ise, aynı sahâbe uygulamasını farklı usûl meselelerinde tekrar tekrar delil olarak kullanmasıdır. Onun eserinde, belirli bir örnek yalnızca tek bir bağlamda değil; lafızların delâleti, haberlerin kabul şartları, icmân hücciyeti veya kıyasın meşruiyeti gibi birbirinden farklı başlıklarda da karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, sahâbe uygulaması Cessâs'ın usûl anlayışında, usûl prensiplerinin oluşumu ve izahında fonksiyonel bir unsur olarak konumlanmıştır. Lafızların delâlet derecelerinden haberlerin kabul şartlarına, icmân bağlayıcılığından kıyas ve istihsânın meşruiyetine kadar birçok temel meselede sahâbe pratiği kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Aktepe, İshak Emin. "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, Yunus. "Sahâbî Kavli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/500-504, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahabi-kavli>
- Aydın, Mustafa. "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr. b. Ebû Ertât'ın Durumu = The Status of Busr bin Abi Artat in the Context of Definition of Companions and the Understanding of Justice". *Turkish Studies Comparative Religious Studies* XVII/2 (2022), 133-152. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=178226250&MakaleAdi2=sahabe+adalet>
- Ayran, Şükrü. *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*. İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda İsa b. Ebân'ın Etkisi". *Eskiye* 48 (28 Mart 2023), 331-352. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1220414>
- Başaran, Selman. "Hakem b. Ebû'l-Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bayar, Mesut. "Sünnet Olarak Nitelendirilmesi Açısından Sahâbe Ameli". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (15 Haziran 2022), 201-224. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1095001>
- Bedir, Murteza, 1968-. *Fıkıh mezhep ve sünnet : Hanefî fıkıh teorisinde peygamberin otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Murteza, 1968-. *İslam'ın yolu: sünnet*. ed. 8. bs. İstanbul; Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM); Türkiye Diyanet Vakfı, 2020. https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN_str&q=9789753899215

- Bekdemir, Sezayi. *Nassların Umûmunun Kıyasla Tahsisi*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Benli, Yusuf. "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahâbe Algısı". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, 401-442. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=68975625&DergiAdiara=sahabe>
- Bernand, Marie. "Cessâs'ın Bir Yazması Işığında Hanefî Fıkıh Usûlü Yaklaşımının Analizi". çev. Adem Yiğın. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 125-144.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-. *el-Medhal ile's-Sunenî'l-Kubrâ*. thk. Muhammed Dîyâ'u'r-Rahmân el-A'zamî. Kuveyt: y.y., ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-. *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âşâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi: y.y., 1412/1991.
- Bilgin, Recep. "el-Fuşûl fi'l-usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Cessâs'ın Haber-i Vâhide İlişkin Kullandığı 'İnsanların Telakkî bi'l-Kabûl Ettiği Haber' Olgusu ve Bunun Hadis Usûlündeki Yeri". *Marifetname* 10/2 (31 Aralık 2023), 365-400. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1321457>
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tâvki'n-Necât, 1422.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *Şâhiḥu'l-Buḥârî*. thk. Muştafa Dîb el-Buḡâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Ceşşâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-. *Âhkâmu'l-Kur'ân*. thk. 'Abdu's-Selâm Muhammed 'Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ceşşâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-. *el-Fuşûl fi'l-'Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-'Evkâfî'l- Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cessas, Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Küveyt, ts.
- Cessas, Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Küveyt, ts.
- Cessas, Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Küveyt, ts.
- Cessas, Ebu bekr Ahmed b. Ali er-Razi el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Casim en-Neşemi. Küveyt: Vizâratu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.

- Çalış, Halit. “Kâsır İletle Ta’lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”. *Usul İslam Araştırmaları* 4/4 (01 Aralık 2005), 73-98.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16725/173927>
- Çalışkan, Kamil. *Fıkıh Usulünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çetintaş, Recep. “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (30 Aralık 2017), 607-641.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.379006>
- Çöklü, Ramazan. “Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Geleneğinde Mecazın Varlığına Yönelik Tartışmalar: Cessâs Örneği”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 416-438. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.7513519>
- Dârimî, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahman et-Temîmî ed-. *Sunenu’d-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm ‘Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Muğnî, 1412/2000.
- Demir, İbrahim Halil. “Fıkıh Usûlünde Sahâbî Kavlinin Hüccet Olması Meselesi”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 6/2 (18 Ağustos 2022), 230-250.
<https://doi.org/10.52115/apjir.1135882>
- Demir, Serkan. “Meşhur Hanefî Fakîhlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi*.
- Demirci, Mustafa. “Sevâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demirel, Harun Reşit. “Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, 449-467.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=68979375&YazarAdiAra=harun+re%C5%9Fit>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-i Medîne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Duman, Soner. *İlk dönem Hanefî usulünde illet tartışmaları*. İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2010.
https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN_str&q=0193995
- Duman, Soner. “Usûlü’l-Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/218-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dutton, Yasin - Köktaş, Yavuz. “Sünnet, Hadîs ve Medine Ameli”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002), 195-213.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=11394375&MakaleAdi2=amel>

- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Delhi: el-Maṭba'atu'l-Enşâriyye, 1323.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Ekşi, Ahmet. “Cessâs ve Serahsî’de Mütetekellimin Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 39-57.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=131733750&YazarAdiAra=Ahmet+EKS%CC%A7I%CC%87>
- Erden, Salih. “Hanefî Mezhebinin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Kıyas Karşısındaki Konumu”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2024), 87-114.
<https://doi.org/10.61272/duid.1485669>
- Eser, Mithat. “İfrat ve Tefrit Arasında Sahâbe Algısı”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, 257-275.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=68960625&DergiAdiara=sahabe>
- Fayda, Mustafa. *H. Ömer zamanında gayr-ı müslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1989.
https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN_str&q=0006997
- Gınbıroğlu, Mustafa. *İslâm hukuk metodolojisinde Âhad haber ve Cessâs'ın (m. 917/981) Âhad habere yaklaşımı*. Sakarya Üniversitesi, Thesis, 2006.
- Gül, Mutlu. “Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahabe Algısı”. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, 1009-1022.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=67779375&YazarAdiAra=mutlu+g%C3%BCI>
- Güman, Osman. “Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 139-173.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=68458125&YazarAdiAra=osman+g%C3%BCman>
- Hacıoğlu, Nejla. “Cassâs’a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 351-369.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=67074375&YazarAdiAra=hac%C4%B1o%C4%9Flu>
- Hacıoğlu, Nejla. “*el-Fusûl fi'l-Usûl*” İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri. Ankara Üniversitesi, Thesis, 2010.
- Hamidullah, Muhammed. “İslam Hukukunun Kaynaklarına Dair Yeni Bir Tedkik”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 1 (2012).

- Hazar, Fatma. “Tahâvî’nin Sahâbî Kavli Anlayışı ve Sünnetle Münasebeti”. *Dinî Araştırmalar* XXIV/61 (2021), 489-517.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=165510000&YazarAdiAra=fatma+hazar>
- İbn Keşîr, Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna’ût. 5 Cilt. b.y.: Dâru’-r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, 205-218.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=68956875&DergiAdiara=sahabe>
- Karakuş, Bahaddin. “Mu‘tezilî Görüşlerin Cessâs’ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 142-169. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1414338>
- Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes‘ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fî tertîbi’ş-şerâ’i’*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Koca, Ferhat. “İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsis”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVI/3 (2003), 430-443.
<http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=19665000&YazarAdiAra=ferhat+koca>
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, 671/1273. *Muhtâru Tefsiri’l-Kurtubi el-Câmi’l-Ahkâmî’l-Kur’ân*. thk. thk.: Tevfik Hakim. [Kahire]: el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1977.
https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN_str&q=0126004
- Muslim, Ebû’l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ğuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır. 8 Cilt. Cidde; Beyrut: Dâru’l-Minhâc; Dâru Tavḳi’n-Necât, 1433.
- Muslim, Ebû’l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ğuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1374/1955.
- Nesâî. “Talâk”. *Sünen-i Kübra*. Mücteba: 6/200; Tuhfe: 18045. Diğer tahrir: Hadisi Ebu Davud (2300), İbn Mace (2031), Tirmizi (1204), Ahmed, Müsned (27087) ve İbn Hibban (4292, 4293) rivayet etmişlerdir. Erişim 12 Haziran 2025.
<https://www.islamiokul.com/kitap/files/NES-K%C3%9C%9C%9C/had/020/1635.htm>
- Nesâ’î, Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb el-Ḥorâsânî en-. *es-Sunenu’l-Kubrâ*. thk. Ḥasen ‘Abdulmun‘îm. 10 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *el-Mecmu‘ Şerhu’l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.
- Önder, Erkan. “Ebû Dâvûd’un Hadisler Arasındaki Teâruz Giderme Yöntemi Olarak Sahâbenin Amelini Dikkate Alması ve Bu Yöntemin Sünen’de Uygulanabilirliğinin İmkânı”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 556-575.
- Özaykal, Merve Özdemir. “Kur’ân’ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsis Konusundaki Usûlî Tartışmalar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (30 Nisan 2018), 203-229. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ihad/issue/72109/1223229>
- Özdemir, Merve. *Cessâs’ın Nesih Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Parlak, Osman. *İmam Şâfî’nin Er-Risâlesi İle Cessâs’ın El-Fusûl Fi’l-Usûl’ünün Haber, Hadîs Ve Sünnet Kavramları Çerçevesinde Mukayesesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes’ud b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel el-Mahbûbî el-Buhârî, 747/1346. *et-Tavzîh li-halli gavâmizi’t-Tenkîh*. thk. tahkik ve dirâse: Mehmed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2024. https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN_str&q=0298618
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-’Eimme es-. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr li’t-Tabâ’ati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’i, 1421/2000.
- Şatıbi, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati, 790/1388. *el-Muvafakat : İslami ilimler metodolojisi*. thk. trc.: Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990. https://katalog.isam.org.tr/yordam/?p=1&alan=kunyeDemirbasKN_str&q=0080845
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *Sunenu’t-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu’âd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muşafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/1975.
- Ünver, Ahmet Numan. “Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği = The Role of the Practice of the Companions in Establishing the Hanafi Usul Thought: al-Sarakhsi as a Case Study”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/3 (2021), 1359-1379. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=166051875&MakaleAdi2=sahabe+uygulamas%C4%B1>
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven, Conn: American Oriental Society, 2011.

- Yaman, Ahmet. “Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 11-44.
- Yazıcı, Abdurrahman. “Abdullah b. Abbâs (Ra)’ın Ferâiz İlmindeki İçtihat ve Uygulamaları”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 307-326. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=94338750&YazarAdiAra=+Abdurrahman+YAZICI>
- Yazıcı, Abdurrahman. *Sahâbe Dönemi Miras Hukuku Uygulaması*. İstanbul Üniversitesi, Thesis, 2005. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&tidno=14437>
- Yıldırım, Enbiya. “Ashâbın Adaletinin Aklî Temelleri”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, 51-67. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=84506250&DergiAdiara=sahabe>
- Yıldırım, Enbiya. “Ashâbın Adaletinin Aklî Temelleri”. *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)*, 51-67. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=84506250&DergiAdiara=sahabe>
- Yıldız, Abdullah. “Rivayetleri Açısından Bazı Sahabilerin Tartışılabilirliği (I)”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/6 (2003), 1-49. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=31597500&YazarAdiAra=abdullah+y%C4%B1ld%C4%B1z>
- Yüksel, Furkan. “Usûlcüler Sahâbe İsimlendirmesi İçin Hz. Peygamber ile Uzun Süre Birlikteliği mi Esas Alırlar? (Hanefî Usûl Eserleri Özelinde Bir İnceleme)”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2024), 215-238. <https://doi.org/10.33460/beuifd.1450843>
- Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, 794/1392. *H. Aîşe’nin sahabeye yönelttiği eleştiriler*. ed. 2. bs. thk. çev.düz.: Bünyamin Erul. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Zerkeşi, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi‘î ez-. *et-Tezkire fi’l-’Ehâdîsi’l-Muştehira = el-Mensûra fi’l-’Ehâdîsi’l-Meşhûra*. thk. Muştafâ ‘Abdulkâdir ‘Atâ. Beyrut: y.y., 1406/1986.
- Zysow, Aron. “Mu’tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory”. *Studies in Islamic Law and Society* (ed. Bernard Weiss).
- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî. *el-Muşannef*. thk. Hâbiburrahmân el-’Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403.
- ‘Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. ‘Abdu’l-Hâdî el-Cerâhî el-‘Aclûnî ed-Dimeşkî Ebu’l-Fidâ’ el-. *Keşfu’l-Hafâ’*. thk. ‘Abdu’l-Hamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, 1420/2000.

<https://kuran.diyaret.gov.tr>. “Kur’ân Yolu.” 20 Mayıs 2025

“Usûlün Fûrû’a Yansıması Bağlamında Cessâs’ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî Örneği”, ts.



ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Ayşe Nurefşan SARIKAYA	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Uludağ Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Makale ve Bildiriler	
1. Sarıkaya, Ayşe Nurefşan. "İslam Hukuku Açısından Döviz İşlemlerinin Değerlendirmesi". Proceedings Book. Ed. Dr. German Martínez. 64-71. İZDAŞ. 2025.	