



T.C.
Hitit Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

PEZDEVÎ VE SEMERKANDÎ ÖRNEĞİNDE
HANEFİ FIKIH USÛLÜNDE İCMÂ

Tuğba GÜL

Yüksek Lisans Tezi

Çorum 2018

**PEZDEVÎ VE SEMERKANDÎ ÖRNEĞİNDE
HANEFÎ FIKİH USÛLÜNDE İCMÂ**

Tuğba GÜL

Hittit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR

KABUL VE ONAY

Tuğba GÜL tarafından hazırlanan "Pezdevi ve Semerkandi Örneğinde Hanefi Fıkıh Usûlünde İcmâ" başlıklı bu çalışma, 17.07.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

(Başkan)
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

İmza

(Danışman)
Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

İmza

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Enstitü Müdürü

T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. 16.07.2018

Tuğba GÜL

ÖZET

GÜL, Tuğba. *Pezdevî ve Semerkandî Örneğinde Hanefî Fıkıh Usûlünde İcmâ*, Yüksek Lisans, Çorum, 2018.

Fıkıhın delillerinden üçüncü sırada gelen icmâ, kuvvetler sıralamasında ilk sırada yer almaktadır. İcmâ hem Kitap ve Sünnet ve hem de kıyas ve haber-i vâhit üzerine kurulduğu için bunların hepsine dâir bahisler içermekte ve bu yönüyle adeta bir çerçeve delil niteliğini almaktadır. Bu nedenle doğru bir fıkıh tasavvuru oluşturmak için icmân tümüyle anlaşılması gerekmektedir.

Bu çalışmada incelenmesi ve Hanefî fıkıh usûlü açısından konumlandırılması son derece önemli görülen iki müellifin, Pezdevî ve Semerkandî'nin icmâ anlayışları karşılaştırmalı olarak ortaya konulacaktır. Ayrıca bu çalışma Hanefî usûlünde icmâ teorisi hakkında genel bir değerlendirme niteliğindedir. Bu bağlamda icmân tanımından icmâda neshin cârî olup olmamasına kadar pek çok mesele, çalışmaya konu edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Fıkıh, İcmâ, Kerâmet, Sahâbe, Müçtehit

ABSTRACT

GÜL, Tuğba. *Hanafi Ijma Theory in the Example of Bazdawi and Samarkhandi*, Master Thesis, Çorum, 2018.

Ijma, which ranks the third place among sources of Islamic jurisprudence, is one of the most important one in the sense of certainty. In ijma theory there are a lot of issues which have the critical importance with regards to Islamic jurisprudence. The reason for this is ijma consists of an evidence derived from Qur'an and Sunna and qiyas. Therefore to comprehend it entirely is so important to constitute a correct fiqh thought.

This study is an attempt to analyze comparatively ijma understanding of Bazdawi and Samarkhandi, both belonging to Hanafi fiqh school. In addition, this study is a general evaluation about the theory of ijma in Hanafi approach. In this context from the classical definition of ijma to naskh in the ijma theory has been argued during the study.

Key Words: Fiqh, Ijma, Karamah, Usul al fiqh, Mujtehid

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	vi
ÖNSÖZ.....	vii
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	1
2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI	2
3. ARAŞTIRMANIN PLANI VE YÖNTEMİ	3
BİRİNCİ BÖLÜM: EBU'L-USR EL-PEZDEVÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI	6
1. MÜELLİF HAKKINDA.....	6
1.1. Hayatı	6
1.2. İlmî Yönü	7
2. PEZDEVÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI.....	13
2.1. İcmâ (İcmân Rüknu)	13
2.2. İcmâ Ehliyeti	22
2.3. İcmân Şartları.....	26
2.4. İcmân Hükümü.....	33
2.5. İcmân Sebebi.....	38
İKİNCİ BÖLÜM: ALÂUDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI	
1. MÜELLİF HAKKINDA.....	43
1.1. Hayatı	43
1.2. İlmî Yönü	44
2. SEMERKANDÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI	46
2.1. El-Kelâm fi'l-İcmâ	46
2.2. İcmân Lügat Anlamı	47
2.3. Usûlcü ve Fakihlerce İcmân Tanımı ve Mahiyeti	47
2.4. İcmâ Ehliyeti	47
2.5. İcmân Sıhhat Şartları.....	50
2.6. İcmân Gerçekleşme Yolları.....	63
2.7. İcmân Dâi Sebebi	68
2.8. İcmân Bilinme Sebebi (es-Sebeb el-Muarrif li'l-İcmâ)	73
2.9. İcmân Konusu	74

2.10.	İcmân Hükümü	75
2.11.	Kat'î Olan İcmân Tek Çeşit Olup Olmadığı.....	85
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HANEFÎ İCMÂ TEORİSİNDE İCMÂN MAHİYETİ VE İMKÂNI		
1.	İCMÂN MAHİYETİ	87
1.1.	İcman Tanımı	87
1.2.	İcman Türleri ve Rüknu	91
1.3.	İcmâ Ehli	96
1.4.	İcmân Şartları.....	106
1.5.	İcmân Konusu	115
1.6.	İcmân Sebebi.....	118
1.7.	İcmân Zamanı	124
2.	İCMÂN İMKÂNI VE HÜCCİYYETİNİN TEMELLENDİRİLMESİ	128
2.1.	İcmâ Mümkün Müdür?	129
2.2.	İcmâ Hüccet Midir?.....	132
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: HANEFÎ İCMÂ TEORİSİNDE İHTİLÂFLI İCMÂ BAHİSLERİ		
1.	İCMÂDA RUHSAT	148
1.1.	Sükût Durumunun Ruhsat Oluşu.....	149
1.2.	Sükût Her Durumda İcmâa Delâlet Eder mi?.....	150
1.3.	Sükûtun Rızaya Delâletine Yapılan İtirazlar.....	152
1.4.	Sükûti İcmâ ve Musavvibe İlişkisi	155
2.	İHTİLÂFTA İCMÂ	156
2.1.	İcmada İhtilafın Sınırlaması	157
2.2.	İhtilâf Sonrası İcmâ	159
3.	İCMÂN HÜKMÜ VE MERTEBELERİ	166
3.1.	İcmân Hükümü.....	166
3.2.	İcmân Mertebeleri	167
4.	İCMÂ VE NESİH İLİŞKİSİ	168
4.1.	Literatürde İcma ve Nesih İlişkisi	169
4.2.	Pezdevî'ye Göre İcmân Neshi.....	171
5.	İCMÂA DAİR BİRKAÇ MESELE	176
5.1.	İcmân Konumu.....	176
5.2.	İcmâ ve Tevâtür İlişkisi.....	177
5.3.	Mezhep ve İcmâ İlişkisine Dair Birkaç Söz.....	179
5.4.	İcma ve Küfür İlişkisi.....	182

SONUÇ	185
KAYNAKÇA	188



KISALTMALAR

age: adı geçen eser

bk: bakınız

ev: Çeviren

DİA: Diyanet İslâm Ansiklopedisi

ed: editör

h: hicrî

haz: hazırlayan

m: miladî

nşr: neşreden

ö: ölümü

S: sayı

tür. yer: türlü yerler

t.y: tarih yok

v: varak

vd: ve diğeri

Y: yıl

ÖNSÖZ

*İcmâ kabul etmeyen tümüyle dinini iptal etmiş olur.**

Hem Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılan hükümleri muhafaza etme ve destekleme hem de bu iki kaynağın doğrudan ilişmediği meselelerde içtihatla ulaşılmış hükümlere kat'iyet sağlama işlevi gören icmâ, bu yönleriyle fikhın/dinin omurgasını sağlam tutmaktadır. Pezdevî'nin yukarıda alıntıladığımız sözü de bunu ifade eder. Muhafaza işlevi ve bu işlev doğrultusunda nesih, tahsis ve ihtimâl barındırmadığı gibi nassların bunları barındırmaz hâle geldiğini bildiren, takrir edici delil olması sebebiyle icmân kat'iyet bakımından Kur'an ve Sünnet'ten daha güçlü olduğu ifade edilmektedir. Bu kısa izah, icmân önemini ortaya koyar niteliktedir. Açıktır ki fikh geleneğinin ve düşüncesinin anlaşılması icmân anlaşılmasından ayrı düşünülemez.

Ne var ki günümüzde icmâ hakkında onu bir teori kalabalığı olarak gören anlayışlar bulunduğu gibi ona işlevinden fazlasını yükleyen anlayışlar da mevcuttur. Birinci yaklaşım icmân işlevsiz olduğu fikrinden, ikinci yaklaşım icmân işlevine verilen önemden yola çıkarsa da bu iki anlayışın genel olarak fikh usûlünün işlevini yanlış anlama noktasında birleştiği söylenebilir.

İcmân doğru bir şekilde anlaşılmasının önemi yanında Pezdevî gibi klâsik usûlün simgesi hâline gelmiş bir müellifin fikh usûlünde icmân icmâ ile neshini kabul eden tek Hanefî müellif olduğu şeklinde bir bilgiye rastlamamız bizi bu çalışmaya yönlendiren temel iki saik olarak zikredilebilir. Pezdevî aynı zamanda Hanefî usûlünün sistematik ve öz bir halini yansıttığı için Pezdevî'nin nesih düşüncesiyle beraber icmâ nasıl bir teorik çerçeveye yerleştirdiğini ortaya koymak istedik. Bunun yanında Semerkandî'nin de *Mîzânu'l-usûl fî Netâici'l-ukûl* eserinin önsözünde Hanefî geleneği içindeki kendinden evvelki iki usûl yazım tarzına ciddi eleştirileri vardı. Bu nedenle Semerkandî'yi de çalışmamızın merkezine dâhil ettik. Amacımız, biri geleneğin sembolü haline gelmiş; diğeri de geleneği eleştirmiş olan bu iki müellif bağlamında Hanefî fikh usûlünde icmân nasıl ortaya konulduğunu

* Fahru'l-İslâm Pezdevî

görmektir. Böylece icmâ bazında hem Pezdevî'nin hem de Semerkandî'nin literatüre katkısını görmüş olacak; hem de Hanefî icmâ anlayışını ortaya çıkarmış olacaktık.

Bu tez konusunu seçmemde ve çalışmayı geliştirmemde büyük emeği ve yol göstericiliği olan danışman hocam Sayın Prof. Dr. Kâşif Hamdi Okur'a; tez sürecim boyunca zihnimi meşgul eden meselelere cömertçe zaman ayıran ve en zor zamanlarımda dahi ilim yolunda yürümemi sağlayan, hocam Sayın Prof. Dr. H. Yunus Apaydın'a ve desteğini hep hissettiğim sevgili eşim Burak Kürşat GÜL'e en kalbi şükranlarımı sunuyorum, bu çalışmanın daha iyilerine bir basamak oluşturmasını arzu ediyorum.

Gayret kulundan, başarı Rabbindendir.

Tuğba GÜL
ÇORUM 2018

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Fıkıh usûlünün yalnızca fıkıh açısından değil, diğer İslâmi ilimler açısından da İslâm düşüncesine katkısı tartışılmazdır. Çünkü o, gerek lafız bahisleri gerek istidlâl metodları gibi konuları sebebiyle dini metinlerin anlamlarını bozulmaktan koruyan bir işleve sahiptir. Bu işlev sahih anlamın temellendirilmesi şeklinde ifade edilmektedir.¹

Kanaatimizce fıkıh usûlünün bu işlevinin en önemli üstlenicilerinden birisi de icmâdır. Çünkü icmâ özellikle ittifak edilen konuların nesilden nesile korunmasını ve böylelikle bu konularda meşru olmayan sahaya çıkılmasını engellemektedir.

Bilindiği gibi Pezdevî, öz ve sistemli telif yöntemiyle literatürde bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.² Pezdevî üzerine inceleme yapıldığında onun telifinin geleneğin konsantrê hâli olduğunu; aktarımı ve bilgiyi muhafazayı kolay kıldığı, her dönemde ayrıntılandırılmaya ve dönemin ilmi tartışmalarını eklemeye müsait bir zemin olarak görüldüğü anlaşılabilir. Bu nedenle hem tedris materyali olarak hem de uzun ilmi etütlere temel metin olarak yüzyıllarca okunmuş ve üzerine şerhler yazılmıştır. Bu anlamda Pezdevî, geleneği aktarmada dolambaçsız bir yol olmuştur. Üstatlarının yolunu ve onlardan geleni büyük ölçüde benimsemiş; öz halini vererek onların mirasına hizmet etmiştir.

Hanefî mezhebinde geleneği takip eden bu yaklaşımın yanında geleneği eleştiren bir söylem daha göze çarpmaktadır. Bu söylemin sahibi, Semerkandî, *Mizân* adlı eserinin girişinde fıkıh usûlü ve ahkâm ilminin, usûlü'l-*kelâm*ın fer'î olduğunu, bu nedenle bu konuda yazılan eserlerin müelliflerin kelâmî tercihleri ile uyumlu olması gerektiğini; eğer bu şekilde bir yöntem tercih edilmezse fıkıh usûlü alanında yazılan eserlerin çoğunluğu ya Mutezile'nin ya da ehl-i hadisin olduğu için onlara benzeme hatasına düşüleceğini ifade etmektedir. Sonra kendinden önceki usûlcülerin eserlerini iki grupta değerlendirir. Bunlardan birincisi Mâturîdî gibi, aslın ve fer'înin bilgisini kendinde toplamış ve dini ve akli ilimlerde ilerlemiş âlimlerin yazdıkları eserlerdir ancak bu yöntem zorluğundan dolayı terk edilmiştir. Diğer gruptaki eserler

¹ H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, Bilay Yayınları, 2018 Kayseri, ss. 28-29.

² Murteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, c. 34, ss. 264-266.

ise naslardan hüküm çıkarmada mâhir olup asılda yani aklî hükümler konusunda eksikliği bulunan âlimlerin eserleridir ki bunların görüşleri zamanla muhâliflerin görüşlerine benzemiştir. Bu yöntemle eser yazımı oldukça yaygınlaşmıştır. Bunları ifade ettikten sonra Semerkandî, kendisinin ilk gruptaki eserlerin yazıldığı metodu takip ederek bir eser yazma girişiminde bulunacağını ifade eder.³ Semerkandî'nin bu girişimi, iddiasından beklenen yankıyı uyandırmamış olsa da bu ifadeleriyle Pezdevî'nin temsil ettiği geleneği eleştirmiş olması itibariyle önemlidir.

Bu çalışmada usûl geleneğinin klasik anlamda aldığı son şekli temsil eden Pezdevî⁴ ve onun öğrencileri arasında zikredilmekte olan, klasik usûl yazımını eleştiren Semerkandî'yi merkeze alarak Hanefî usûlünde icmâ ele alınacaktır.

2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI

İcmâ konusu gerek müellifler bağlamında gerek bağımsız olarak çalışmalara konu edilmiştir ve edilmeye devam etmektedir. Çalışmamızın bu gayretlerle konu bakımından genel müşterek noktaları bulunsa da pek çok açıdan aralarında farklılık bulunduğunu ve hem çalışmanın merkezinde yer alan Pezdevî ve Semerkandî'nin icmâ bağlamında daha önce böyle bir çalışmaya konu edinilmemesi⁵ hem de diğer çalışmalarda bulunmayan kimi konuların ele alınması yönüyle orijinal olarak nitelendirilebileceğini düşünmekteyiz.

Çalışmanın kapsamının çizilmesi, sınırlarının ortaya konulması açısından ifade edilmelidir ki özellikle Pezdevî ve Semerkandî'nin icmâ anlayışlarını ortaya koymak hedeflendiği için *Kenzu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* ile *Mizanu'l-Usûl fi netaici'l-ukûl* ve Pezdevî'nin şerhlerinden Râmuşî'nin, Sıgnâkî'nin, Abdulaziz el-Buhârî'nin ve Bâbertî'nin eserinden azami ölçüde faydalanılmıştır. Bu müelliflerin eserlerinde icmâ bölümleri ve nesih bahisleri konu açısından önem arz ettiği ölçüde mercek altına alınmıştır. Bunun dışında Cessâs, Debûsî ve Serahsî'nin eserleri de çalışmada

³ Alauddin Semerkandî, *Mizânu'l-usûl fi netaici'l-ukûl -Muhtasar-* (nşr. M. Zeki Abdalberr), Mektebetü Dari't-Türâs, 2. Baskı, Kahire 1997, ss. 1-5.

⁴ Murteza Bedir, *Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi*, İslâm ve Klâsik, Klâsik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2008, s. 91.

⁵ Bu ifadeler Semerkandî açısından hâlâ, Pezdevî açısından ise tez çalışmasının büyük ölçüde tamamlandığı zamana kadar geçerlidir. Doç. Dr. Aydın TAŞ'a iat olan ve Pezdevî'nin icmâ anlayışını konu edinen "Ebü'l-Üsr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı" isimli çalışma, tez savunması yapıldıktan sonra fark edilmiştir. Tarih olarak tez çalışmasının tamamlandığı ancak teknik problemlerle karşılaşıldığı için savunmasının yetiştirilemediği dönemlerde, Aralık 2017'de basılan sempozyum tebliği niteliğindeki bu çalışma, bu sebeplerle incelenememiş, değerlendirmeleri bu çalışmada yorumlanamamış ve kendisinden faydalanılamamıştır.

sıkça başvurulan kaynaklar olmuştur. Ancak Hanefi olmayan usûlcülerin eserlerine sadece gerekli görülen yerlerde ve gerektiği ölçüde atıfta bulunulmakla yetinilmiştir.

Mâturîdî'ye nisbet edilen, *Meâhizu's-Şerîa* adlı eser ile Pezdevî'nin, Debûsî'nin *Takvimû'l-edille'sine* yazdığı bilinen şerh ve Semerkandî'nin usûl eserine yazacağını belirttiği şerh, çalışma kapsamınca görülmesi arzulan fakat günümüze ulaşmadığından bunun mümkün olmadığı eserlerdir.

3. ARAŞTIRMANIN PLANI VE YÖNTEMİ

Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci ve ikinci bölümlerde Pezdevî ve Semerkandî'nin teliflerindeki icmâ bölümleri, Pezdevî için şârihleri temel alınarak Semerkandî için bu şekilde bir sınırlandırma olmaksızın -genel Hanefi usûlündeki bilgiler göz önünde tutularak tarafımızdan- şerh edilerek sunuldu. Metinlerdeki kapalı cümleler, varsa çelişkili görülebilecek kısımlar, müelliflerin yaptığı bazı manevralar mümkün olduğunca açıklanmaya gayret edildi. Pezdevî'nin metni oldukça kısa olmasıyla öne çıkmaktadır. Bu nedenle şârihlerine başvurmak elzemdi. Semerkandî'nin metni, Pezdevî'ninkine göre oldukça tafsilatlıdır ancak hem Pezdevî kadar sistematik değildir, hem de neşirlerde sık sık farklılıklar veya hatalar bulunmaktadır. Bu nedenle Semerkandî, birisi yazma olmak üzere üç nüsha takip edilerek değerlendirildi. Bu iki bölümde icmâ bahsinden önce müelliflerin hayatı ve ilmî sahadaki kimlikleri hakkındaki bilgiler öz olarak derlenerek sunulmuştur.

İkinci ve üçüncü bölümde kendisinden hareketle değerlendirmede bulunduğumuz zemin olan müelliflerin icmâ anlayışları merkeze alınarak ancak kendilerine kadarki müelliflerden de yararlanılarak Hanefi usûlünde icmâ teorisi ortaya konulmuştur. Böylece müelliflerin hangi konularda literatüre ne kattığı belirgin hâle gelmiş olmaktadır. Aralarındaki temel farklılıkların yanı sıra, kavram kullanımı ve teorik örgü bakımından farklılıklar da gün yüzüne çıkarılmış, ayrıca müelliflerin diğerlerinden farklı olarak öne sürdüğü iddialar da çözümlenmeye ve izah edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın sonuç bölümünde ise tüm bunlara dair genel, kısa ve öz bir değerlendirme bulunmaktadır.

Bu yönleriyle esasında tezin iki ana bölümden oluştuğu ifade edilebilir. Bu iki ana bölümde farklı metotlar izlenmiştir. Bu yönüyle belki diğer tez çalışmalarından ayrılmaktadır. İlk iki bölüm icmâ kapsamında bir metin okuma ve şerh etme modeli

niteliğinde olup diğere bir deyişle müelliflerin penceresinden derinlemesine bir değerlendirme denemesidir. Son iki bölüm ise esas itibariyle metinler arası bir karşılaştırma çalışması olmakla birlikte diğere birçok Hanef usûl eserinden yararlanılması yönüyle metinler üstü genel bir değerlendirme niteliğindedir.

İlk iki bölümde müelliflerden yapılan alıntılar iki taraflı olmak suretiyle içeriden konumlandırılarak verilmiştir. Bu kısımlarda metinlerin daha anlaşılır aktarılabilmesi için metnin orijinaline dâhil olmadığı hâlde cümleye eklenen kelimeler için köşeli parantez, “[]” kullanılmış; kelimenin aslı aktarılmak istendiğinde kelime parantez içinde italik olarak verilmiş; metne dâir bu ikisi dışındaki açıklamalar için de parantez; “()” kullanılmıştır.

Çalışma boyunca yer alan hadis rivayetlerinin hadis kitaplarından tahririni yapmamayı tercih ettik. Çünkü usûlcülerin kendi ilmî kriterlerinden geçerek literatüre girmiş olan ve kendi hoca-talebe zincirleri boyunca aktarılan rivayetlerin hadis kitaplarından aranması ve bir şekilde teyit-tashih edilmesini bir gereklilik olarak görmedik.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBU'L USR EL-PEZDEVİ'NİN

İCMÂ ANLAYIŞI

BİRİNCİ BÖLÜM: EBU'L-USR EL-PEZDEVÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI

Bu bölümde, icmâ anlayışları incelenen iki müelliften birisi olan Ebu'l-usr el-Pezdevî'nin önce hayatı ve ilmi yönü hakkında kısaca bilgi verilecek, daha sonra meşhur usûl eserinin icmâ bölümü, şerhlerinden faydalanılarak ve metin üzerinde yorumlama faaliyetinde bulunularak bir nevi şerh edilerek sunulacaktır.

1. MÜELLİF HAKKINDA

1.1. Hayatı

Çalışmanın merkeze aldığı iki metinden biri olan *Kenzu'l-vüsul ilâ ilmi'l-usûl* adlı eserin müellifi Pezdevî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok detaylı bilgi bulunmamaktadır.

Müellifin tam adı Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim b. Musa b. İsa b. Mücahid b. Abdillâh el-Pezdevî en-Nesefî'dir.⁶

Fahrü'l-İslâm lakabıyla da tanınan⁷ Pezdevî, hicrî 400 (m. 1010) yılı civarında Nesef'e 6 fersah (yaklaşık 30 km.) uzaklıktaki kale-şehir Pezde'de dünyaya gelmiştir.⁸

Bibliyografik eserlerde “eş-Şeyh”, “el-İmam”, “ez-Zâhid”⁹ şeklinde tavsif edilir.¹⁰ Kardeşi Pezdevî'ye kolay üslubu sebebiyle Ebu'l-yüsr denilirken, kendisine üslubunun zorluğuna atıfla Ebu'l-usr denilmektedir.¹¹

Pezdevî, Semerkant'ta eğitim görmüş; Buhara ve Semerkant'ta kadılık yapmıştır.¹² Babasının ve dedesinin tanınmış âlimlerden olduğu ifade edilir. Dedesi Hüseyin, Mâturidî'nin öğrencilerindedir. Oğullarının, kendisinden yaklaşık yirmi yaş

⁶ Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî (ö. h. 537), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand* (nşr. *Yûsuf el-Hâdî*), Defter-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 1999, s. 554.

⁷ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrillah İbn Sâlim b. Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *El-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Dr. *Abdulfettah el-Hulv*), Hecer li't-tibâ' ve'n-neşr, 2. Baskı, Riyad 1993, c. 2, s. 594.

⁸ Kureşî, *Cevâhir*, c. 2, s. 595; Bedir-Koca, “Pezdevî”, c. 34, s. 264.

⁹ Nesefî, *Kand*, s. 554.

¹⁰ Nesefî, age, s. 554; Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyar min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* (nşr. *Üstâz Dr. Saffet Köse vd.*), İrşad Kitabevi, İstanbul 2017, c. 2, s. 294. Pezdevî'nin usûl eserinde de bâblara zaman zaman, hatta icmâ konusunda ilk bâb dışında hepsine “*Kâle eş-Şeyh el-İmam*” şeklinde giriş yapılmıştır. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vüsul ilâ ilmi'l-usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi-i Merkez-i İlm ve Edeb, Karaçi t. y, ss. 239-247. Şerhlerinde de kendisine eş-Şeyh olarak atıf yapılmaktadır. Bk. Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an 'Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Dr. *Nâci Süveyd*), 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2012, c. 3, s. 331, 338, 344 tür. yer; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *et-Takrîr li 'Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. *Abdusselâm Subhî Hâmid*), Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûnu'l-İslâmiyye, Küveyt 2005, c. 5, s. 351, 355 tür. yer.

¹¹ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 3. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013, s. 57.

¹² Nesefî, *Kand*, s. 554; Bedir-Koca, “Pezdevî”, c. 34, s. 264.

küçük kardeşi Ebü'l-yüsr'ün ve onun oğullarının da ilmiye sınıfına dâhil olduğu ifade edilmektedir. Kardeşi Ebü'l-yüsr tarafından yetiştirilen oğlu da hem Semerkant'ta hem Buhara'da kadılık görevinde bulunmuştur.¹³

Pezdevî, hicrî 482 yılında 5 Recep perşembe günü (13 Eylül 1089) Kis şehrinde¹⁴ vefat etmiş; naaşı Semerkant'a taşınarak Çâkerdîze Şehitliği'ne defnedilmiştir.¹⁵

1.2. İlmî Yönü

Birçok ilimde derinleştiği vurgulanan, özellikle usûl ve fûru alanında öncü ve Ebu Hanife'nin mezhebinde belirli bir "yöntem sahibi" (*sâhibu't-tarîka alâ mezhebi Ebî Hanîfe*) olarak tavsif edilen Pezdevî,¹⁶ Hanefî ulemasının tasnifine göre fukaha tabakâtında Serahsî ile birlikte mesâilde müçtehit sınıfında gösterilmektedir.¹⁷

Eserlerindeki sistematik yaklaşımı,¹⁸ özellikle usûl alanındaki eserinin asırlar boyunca hem bir başvuru kaynağı hem de ders kitabı niteliğinde olmasını sağlamıştır. Kendisi ayrıca mezhebin temel metinlerini ezberinden aktarabilme konusunda örnek gösterilen bir âlimdir.¹⁹ Belki de bu yönünden ötürü kendisi de ezberlenmeye uygun özlükte ve sistematikte metin yazmaya yönelmiş ve usûl eseriyle bunu başarmıştır.

Kendisinden pek çok kişi hadis almış ve rivayette bulunmuştur. Ebû Bekir el-Âmirî Muhammed b. Nasr Mansur el-Medini ve Ebu'l-Meâlî Zahiru'd-dîn Ziyâd b. İlyâs bunlardandır.²⁰ Kardeşi Ebu'l-yüsr el-Pezdevî'nin öğrencisi olan Neseî de el-

¹³ Bedir-Koca, "Pezdevî" c. 34, s. 264; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 57.

¹⁴ Bu şehrin Kiş olarak bilindiği, günümüzde adının Şehrisebz olduğu ve Semerkant'ın yaklaşık 80 km. güneyinde olduğu ifade edilmektedir. Bk. Bedir-Koca, "Pezdevî", s. 264.

¹⁵ Neseî, *Kand*, s. 554; Kefevî, *Ketâib*, c. 2, s. 295.

¹⁶ Kureşî, *Cevâhir*, c. 2, s. 594; Kefevî, *Ketâib*, c. 2, s. 294.

¹⁷ Özel, *age*, s. 57. Tabâkatın mâhiyeti hakkında bir değerlendirme için bk. H. Yunus Apaydın, "Kemâlpaşazâde'nin Tabâkatü'l-fukaha'sı neyi anlatıyor?", *Sahn-ı Semân'dan Darü'l-fünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, İstanbul 2017, ss. 99-104.

¹⁸ Diyânet İslâm Ansiklopedisi'nde, "Pezdevî" maddesinde Pezdevî'nin dörtlü sistematüğinden bahsedilirken icmâ konusu da zikredilmiştir. Ancak Pezdevî icmâ bahsinin giriş kısmında açıkladığı üzere içerik olarak şu beşli tasnifi yapmıştır: icmâm rüknü, icmâ ehli, icmân şartları, icmân hükmü ve icmân sebebi. Pezdevî, icmân rüknü bahsini icmâ üst başlığı içerisinde işleyip ona ayrı bir başlık tahsis etmediğinden dolayı bu şekilde bir yanlışlık yapılmış olmalıdır. Bk. Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, ss. 265-266.

¹⁹ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264.

²⁰ Kefevî, *Ketâib*, c. 2, s. 294.

Kand isimli eserinde Pezdevî'yi Nesefî'te bir kez gördüğünü ancak bizzat ondan hadis işitme fırsatını yakalayamadığını söylemiştir.²¹

Fahru'l-İslâm Pezdevî, kardeşi Ebu'l-yüsr ve çağdaşı Şemsü'l-eimme es-Serahî ile birlikte Buhara Medresesi'nin en önemli isimlerinden olan Şemsü'l-eimme el-Halvânî'den fıkıh eğitimi almıştır. Öğrencileri vasıtasıyla Hanefî fıkıh ve usûlünün gelişiminde rolü büyük olan Halvânî'den fıkıh, fıkıh usûlü ve hadis okuyan Pezdevî'nin, kelam ve tefsire dair eserlerine dayanılarak Semerkant'ta Mâturîdî'nin öncülüğünü yaptığı kelam ve tefsir ekolünden yararlanmış olabileceği yorumu yapılmıştır.²²

Buhara ve Semerkant'ta ilmi faaliyetlerini sürdüren Fahru'l-İslâm burada pek çok öğrenci yetiştirmiş ve Buhara kadılığı yapmıştır. Öğrencilerinden bazıları şunlardır: Fıkıh ve kelâm âlimi Alâuddin es-Semerkandî,²³ Ebu'l-Meâli Zahiruddin Ziyad b. İlyas ve Bilâd-ı Rum kadısı diye bilinen Ebu Said Abdulmecid b. İsmail el-Kaysi el-Herevi.²⁴

1.2.1. Eserleri

Muteber ve güzel eserlerin sahibi olarak tanıtılan ve fıkıh ve fıkıh usûlü dışındaki alanlarda da eser verdiği belirtilen Pezdevî'nin eserlerinden bazılarının sadece isminin günümüze ulaştığı bilinmektedir.²⁵ Pezdevî'nin bilinen tüm eserleri şunlardır:

1.2.1.1. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Alanındaki Eserleri

1.2.1.2. Fıkıh

Pezdevî'nin kaynaklarda zikredilen, fıkıh alanındaki eserleri şunlardır:

1. *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *Câmiu's-sağîr* eseri üzerine yazılmıştır.²⁶
2. *Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât (Şerhu'z-Ziyâdât)*: Bu da İmam Muhammed'in eseri üzerine yazılmış bir şerhtir.²⁷

²¹ Nesefî, *Kand*, s. 554; Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264. Nesefî, Pezdevî'den işiten birisinden işittiği bir hadis rivayeti de aktarmaktadır: Ebu Hureyre'nin işittiğine göre Hz. Peygamber "Allah, biri diğerini öldüren ve ikisi de cennete giden iki adamın hâline gülmektedir." buyurmuştur. Etrafındakiler bunun nasıl mümkün olduğunu sorunca "Biri öldürüldüğü için cennete gider. Diğeri ise tövbe eder; Allah onu hidayete erdirir, sonra Allah yolunca cihat eder ve şehit olur." şeklinde cevap verir. Bk. Nesefî, *Kand*, ss. 554-555.

²² Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264.

²³ Bahsi geçen Alâuddin Semerkandî, aynı zamanda çalışmada esas alınan müelliflerden birisidir.

²⁴ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264.

²⁵ Kefevî, *Ketâib*, c. 2, s. 294.

²⁶ Kefevî, age, c. 2, s. 294; Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264.

²⁷ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264.

3. *Kitâbu'l-Mebсут li'l-Fetâvî*.²⁸ Kaynaklarda 11 cilt olduğu kaydedilir.²⁹ Eserin sistematığının Pezdevî'nin usûl eserine benzediğı ve Semerkandî'nin *Tuhfetu'l-fukaha* ve Kâsânî'nin *Bedâ'i'u's-sanâ'i* eseri üzerinde etkili olmuş olabileceğı ifade edilmektedir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde yazma halinde bir cildi mevcuttur (Veliyyüddin Efendi, nr. 1454).³⁰
4. *Şerhu el-Câmii'l-kebîr*.³¹ Bu eserin günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.³²
5. *Gınâ el-Fukahâ*: Kefevî, bu eserin Zâhidî'nin *el-Kunye* adlı eserinde zikredildiğini ifade eder.³³

1.2.1.3. Fıkıh Usûlü

Pezdevî'nin, Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhten söz edilirse de bu esere ulaşılmış değildir.³⁴

Pezdevî'nin en bilinen eseri çalışmamızın da konusunu teşkil eden fıkıh usûlü alanında yazdığı *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* adlı eserdir. Kureşî, eseri tanınmış ve faydalı bir eser olarak ifade ederken³⁵ Kefevî, bu muazzam eserin (*kitâbun kebîrun*) daha çok *Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* olarak bilindiğini aktarır ve âlimlerin başucu eseri mahiyetinde itibar ve itimat ettikleri bir eser olduğunu belirtir.³⁶ Bu eser Hanefî/fukahâ metoduna göre yazılmış en gelişmiş ve daha sonraki usûl geleneğı üzerinde en etkili eser olarak değerlendirilmektedir. Kütüphanelerde yüzlerce yazması bulunup defalarca basılan ve çokça şerh ve haşiye çalışmasının merkezinde yer alan bu eserin başarısının sebebi geleneğı orijinal bir kalıba dökmüş olmasıdır, denebilir.³⁷

Usûlü'l-Pezdevî, fukahâ metoduyla yazılan usûl eserlerinin nihai ve olgun düzeyini temsil eden klasik bir çalışma olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle ondan sonra fıkıh usûlü alanında üretilen eserlere kaynaklık etmiştir. Ahsikesî'nin *el-*

²⁸ Râmuşî'nin şerhinin önsözünde muhakkik *Kitâbu'l-Mebсут fi'l-Fıkh* şeklinde kaydetmiştir. Kefevî'de de yalnızca *el-Mebсут* olarak geçer. Bk. Râmuşî, *Hamîdu'l-mille ve'd-dîn Ali b. Muhammed b. Ali ed-Dârîr er-Râmuşî el-Buhârî, el-Fevâid 'ala Usûli'l-Pezdevî, Doktora Tezi (haz. Seyyid Hüseyin Ahmed - Seyyid Eşref Medeni Eşrefi), Câmiatu Ummu'l-Kurâ, h. 1429-1430, s. 28; Kefevî, Ketâib, c. 2, s. 294.*

²⁹ Kefevî, age, c. 2, s. 294

³⁰ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, ss. 264-265.

³¹ Kefevî, *Ketâib*, c. 2, s. 294.

³² Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264.

³³ Kefevî, *Ketâib*, c. 2, s. 294.

³⁴ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 265.

³⁵ Kureşî, *Cevâhir*, c. 2, s. 595.

³⁶ Kefevî, *Ketâib*, c. 2, s. 294.

³⁷ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 57; Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 265.

Müntehâb'ı ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-envâr'ı* kendisini takip eden muhtasar eserlerin en önemlileridir. Memzûc/Karma yöntem olarak adlandırılan tarza göre yazılmış eserlerde de fukahâ metodu için tercih edilen eser kendisinininki olmuştur. Muzafferüddin İbnü's-Saati'nin *Bedî'u'n-nizâm'ı*, Sadrüşşeria'nın *Tenkîh'ul-usûl'ü*, Molla Fenâri'nin *Fusûlü'l-Bedâ'î'si* ve İbnü'l-Hümmam'ın *et-Tahrîr'i* buna örnek olarak verilir.³⁸

Pezdevî'nin metni üzerine pek çok şerh ve haşîye çalışması yapılmıştır. Bilinen şerh çalışmaları şunlardır:

1. *el-Kâfî fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*: Hüsameddin Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî (ö. 714/1314)³⁹ tarafından 704 (1304) yılında tamamlanan eser *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî* adıyla beş cilt halinde yayımlanmıştır.⁴⁰
2. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*: Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) tarafından yazılmıştır. Pezdevî'nin usûl eserinin en kapsamlı şerhi olarak nitelendirilmektedir.⁴¹
3. *Bünyânu'l-vusûl fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*: Kıvâmuddin Muhammed b. Muhammed. B. Ahmed el-Sincârî (el-Hucendî)⁴² el-Kâkî (ö. 749/1348) tarafından yazılmıştır.⁴³
4. *eş-Şâmil fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*: Emir Kâtib el-İtkânî (ö. 758/1357) tarafından yazılan sekiz ciltlik bir şerhtir.⁴⁴
5. *et-Takrîr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*: Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) tarafından yazılmıştır.⁴⁵

Keşfu'l-esrar ve *Takrîr'in* icmâ bölümlerinin mukayeseli olarak incelenmesi neticesinde bizde oluşan kanaate göre *Takrîr*, büyük ölçüde *Keşfu'l-esrâr'ı* tâkip etmiş; kimi zaman onu özetlemiş, kimi zaman Abdülaziz el-Buhârî'ye yapılan itirazları cevaplamış; az da olsa onun ifadelerine şerh düşmüştür.⁴⁶

³⁸ Râmuşî, *Fevâid*, s. 37; Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

³⁹ Özel, *Haneî Fıkh Âlimleri*, s. 126.

⁴⁰ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁴¹ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁴² Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁴³ Râmuşî, *Fevâid*, s. 35; Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁴⁴ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁴⁵ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁴⁶ İncelemek için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 330-384; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 315-409.

6. *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*: Vecihüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincanî (ö. 700/1300) tarafından yazılan eser, *et-Tekmile Şerhu Usûli'l-Pezdevî* adıyla da anılmaktadır.⁴⁷
 7. *et-Tahrîr fî Şerhi'l-usûl*: Alaeddin Ali b. Muhammed Musannifek (ö. 875/1470) tarafından yazılmış tam olmayan⁴⁸ bir şerhtir.⁴⁹
 8. *Şerhu'l-Çârperdi*: Şâfiî fakih Ebu'l-Mekârim Fahrüddin Ahmed b. el-Hasen b. Yusuf el-Çârperdi'nin (ö. 746/1346) şerhidir.⁵⁰
 9. *eş-Şâfi Şerhu'l-Pezdevî*: Celâlüddin b. Şemsüddin el-Harezmi el-Kürlânî (767/1366)⁵¹ tarafından yazılmıştır.⁵²
 10. *eş-Şâfi fî İhtiyâri'l-Kâfi min Usûli'l-Pezdevî*: Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. ed-Diyâ el-Mekkî'nin (ö. 854/1450) yazmış olduğu şerhtir.⁵³
 11. *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*: Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev (ö. 885/1480) tarafından yazılmış tam olmayan bir şerhtir.⁵⁴
 12. *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*: Ebü'l-Münteha Ahmed b. Mehmed Manisavî (X/XVI asır)⁵⁵ tarafından yazılmıştır.⁵⁶
 13. *Şerhu Sadiddin b. El-Kâdi el-Hayrabâdi* (ö. 882/1478).⁵⁷
 14. *Şerhu Ahmed b. Ebi'l-Kâsım Ömer ez-Zavelî Şihabuddin* (ö. 849/1446).⁵⁸
 15. *Şerhu's-Şeyh Şemsiddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî (834/1431)*: Tam olmayan bir şerhtir.⁵⁹
 16. *Şerhu İlâhdâd el-Confûri* (ö. 923/1517): Tam olmayan bir şerhtir.⁶⁰
- Pezdevî'nin metni üzerine yazılmış bilinen hâşiyeler ise şunlardır:
1. *Hâşiye 'alâ Usûli'l-Pezdevî*: Süleyman b. Ahmed es-Sindi⁶¹

⁴⁷ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁴⁸ Râmuşî, *Fevâid*, s. 36.

⁴⁹ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁵⁰ Râmuşî, *Fevâid*, s. 35; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 57, 422.

⁵¹ Özel, age, 144.

⁵² Râmuşî, *Fevâid*, s. 35.

⁵³ Râmuşî, age, s. 36; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 57.

⁵⁴ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁵⁵ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 12.

⁵⁶ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

⁵⁷ Râmuşî, *Fevâid*, s. 36.

⁵⁸ Râmuşî, age, s. 36.

⁵⁹ Râmuşî, age, s. 36.

⁶⁰ Râmuşî, age, s. 37.

⁶¹ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266.

2. *Haşiyeye (Ta'lika) 'alâ Usûli'l-Pezdevî: Hamîdu'l-mille ve'd-dîn Ali b. Muhammed b. Ali ed-Dârîr er-Râmuşî el-Buhârî (ö. 666/1268) tarafından yazılmıştır.*⁶²
3. *Haşiyeye 'alâ Usûli'l-Pezdevî, Nureddin Ali b. Ramazan b. Musa el-Buhârî.*⁶³
4. *Hâşiyetu Vecîhuddin el-'Alevî el-Gucûrâtî.*⁶⁴
5. *Ta'likatu Celâleddin Rasûlâ b. Ahmed es-Sîrî et-Tebânî el-Hanefî (ö. 793/1391).*⁶⁵

Pezdevî'nin usûlü üzerine şerhler ve haşiyeler dışında da çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri Kasım b. Kutluboğa'nın, Pezdevî'nin *Usûl'ündeki* hadisleri tahriç ettiği *Tahrîcu Ehâdisi Usûli'l-Pezdevî* adlı eseridir. *Tâcü't-Terâcim* adlı eserinde verdiği bilgiye göre bu eserin tahririni yapan ilk kişi kendisidir.⁶⁶

1.2.1.4. Diğer Eserleri

Pezdevî'ye kelâm alanında eserler nispet edilse de kardeşi ile sıkça karıştırıldığı için bu eserlerin kendisine nispetine temkinli yaklaşılmaktadır. Günümüze ulaşan iki kelâm eseri, *el-Müeyesser fi'l-keâm* ve *Şerhu Fıkhi'l-ekber*'dir.⁶⁷

Ayrıca her bir cüz'ü mushaf hacminde olan 120 cüzden oluşan *Keşfu'l-esrâr* isimli⁶⁸ bir Kur'an tefsiri bulunduğu ifade edilir.⁶⁹ Kefevî, Muhammed el-Üstruşeni'nin, *el-Fusûl* adlı eserinin *el-Kadâ 'ale'l-ğâib* başlıklı dördüncü faslında Pezdevî'nin *et-Tarîka* adlı eserinden bir alıntı yapmış olduğunu belirtir.⁷⁰

⁶² Râmuşî, *Fevâid*, s. 37; Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266. Hamîdu'l-mille ve'd-dîn Ali b. Muhammed b. Ali ed-Dârîr er-Râmuşî el-Buhârî, *el-Fevâid 'ala Usûli'l-Pezdevî*, Doktora Tezi (haz. Seyyid Hüseyin Ahmed - Seyyid Eşref Medeni Eşrefi), Camiatu Ummu'l-Kurâ, h. 1429-1430. Kitabın üzerinde el-Mücellidü's-Sânî ibaresi ve "Hürufu'l-meânî konusundan icmâ konusunun sonuna kadardır." ibaresi yer almaktadır. Muhtemelen "Hürufu'l-Meânî"ye kadarki kısım birinci cilt, "İcmâ"dan sonraki kısımlar ise en az üçüncü cildi teşkil etmektedir.

⁶³ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 266. Râmuşî, *Fevâid*, s. 37.

⁶⁴ Râmuşî, age, s. 37.

⁶⁵ Râmuşî, age, s. 37.

⁶⁶ Ebu'l-Fidâ Zeynüddin İbn Kutluboğa es-Südünî, *Tâcu't-terâcim* (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Beyrut 1992, s. 206; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 57.

⁶⁷ Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 265.

⁶⁸ Râmuşî, *Fevâid*, s. 28. Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde 110 cüz ve *Keşfu'l-estâr* olarak geçer. Bk. Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264.

⁶⁹ Kefevî, *Fevâid*, c. 2, s. 295; Bedir-Koca, "Pezdevî", c. 34, s. 264. Kefevî, bu bilgi için *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*'yi adres gösteriyor ama bu eserde Pezdevî'nin hayatını anlatan kısımda böyle bir bilgi bulunamadı. Bk. Kureşî, *Cevâhir*, c. 2, ss. 594-595.

⁷⁰ Kefevî, *Ketâib*, c. 2, s. 295. Şeyh Bedreddin'in, Ustruşeni'nin *el-Fusûl'ü* ile İmadi'nin *el-Fusûl'ünü* birleştirdiği *Camîu'l-fusûleyn'de*, anılan bölümde *Tarikatu Ba'zı'l-meşâyih* diye atıf yapılan kitap bu olmalıdır. Bk. Mahmud b. İsrail b. Abdulaziz Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usûlüne Dair* (ed. H. Yunus Apaydın), Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 2012, s. 152.

Pezdevî'nin, bunların yanında Buhârî'nin eseri üzerine bir şerhinin (*Şerhu'l-Câmi 'i's-sahîh*), *Sîretü'l-mezheb fî sıfati'l-edeb* ve *el-Emâlî*⁷¹ adlı kitaplarının bulunduğu bahsedilmiştir.⁷²

2. PEZDEVÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI

Bu bölümdeki çalışma metodu şu şekildedir: Pezdevî'nin ifadeleri blok alıntılarla verilmiştir. Bu pasajlarda birinci dereceden kapalı hususlara ve dikkat çekilmesi gereken ayrıntılara dair şerhlerden açıklamalar ile kendi soru, izah ve değerlendirmelerimiz her bir pasajdan sonra verilmiştir. Bu bölüm bu yönüyle hem günümüz okuyucusu için anlaşılır bir Pezdevî metni hem de bir nevi güncel Pezdevî şerhi niteliğindedir. Burada yapılan açıklamalar aynı zamanda, son iki bölümde yapılacak daha ayrıntılı değerlendirmeler ve müellifler arasındaki karşılaştırmalar için bir zemin ve başlangıç noktası niteliğinde olacaktır.

2.1. İcmâ (İcmân Rükni)

İcmâ bahsinde söyleyeceklerimiz icmân rükni, icmân kendi[görüş]leriyle kurulduğu kişilerin ehliyeti, icmân şartı, hükmü ve sebebi hakkında olacaktır.⁷³ [239]

Pezdevî, *Bâbu'l-icmâ* başlığı altında konu planını bu şekilde açıklamış ve bu planına bağlı kalarak konuyu beş başlık altında incelemiştir.⁷⁴

İcmân rükni iki çeşittir (*nev*): azimet ve ruhsat. Azimet, icmâ ehlinin her birinin, ittifakını gösteren sözlü ifade bulunması (*tekellüm*)⁷⁵ veya o doğrultuda bir fiile girişmesidir (*şurû*). Çünkü rükün, bir şeyin aslını⁷⁶ var kılan şeydir. İcmâ'nın her iki çeşidinde de (*nev*) asıl, dediğimiz gibidir. [239]

⁷¹ Râmuşî'nin şerhinin giriş bölümünde muhakkik, *Hediyyetü'l-Ârifin* adlı eserde bunun Pezdevî'ye atfedildiğini ancak *Keşfu'z-zünun'da* bunun Fâhrü'l-İslâm'ın kardeşi yani Sadru'l-İslâm Muhammed'e ait olduğuna dair bir ibare bulunduğunu ifade etmiştir. Bk. Râmuşî, *Fevâid*, s. 28.

⁷² Râmuşî, age, s. 28.

⁷³ Bu bölüme has olarak Pezdevî'den yapılan blok alıntılarının kaynağı, dipnot düşülerek değil, paragrafın sonunda köşeli parantez kullanılarak belirtilecektir.

⁷⁴ Konunun işlendiği bölümün tamamı için bk. Pezdevî, *Kenz*, ss. 239-247.

⁷⁵ İcmân azimet olarak kurulmasını, yani *açıkça belirtmeyi* müellifler farklı kelimelerle ifade etmişlerdir. Yukarıda bunun sözlü olanına *tekellüm*, fiilî olanına *şurû* dendiğini görüyoruz. Yine Pezdevî, bunu anlatmak üzere *nass* kelimesini kullanmış (s. 239); şarihler bununla hem sözlü hem de fiilî durumun karşılandığını ifade etmiş ve sözlü durumu *tansis* ile karşılamışlardır. Yine Pezdevî, *nutuk* kelimesini de kullanmıştır (s. 239). Çalışmada bu ve benzeri kelimeler genel olarak açıkça belirtme şeklinde karşılanıp, geçtiği yerde hangi kelimenin kullanıldığı parantez içinde verilecektir.

⁷⁶ "Zâtı". Bk. Râmuşî, *Fevâid*, s. 825.

Müellif icmâin tanımını yapmadan⁷⁷ ve rüknün ne olduğunu tasrihen belirtmeden icmâin rüknünün azimet ve ruhsat olmak üzere iki çeşit olduğunu ifade etmiştir. Esasında azimet ve ruhsat icmâin rüknünün çeşitleri değil, rüknün ortaya çıkma biçimleridir. Bu nedenle -icmâin rüknünün ittifak olduğu⁷⁸ göz önüne alındığında-Pezdevî'nin bu ibaresine “İcmâin rüknünün ortaya çıkma biçimleri iki çeşittir: azimet ve ruhsat.” anlamının verilmesi uygundur.

Müellif açıklamalarına bir gerekçe olarak rüknün aslın varlığına doğrudan etki ettiğini ve icmâin “iki çeşidinde” de aslın söylediği gibi (*ma kulnâ*) olduğunu ifade ediyor. Burada bu “iki çeşitten” neyin kast edildiği sorusu akla gelmektedir. İki muhtemel cevap vardır: azimet ile ruhsat veya sözlü ile fiili icmâ. Rüknün ikisinde de var olma zorunluluğu ve iki yerde de “iki çeşit” ifadesindeki çeşit kelimesinin *nev* ile karşılanması bize bu iki çeşitten kastın azimet ve ruhsat olabileceğini düşündürmüştü. Ruhsat konusundaki tartışmalar göz önüne alındığında esasında bu, elzem bir açıklamaydı ve Pezdevî'nin ibaresinin kapalılığı ve kısalığı bu şekilde anlamaya izin veriyordu. Bu durumda anlam “Rükün, bir şeyi var kılan şeydir ve azimette de ruhsatta da bu gerçekleşir.” olacaktı. Râmuşî, Bâbertî ve Sıgnâkî bu iki çeşitten kastın sözlü ve fiilî icmâ olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹ Ancak *Keşfu'l-esrâr'da* bu meseleye yer verilmemesi ve Pezdevî'yi takip eden bazı metinlerin bu ibareyi atlama,⁸⁰ ibarenin diğer üç şârihin ifade ettiği kadar net olmayabileceğini düşündürmüştü.⁸¹ Bu nedenle Serahsî'de metnin çok benzer ama daha açık hâlini görene kadar şârihlerin nokta atışı açıklamaları bize yeterli gelmemiştir. Serahsî, fiili icmâa uzun örnekler verdikten sonra rüknü açıklıyor ve “*Aslu'l-icmâi fi'n-nev'ayni bihaza*” diyor. Burada önceki örnekleriyle birlikte fiili icmâa zemin hazırlama ve onu izah etme çabasının olduğu

⁷⁷ İbn Melek, Nesefî'nin icmâ tanımını yapmamasıyla ilgili olarak icmâin rüknü, ehli ve şartının açıklanmasıyla icmâin tanımının kendiliğinden ortaya çıkmasını gerekçe göstermiştir. Eserlerde tanım yapma usûlü yerleşmeden Pezdevî gibi kimi müelliflerin tanım yapmamasının gerekçesi muhtemelen budur. İzzüddin Abdullatif b. Abdilaziz b. Melek, *Şerhu'l-Menâr (diğer haşiyelerle birlikte)*, Matbaat-i Osmâniyye, Dersaadet h. 1315, s. 739.

⁷⁸ İcmâin rüknünün ittifak oluşuyla ilgili tartışma üçüncü bölümde yer almaktadır.

⁷⁹ Râmuşî, *Fevâid*, s. 825; Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî Sıgnâkî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî (nşr. Fahrüddin Seyyit Muhammed Kanit)*, Mektebetü'r-Raşid, Riyad 2001, s. 1596; Bâbertî, c. 5, s. 319.

⁸⁰ Ebu'l-Berekât Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Menaru'l-Envâr (nşr. Ahmed Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî)*, Dâru Sadeddin, 1. Baskı, Dımeşk 2010, ss. 163-164.

⁸¹ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331.

Pezdevî'ye nazaran çok açıktır.⁸² Yani icmâ, sözlü icmâda açıkça belirtme ve fiilî icmâda fiile başlama ile sağlanmış olmaktadır.

Ruhsat, icmâ ehlinin bir veya birkaçı sözlü ifadede bulunmuşken, bu ifadeler kendilerine ulaşmış ve olay hakkında düşünme ve araştırma gibi faaliyetler için yeterli müddet geçmiş olmasına rağmen geri kalanının suskun kalmasıdır. Sözlü ifade için belirtilen bu husus fiilde bulunma için de geçerlidir. [239]

Şârihler, sükûti icmâ olarak adlandırılan bu durumun oluşması için düşünme müddetinin geçmesinin yanı sıra görüşlerin yerleşmemiş olması ve takiyye ortamında olunmaması şartlarını da ilave etmişlerdir. Bu şartlardaki icmâ, Hanefilerin çoğunluğuna ve bazı Şâfîlilere göre kat'î bir icmâdır.⁸³

Bazıları sükûtu icmân sübutu için yeterli görmemiş ve açıkça belirtmeyi (*nass*) şart koşmuştur. Şâfî'nin bu görüşte olduğu aktarılır. [239]

Kerhî'nin ve bazı Şâfîlilerin bu görüşte olduğu ifade edilmektedir. Bâbertî, bu konuda Şâfî'ye nispet edilen görüşleri aktarır ve bu görüşlerin genelinden ona göre sükût durumunun icmâ değil, (daha aşağı düzeyde bir) hüccet olduğu sonucuna varılacağını ifade eder.⁸⁴

Bu görüşün gerekçesi şudur: Ömer, idaresinde bulunan fazlalık mal⁸⁵ konusunda sahabe ile istişarede bulunmuştu. Ömer kendisine görüşünü sorana kadar Ali görüş beyan etmemiş; görüşü sorulunca da fazlalık malın paylaşılması hakkında Ömer'e bir hadis aktarmıştır. Bu olaydan anlaşılmaktadır ki Ömer, Ali'nin sükûtunu onay vermek olarak saymamıştır. [239]

Ömer'le ilgili olarak aktarılan rivayette söz konusu malın ganimet fazlalığı olduğu ifade edilir. Danıştığı sahabilerden görüş bildirenler bu malın paylaşımının ertelenmesi ve ihtiyaç zamanına kadar elde tutulması yönünde fikir beyan etmişlerdir.

⁸² Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Usûli's-Serahsî* (nşr. Ebu'l-vefa el-Afgânî), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Baskı, Beyrut 2005, c. 2, s. 303.

⁸³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 332; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 320.

⁸⁴ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 321.

⁸⁵ Şârihlerden Sıgnâki bu şekilde bir kayıtlama yapmamıştır. Abdulaziz el-Buhârî, fazlalık malın ganimetlerden kalan fazlalık olduğunu söylemiş (c. 3, s. 333); Bâbertî de bu görüşü benimsemiştir (age, c. 5, s. 322). Bu ifadeye şârihler dışında Alâuddin es-Semerkindî'de rastlanmaktadır. Bunun dışında usûl eserlerinde ganimet kaydına rastlamadık. Bu nedenle şârihlerin bu kaydı Semerkandî'den almış olma ihtimali çok yüksektir. Bk. Alauddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl -Muhtasar-* (nşr. M. Zeki Abdalberr), Mektebetü Dari't-Türas, 2. Baskı, Kahire 1997, s. 518. Daha erken vefatlı olan şârih Râmuşî ise bunu şu şekilde açıklamıştır: *المال الفاضل عن المضارب في بيت المال* Ancak bu açıklamayı diğer kayıtlarla bağdaştırmak zor görüldüğü gibi buna dair başka bir açıklama da bulunmamıştır. Bk. Râmuşî, *Fevâid*, ss. 826-828.

Kendisine görüşü sorulunca Ali “Yakinen bildiğini şekke ve ilmîni cehle çevirme, benim görüşüm bunun Müslümanlar arasında paylaşılması yönündedir.” dedikten sonra konuyla ilgili bir rivayet aktarır. Burada önemli olan Ali’nin susmasını Ömer’in onaylama delili olarak görmemesi, Ali’nin de kendi görüşünün doğru olduğunu düşündüğü halde suskun kalmayı caiz görmesidir.⁸⁶

Yine Ömer hamile bir kadının, çocuğunu düşürmesi[ne sebebiyet vermenin tazmin sorumluluğu gerektirip gerektirmeyeceği] hususunda sahabeyle istişarede bulunuyordu. Danıştığı sahabeler, Ömer’in tazminat sorumluluğu olmadığı görüşündeydiler. Ali çoğunluğun hilafına olan ve Ömer’e *gurre*⁸⁷ sorumluluğu yükleyen görüşünü, yine Ömer fikrini sorduktan sonra beyan etmiştir. [239]

Bu rivayete göre Ömer, kocası kayıp [veya ölmüş]⁸⁸ olan ve suç işleyen⁸⁹ bir kadını bundan men etmek için huzuruna getirilmesini emretmiştir.⁹⁰ Kadın da bu durumdan korkarak çocuğunu düşürmüştür. Sahabe bu konuda Ömer’in tedip edici olduğunu, bu yüzden tazminatla mükellef olmayacağını söylerken,⁹¹ görüşü sorulana kadar suskun kalmış olan Ali, Ömer’e *gurre* gerektiğini ifade etmiştir.⁹²

Bu görüşün diğer bir gerekçesi de sükûnun bazı [meşru] sebepleri olabileceğidir. Bunlardan birisi korku, diğeri de düşünme müddetinde olunmasıdır. İbn Abbas’ın avliye konusunda Ömer’e muhalif olduğu halde bu konudaki görüşünü Ömer’e niçin bildirmediği sorulduğunda; “Onun kaçışından korktum!” şeklinde cevap vermesi, korku durumuna örnek olarak verilmiştir. [239]

Şârihler, muârizların sükûnun pek çok ihtimali barındırmasını ve ihtimali olanın delil olmaya uygun olmayacağı iddialarını onların makul gerekçesi olarak aktarır. Sükûnun muhtemel olduğu durumlar, yukarıda verilen İbn Abbas’ın durumunda olduğu gibi korku ve takkiye; teemmül müddetinde olma gibi durumların yanında zihinlerin başka meselelerle meşgul olmasından dolayı teemmül edememe; yapılan içtihadın sonuçsuz kalması; her müçtehidin musib olduğu görüşünde olma; ilk görüş sunan

⁸⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 333-334.

⁸⁷ Ceninin düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken tazminattır. Tam diyetin yirmide biri kadardır. Muhsin Koçak, “Gurre”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, c. 14, s. 211.

⁸⁸ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 322.

⁸⁹ Sığnâkî, *Kâfi*, s. 1598.

⁹⁰ Sığnâkî, *age*, s. 1598.

⁹¹ Ramûşî’de böyle demelerinin sebebi olarak Ömer’in tazmin sebebini bizzat gerçekleştirmemiş olması (mübaşeret) gösterilmiştir. Bk. Râmuşî, *Fevâid*, s. 828.

⁹² Râmuşî, *age*, s. 828; Sığnâkî, *Kâfi*, ss. 1597-1598; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 334.

kişinin yaşça büyük, daha saygın, içtihatı daha becerikli olmasından dolayı ona saygıdan susulması gibi ihtimallerdir.⁹³

Avliye, belirli hisse sahiplerinin alacağı paylar toplamının, ortak paydadın fazla olması durumudur.⁹⁴ İbn Abbas, ferâizde avliye kabul etmemektedir. Bunu, “Çölün kumlarını sayan Allah, bir malda iki tane yarım bir tane 1/3’ü bir araya getirmez.” diyerek ifade etmiştir. Ona göre ana baba bir kız kardeş (1/2), koca (1/2) ve annenin (1/3) birlikte varis olduğu örnekte anneye pay kalmamaktadır. Sahabenin avliye hesabına göre ise bu durumda (paydaları eşitleme işleminden sonraki) paylar toplanarak payda olarak düşünülür. Yani bu örnekte mal, sekiz olan toplam paya bölünerek ana-baba bir kız kardeş bunun 3/8’ini, koca 3/8’ini ve anne 2/8’ini alır. Yani İbn Abbas’a göre en zayıf mirasçının payı azalır veya yok olurken sahabeye göre herkesin payı azaltılmak suretiyle herkes mirastan pay almaktadır.⁹⁵

Bizim [sükûtun onay sayılacağı] iddiamızın gerekçesi ise onların hepsinin açıkça belirtmesini (*nuk*) şart koşmanın alışılmışın dışında ve imkânsıza yakın (*müteazzir*) [bir şeyi şart koşmak] olduğudur. Aksine mutad olan, her asırda önde gelenlerin fetva işini yürütmesi, diğerlerinin de bu durumu kabul etmesidir. [239-242]

Şârihler müteazzir olanın mümteni gibi olduğunu, nasıl ki bir şeyin varlığını mümteni bir şarta bağlamak, onu nefyetmek anlamına gelecekse müteazzir şarta bağlamanın da aynı sonuca varacağını ifade eder. Serahsî de bu durumun yani icmâ ehlinin her birinin açık ifadede bulunmasının nadiren gerçekleşen bir şey olduğunu ifade etmektedir. Sonuç olarak bu yaklaşımda şu mantık hâkimdir: İcmâ ehlinin her birinin açık ifadesini şart koşmak, hüccet olduğu bilinen bir enstrümanın ebediyen terkine götürecektir.⁹⁶ Hanefîlerin burada görülen yaklaşım biçiminin, haber-i vâhidlerin delil olduğunun ve kıyasta her vasıfla illet tespitinin uygun olduğunun temellendirilmesinde de kullanıldığı görülmektedir.⁹⁷

Ayrıca bir konunun hükmü hakkında herkesin fikir beyan etmesi hem hayatın olağan akışına aykırıdır hem de bunda zorluk/harac vardır. Bunun şart koşulması güç

⁹³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 334; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 323.

⁹⁴ Hamdi Döndüren, “Avl”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, İstanbul 1991, c. 4, ss. 117-118.

⁹⁵ Sıgnâkî, *Kâfi*, ss. 1599-1600.

⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 305; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 335; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 324.

⁹⁷ “Hadisler hüccet ve onlarla amel vacip olduğundan dolayı hadisin de illa ki ravilerin nakliyle sabit olmasından ve ravilerin bir hadisin naklinde içtima etmelerinin müteazzir olmasından dolayı her bir adil kişinin rivayeti -mani bir gerekçe olmadıkça- hüccet olur. Bunun gibi kıyasta da -mani bir gerekçe olmadıkça- her vasıfla illet tespiti uygundur.” Abdülaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 424.

yetirilemeyen, mükellefiyet dâhilinde olmayan bir şeyin şart koşulması anlamına gelecektir.⁹⁸

Sükûtun kabul sayılmasını açıklamak için kullanılan bir argüman da icmâ ehlinin de Hz. Peygamber gibi hatadan korunmuş olduğu ve nasıl ki Peygamber'in sükûtu onay anlamında tasrih yerine geçiyorsa icmâ ehlinin sükûtunun da onaylama anlamında bir tasrih sayılacağıdır.⁹⁹

Ayrıca sükûtu biz, bir görüş icmâ ehline arz edildikten sonra diğerlerinin sessiz kalması durumunda kabul olarak görmekteyiz. Bu durum ise fetva vermenin zorunlu olduğu ve muhalif olunması durumunda sükût etmenin haram olduğu bir zemindir.¹⁰⁰ Öyle ki, böylesi bir zeminde sükût etmek kabul anlamına gelmeyecekse fisk anlamına gelecektir. Sükûtun kabul sayılması, [bir görüşün arzından sonra olacağı gibi] yaygınlık kazanmasından sonra da olabilir. Çünkü iştihar dediğimiz bu durum, gizliliği ortadan kaldırması bakımından arz gibidir. [242]

Sükûtun kabul sayılması düşünme müddeti de geçtikten sonradır. Bu raddede şüpheye mahal yoktur ve sükûtun kabul yönü taayyün etmiştir. [242]

Yaygınlık kazanan veya arz edilen bir görüş karşısında üç sebepten dolayı sükût edilebilir: Ya içtihat edilmemiştir ya içtihat edilmiş ve bir sonuca ulaşılamamıştır; ya da ettiği içtihat sonucunda bu görüşün butlanına veya sıhhatine kanaat getirmiştir. İctihat edilmemesi, içtihadın müçtehide vacip olması ve Allah'ın hükmünü ihmal anlamına gelmesi ayrıca birçok kişinin bu kadar uzun süre bir konuda içtihat etmemesinin âdete aykırı olması sebebiyle mümkün değildir. İctihat sonucunda bir sonuca ulaşılamaması da yöntemler ortada olduğu halde gerçeğin ümmete gizli kalması demek olacaktır ki muhaldir. İctihat edilip bu içtihadın yaygınlık kazanan görüşe aykırı sonuca götürmesi halinde bunun gizlenmesi ise mümkün değildir. Çünkü özellikle de batıl bir görüş ortaya çıkmışken hakkı izhar etmek vaciptir. Bundan dolayı icmâ ehli yaygınlık kazanmış bir meselede susmuşsa bu, rızaya delâlet etmede açıkça konuşmak gibi olur.¹⁰¹

Ali'nin sükûtu konusunda fazlalık malın elde tutulması ve korkuyla çocuk düşüren kadın hususunda Ömer'e [diyet anlamında] borç düşmemesi şeklinde verilen fetvalar uygundu (*hasen*). Ancak Ali'nin,

⁹⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 335; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 324.

⁹⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 336.

¹⁰⁰ "Çünkü hakkı söylemeyen dilsiz şeytandır." Râmuşî, *Fevâid*, s. 828.

¹⁰¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 337.

malın elde tutulmayıp sadaka¹⁰² konusunda teslimin (*imdâ*) çabuklaştırılması ve Ömer'e [diyet olarak] borcun gerekliliği şeklindeki görüşleri, muhtemel dedikoduların önüne geçmek, konuyla ilgili olarak hüsn-i senaya riayet etmek ve adalet düşüncesini yaymak [anlamında] olmaları bakımından daha güzeldir. Sükût, bu gibi durumlarda [fiska delâlet etmeyip] helâldir. Kaldı ki sükût, fevtten emin olmak şartıyla caizdir; çünkü fetvaya¹⁰³ saygı göstermek gerekir. Bu şekildeki sükût için süre, meclisin sonuna kadar uzayabilir. Bizim tartışma konumuz ise mutlak anlamdaki sükût[un kabul ve icmâa katılma ifade edip etmeyeceği] meselesidir.¹⁰⁴ [242]

Ali ve Ömer arasında geçen diyaloglar hakkındaki rivayetler, cevaz-fesâd alanına değil, hasen-ahsen alanına dair olmaları bakımından sükûti icmân tartışma sahasına girmemektedir.¹⁰⁵

Şârihler, düşen çocukla ilgili Ömer'in mübaşeretten ya da tesebbüben bir suçu olmadığından dolayı sahabenin ona gurre gerekmediğini söylediğini ifade etmiştir.¹⁰⁶ Sıġnâkî'de sahabenin bu düşen çocuğun ölü mü diri mi olduğunu bilmediklerinden mukabilinde diyet öngörmedikleri şeklinde bir kayıt mevcuttur.¹⁰⁷

Fevtten emin olmak şartıyla yani o konudaki gerçeğin açığa çıkmayacak olmaması şartıyla fetvaya saygıdan dolayı susulması caizdir. Çünkü fetva verilirken / bir konuda görüş açıklanırken acele edilmemesi, düşünülmesi, herkesin kanaatini açıklamasının beklenmesi ve tüm bunlardan sonra ulaşılan doğru sonucun açıklanması fetvaya saygının gereğidir. Böylece belki de bu kişi bu bekleme sürecindeyken muhalifi olduğu kişiler kendi kendilerine görüşlerinden vazgeçip doğruyu bulabilir ve gereksiz yere muhalefet edilmemiş olur.¹⁰⁸

Kırbaç rivayeti ise sahih değildir. Çünkü Ömer'le İbn Abbas'ın aralarındaki ihtilâf ve tartışma saklı kalmayacak kadar meşhurdur.

¹⁰² Abdulaziz el-Buhârî *ta'cîlu'l-imdâ fi's-sadaka* ibaresini *ta'cîlu taksîmi'l-ganîme* olarak açıklamış ve ganimete sadaka denmesinin mecâzi olduğunu ifade etmiştir. Bu isimlendirmenin sebebi, ganimetin paylaşılmasında da mali bir karşılık güdülmemesi ve tıpkı sadakalar (zekât) gibi paylaşımının halife tarafından üstlenilmesi ve sarf yerlerinin çoğunlukla aynı olmasıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, fazlalık malın ganimetlerden artmış olduğuna dair kaydı muhtemelen Semerkandî'den alan Buhârî, burada da görüşünü sağlamlaştırmak maksadıyla ganimete neden sadaka denildiğini açıklıyor. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 334; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 329.

¹⁰³ Burada saygı gösterilmesi gereken fetvanın görüş bildiren kişinin fetvası olduğu ancak susan kişinin kendi vereceği fetvanın olmasının da muhtemel olduğu ifade edilir. Bk. Râmuşî, *Fevâid*, s. 829.

¹⁰⁴ Ki kendisinde fevtten endişe duyulan (dolayısıyla onay anlamına gelmeyecekse caiz olmayan) sükût budur. Râmuşî, *age*, s. 829.

¹⁰⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 338; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 329.

¹⁰⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 338; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 328-329.

¹⁰⁷ Sıġnâkî, *Kâfi*, s. 1601.

¹⁰⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 338.

Ayrıca Ömer, hak karşısında yumuşak huylu ve hakkaniyete uymak hususunda pek çoklarından daha titizdi. [242]

Ömer’le İbn Abbas’ın avliye meselesindeki tartışmaları bilinmekte olduğundan ve sahabe birbiriyle tartışmaktan çekinmediğinden dolayı sahih değildir. Ömer, İbn Abbas’ı zekâsından emin olduğu için onu sahabenin önde gelenleriyle beraber şûrâya davet ettiği, övdüğü ve kendisi hakkı arama hususunda titiz olduğu halde İbn Abbas’ın ona görüşünü bildirmekten kaçınması düşünülemez.¹⁰⁹

Kırbaç rivayeti hakkında Sıġnâkî, Ömer’in şu sözlerini aktarır: “Bize doğruyu söylemezseniz sizde, sizi dinlemezsek bizde hayır yoktur! Ayıpları konusunda kardeşine yol gösterene Allah merhamet etsin.” Bunu aktardıktan sonra hakkı aradığını bu şekilde beyân eden kişiden korkulmasının vehmedilemeyeceğini ifade eder.¹¹⁰

Kırbaç hadisi sahih kabul edilse bile tevili şudur: İbn Abbas’ın bu sözleri, *görüşünde kararlı olduğu için* Ömer’le münazara etmekten kaçınmasından dolayı bir özür beyanı mesabesindedir. [242]

Rivayet sahih kabul edilse bile İbn Abbas’ın bu sözleri, Ömer’in reyinin ve fikhinin üstünlüğü sebebiyle onunla, başkalarıyla tartıştığı gibi ileri boyutta tartışmaktan çekinmesi sebebiyle bir özür beyanı olarak anlaşılır.¹¹¹

“*Görüşünde kararlı olduğu için*” ifadesinden iki şeyin anlaşılabilirliği ifade edilmiştir. Birincisi, Ömer’in görüşünde kararlı olduğunu ve ondan dönmeyeceğini bildiği için İbn Abbas onunla tartışmayı faydasız görerek bundan kaçınmıştır. Diğer, İbn Abbas’ın görüşünde kararlı olduğu bilinmekte olduğu için Ömer’le tartışmaktan kaçınmasında herhangi bir mahzur yoktur.¹¹² Çünkü görüşler takarrür ettikten sonra susulmasına (onaylama olarak) itibar edilmez.¹¹³

Bu *asıl* üzerine şu mesele bina edilir: Peygamber ashabının bir konuda ihtilâf etmesi, o ihtilâfın sınırları içindeki görüşlerden başka bir görüşün batıl olduğu hakkında bir icmâ olduğudur. Bu, her asırda böyledir. [242]

Buradaki *asıl*, icmân rükünlerinden ikincisi yani bir kısmının görüş beyan edip diğerlerini susmaları durumunun icmâ sayılmasıdır. Sükûtun bu şekilde konuşma menzilesine geçerek kabul sayılmasından hareketle sahâbenin bir konuda ihtilâf edip birkaç farklı görüşün ortaya çıkması, bu görüşlerin dışına çıkmanın bâtil olduğunu ifade

¹⁰⁹ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 339; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 329-330.

¹¹⁰ Sıġnâkî, *Kâfî*, s. 1603.

¹¹¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 340.

¹¹² Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 340; Bâbertî, *Takrîr*, c. 3, s. 330.

¹¹³ Râmuşî, *Fevâid*, s. 830.

etmeleri yerine geçen bir sükût olarak görülmektedir.¹¹⁴ Bu iki sükût arasında fark olsa da bunların ortak noktası susmanın konuşma menzilesinde olmasıdır.¹¹⁵

Kimilerine göre ise onların bu şekildeki ihtilâfı bir sükûttur ancak herhangi bir belirleme yapmaksızın içtihadı serbest kılar. [242]

Bu görüşe göre onların bu ihtilâfı sonraki nesillerin farklı görüşünün hak mı batıl mı olduğu hakkında bir sükûttur. Bu sükût ise bu ihtilâf sadedinde zikredilenlerden farklı bir görüşün öne sürülmesine müsaade eden bir durumdur. Çünkü zikredilenlerden farklı görüş öne sürmenin batıl olduğu noktasında bir belirleme olmayıp konu hakkında sessiz kalınması içtihadı izin verilmesi anlamına gelir.¹¹⁶

Ancak bize göre Müslümanların icmâı, hakkı ve kesin doğruyu aşmayan bir hüccet olduğundan, sahabenin birkaç görüş üzerinde ihtilâf etmeleri, o olaydaki ileri sürülebilecek görüşlerin bu görüşlerle sınırlı olduğu üzerinde icmâ etmeleri anlamına gelir. Çünkü onların bu konuyu bilmemeleri mümkün değildir. Bu durumda doğru seçenek bizim dediğimiz olur. Meşâyihimizden bazısına göre her asırdaki âlimlerin ihtilâfı da aynı asıl üzerine bina edilir. Ancak, bu meselenin öncekinden farklı olduğunu ve bunun sadece sahabeye hâs olduğunu söyleyenler de vardır. [242]

Sığnâkî ihtilâfın sınırlamasını, sahabenin ihtilâf ettiği görüşlerden farklı bir görüşün doğru olmasının onların dalâlet üzerinde birleşmesi anlamına geleceğini ifade ederek açıklar. Bu ise hadise aykırıdır.¹¹⁷ Ayrıca tüm ümmetin gerçeğe dair bir cehalet üzerinde olmasının düşünülmesi caiz değildir. Bu nedenle onların ihtilâflarının birkaç görüş üzerinde istikrar bulması, onlardan hakkın bu görüşler içinde olduğu anlamında bir açıklama menzilesinde olur.¹¹⁸

Bu durumun sahabeye özgülenmesi hakkında Sığnâkî'de şu açıklama vardır: Bazıları, bu kerâmetin sadece sahabeye özgü olduğunu ve sonrakiler için bu şekilde bir keramet söz konusu olmadığını söyler.¹¹⁹

Aynı şekilde [sükûtun kabul sayılmasından] ortaya çıkan diğer bir sonuç, halife olan sahabilerin, insanlara hakkında hutbe verdiği

¹¹⁴ Bu meseleye *ihtilâfın sınırlaması* veya *icmâ/ihtilâf üzere icmâ* denilebilir. Bu konudaki ayrıntılar dördüncü bölümde ele alınacaktır.

¹¹⁵ Sığnâkî, *Kâfi*, ss. 1603-1604.

¹¹⁶ Sığnâkî, *age*, s. 1604; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 40. Bu konuda ayrıntılı görüşler ve cevaplar için bk. III. Bölüm.

¹¹⁷ Sığnâkî, *Kâfi*, s. 1605.

¹¹⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 341.

¹¹⁹ Sığnâkî, *Kâfi*, s. 1606.

hususların kendilerine itiraz edilmediği takdirde zikrettiğimiz sebepten dolayı¹²⁰ icmâ kapsamına girdiğidir. Allah en doğrusunu bilir. [242]

Sükûtun kabul sayılması aslından ortaya çıkan bir diğer sonuç halife olan sahabilerin hutbe verirken “şer‘î bir hüküm açıklamaları esnasında” buna kimsenin itiraz etmemesi durumunda -muhalif olunan yerde sükûtun haram olması ve hakkın izharının vücubundan ötürü- bunun bir icmâ olacaktır. Diğer durumlarda olduğu gibi burada da eğer sükût onaylama sayılmayacaksa, fisk sayılacaktır. Burada *halife olan* kaydının, bağlayıcı bir kayıt olmadığı ifade edilmiştir.¹²¹ Çünkü bu kaydın konulması o dönemde sadece halifelerin ve emirlerin hutbe irad etmelerinden kaynaklanmaktadır.¹²²

2.2. İcmâ Ehliyeti

İcmâ ehliyeti keramet ehli olmakla sabit olur. [242]

İcmâ ehliyeti keramet ehliyetiyle kayıtlanmıştır. Bu kayıtlama “Ehl-i hak veya dalâletten olsun ümmetin tüm firkalarının katılımı olmadıkça icmâ gerçekleşmez. Çünkü ümmet isminin mutlak kullanımı herkesi (*el-küll*) kapsar.” iddiasına cevap vermek içindir. İcmâ bu ümmete kerâmeten hüccet kılındığı için icmâ ehliyetine sahip olmak için kerâmet ehliyetinin onlarda bulunması gerekir.¹²³

Bu keramet kapsamına heva¹²⁴ ve fisk¹²⁵ nitelikleri bulunmayan her müçtehit girmektedir. [242]

Yani icmâ ehliyetine sahip olmak için içtihat sıfatına sahip olmak ve dinde amelen ve itikaden istikamet üzere olmak (yani fisk üzere olmamak ve hevâdan uzak durmak) nasların delâletiyle şart koşulmaktadır.¹²⁶ Bu üç şart da sırasıyla açıklanacaktır.

[Birinci şart fisk niteliklerinin bulunmamasıdır.]

Fisk töhmete yol açar ve adalet vasfını düşürür. Bu hüküm¹²⁷ şahadet ehliyetiyle ve emir bi'l-ma‘ruf sıfatıyla sabit olur.¹²⁸ [242]

¹²⁰ Burada “zikrettiğimiz sebep”ten kasıt, sükût etmenin kabul anlamına gelmeyecekse fisk anlamına geleceği şeklindeki gerekçedir. Sıgnâkî, age, s. 1606.

¹²¹ Nitekim halifeye karşı muhalefet edebilen kimselerden herkese muhalefet edebilmeleri beklenir.

¹²² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 342.

¹²³ Sıgnâkî, *Kâfi*, s. 1607; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 344. Râmuşî keramete ehil olmanın şartını fıkıh ve içtihat olarak netleştirmiştir. Böylece avâmın icmâ ehline dâhil olmadığını dolaylı olarak söylemiş olmaktadır. Râmuşî, *Fevâid*, s. 833.

¹²⁴ Râmuşî hevayı “Şer‘î bir yönlendirme olmaksızın insanın tabiatının lezzet aldığı şeylere yönelmesi.” olarak açıklamıştır. Râmuşî, *Fevâid*, s. 833.

¹²⁵ Buradaki fisktan kasıt, fısın alenî olarak işlenmesidir. Râmuşî, age, s. 834.

¹²⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 344.

[İkinci şart heva niteliklerinin bulunmamasıdır.]

İnsanları hevasına davet eden kimsenin adaleti, taassup ve sefeh sebebiyle düşer. Hevasıyla mâcinlik eden kimse¹²⁹ ve hevaları sebebiyle tekfir edilecek kadar aşırıya gitmiş kimsenin durumu da böyledir.¹³⁰ Rafizilerle¹³¹ Haricilerin¹³² imamet konusundaki muhalefetleri birer örnektir. Bu son durum bir çeşit asabiyettir.¹³³
[242-243]

“Bu keramet kapsamına heva ve fisk nitelikleri bulunmayan her müçtehit girmektedir.” ana cümlesinden sırf heva sahibi olmakla adalet vasfının düşeceği anlaşılırken, sonrasında mesele tafsilatlandırılmıştır. Abdulaziz el-Buhârî, heva sahibi olmanın davetçi olma, mâcinlik etme veya aşırıya gitme durumlarında adaleti düşürdüğünü ifade etmektedir.¹³⁴

Hevasıyla meşhur olmuş kimse alelittlak ümmet kapsamında değildir.
[243]

Pezdevî'nin hevasıyla meşhur olmuş kimse hakkındaki kanaatini belirtmesi, yukarıda yaptığı ayırım dışında literatürde bu konuyla ilgili dönen tartışmalara dair kanaatini belirtir görünmektedir. Abdulaziz el-Buhârî, hevasıyla meşhur olmuş kimseyi yukarıdaki üç gruptan biri olan *tekfir edilecek kadar aşırıya gitmiş kimseler* olarak tanımlar. Ona göre Pezdevî bu cümleyle muarızların “Peygamber'in ‘Ümmetim yetmiş üç fırkadır.’ hadisi sebebiyle hepsi ümmet kapsamındadır; bu nedenle icmân sübutu için onayları aranır.” iddiasına cevap vermektedir. Bu kişi henüz ümmet-i icâbet¹³⁵ değil, ümmet-i davet olduğundan dolayı ümmet kapsamında değildir. Mutlak kullanım

¹²⁷ Râmuşî bu hükmü “icmân hüccet olması” şeklinde açıklamıştır. Ama metnin bağlamı gereği bununla adaletin kast edilmesi gerekmektedir. Râmuşî, *Fevâid*, s. 834.

¹²⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 242.

¹²⁹ Mâcin, insanlara hileli yolları öğreten kişidir. Bir diğer tanımla: Macin, başına adi ketenden bir bez parçası (mendil) bağlayıp sokaklarda -kadınlar kendine bakıyorlar mı diye- evlerin odalarına bakarak gezen kişidir. Bk. Râmuşî, *Fevâid*, ss. 834-835. Hevası doğrultusunda mâcinlik etmek söylediği ve yaptığı şeye ve insanların kendisine söylediği şeylere aldırılmaz bir halde olmaktır. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 345. Müfti-i Mâcin: Rüşvet alan ve insanlara hileli yolları öğreten kişidir. Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 340.

¹³⁰ Bu üç durumun birbirinden ayrılması için verilen örnekler üçüncü bölümde icmâ ehliyeti konusunda aktarılmıştır.

¹³¹ Râfizilerin Ebu Bekir'in hilafeti konusundaki muhalefetleri gibi. Râmuşî, *Fevâid*, 835.

¹³² Haricilerin Ali'nin hilafeti konusundaki muhalefetleri gibi. Râmuşî, age, s. 836.

¹³³ Abdulaziz el-Buhârî, bu örneğin hevasına davet eden taassup sahibinin örneği olduğunu, bu nedenle Pezdevî'nin bunu asabiyet olarak tarif ettiğini ifade eder. Bu ve diğer durumların örnekleri için bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 345.

¹³⁴ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, ss. 344-345.

¹³⁵ Ümmet-i icâbet kimi zaman ümmet-i mutabaat olarak da ifade edilmektedir. Birlik olması açısından aynı anlamdaki bu iki ifade de ümmet-i icâbet olarak yazılacaktır.

kâmil olanı kapsamakta ancak bu kategoriler lafzı kâmilin karşılamamaktadır.¹³⁶ Hevasıyla meşhur olmuş kimseye örnek olarak Hariciler verilir. Hariciler, sahabenin çoğunu şer'î hükümlerin dayanağı onlar olmasına rağmen tekfir etmişlerdir. Böyleyken Haricilerin sözüne itimat etmek mümkün görünmemektedir.¹³⁷

Serahsî, hevasına davet etmediği halde hevasıyla meşhur olmuş kimse için bazı usûlcülerin -şehadet ehliyetine sahip olduklarından dolayı- heva sahibi olduğu konunun dışındaki meselelerde icmâa dâhil olduğunu söylediklerini aktarır. Ona göre ise hevâyla itham edilen kişinin hevasının gereklerini açıktan veya gizliden yapması hususunda böyle bir ayırım yapılabilir.¹³⁸

[Üçüncü şart içtihat sıfatını hâiz olmaktır.]

İçtihat sıfatı, bazı durumlarda şartken, bazı durumlarda şart olmayabilir. Kur'an'ın nakli ve ümmehât-ı şerâî türünden temel dini konularda avam da fukaha ile birlikte icmâa dâhildir. [243]

Bu ayırım şer'î hükümlerin iki kısım olmasından kaynaklanmaktadır. Birincisi, bilinmesi için reye ihtiyaç duyulmayan ve havas ve avamın bilmekte ortak olduğu konulardır. Bunlar konusunda icmân kurulması için avâmın ve havâssın ittifakı aranır. Avâmın muhalefeti durumunda icmâ kurulmaz ancak bu şekilde bir muhalefet vuku bulmamıştır. İkincisi ise bilmek için rey ve içtihat şartı aranan bu nedenle sadece havassın kavrayabileceği meselelerdir. Abdulaziz el-Buhârî aslında avamın da bu konularda havassın dediğinin doğru olduğuna itimat etmesinden dolayı icmâa katılmış sayıldığını ifade eder. Muhalefet etse bile cumhura göre avamın bu konulardaki muhalefetine itibar edilmez. Ancak bu muhalefet de farazidir; vuku bulmamıştır.¹³⁹

Rey ve istinbat gerektiren konular ve aynı kapsamda değerlendirilebilecek konulardaki (*ve mâ yecrî mecrahu*) icmâ hususunda ancak rey ve içtihat ehli olanlara itibar edilir. [243]

Râmuşî'de şerhteki ifadelere dâir açıklama “Onun *ve mâ yecrî mecra*’l-istinbât sözü...” şeklinde yapılmıştır. Bu da nassın işareti ve delâletidir.¹⁴⁰ Sıgnâkî burada *ve mâ yecrî mecrahu* ifadesindeki (*hû*) zamiriyle güçlü ihtimâl olarak rey ve istinbatın kast

¹³⁶ Sıgnâkî, *Kâfî*, s. 1608, Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 345

¹³⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 346; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 341.

¹³⁸ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 311; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 45.

¹³⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 346-347; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 341-342.

¹⁴⁰ Râmuşî, *Fevâid*, s. 838.

edildiğini, ikisi tek bir şey olduğu için tekil zamir kullanıldığını, zayıf bir ihtimal olarak istidlâlin de kast edilmiş olabileceğini ifade eder.¹⁴¹

Abdulaziz el-Buhârî ve Bâbertî ise bu zamirle reyin kast edildiğini ifade eder. Bununla “reye tahsis edilmiş gibi kabul edilen konular” yani *mekadir* gibi esasen kendisinde rey işletilemezse de bazı kısımları reye açık olan -bulûğ yaşının takdiri gibi- konular kast edilmektedir.¹⁴² Bâbertî, bununla rey ve istinbat anlamındaki istidlâlin kast edildiği bir görüş de aktarır. Buna göre istidlâlin rey ve istinbatla kayıtlanmasının sebebi her istinbatın bir tür istidlâl olması ancak bunun tersinin mümkün olmamasıdır.¹⁴³

Rey ve içtihat ehlienden olmayan âlimler de icmâ hususunda -rey ve içtihadı ihtiyaç duyulmayan konular dışında- dikkate alınmazlar.
[243]

Bu gibi konularda da -rey ve içtihadı gerek olan konular gibi- avamın ve rey ve içtihat ehli olmayan sair ulemanın muhalefetine itibar edilmez.¹⁴⁴ Kendisine fûrû denilen ve fıkıh usûlü bilgisi olmaksızın fûrû ahkâmını ezbere bilen kişi ile kendisine usûlî denilen ve sadece usûl-i fikhî bilen ve fûrû ahkâmını hıfzetmemiş kişilerin icmâ ehli olup olmayacağı hakkında ihtilâf edilmiştir. Ancak Pezdevî'nin bu konudaki görüşü sayılan ehliyet şartlarını taşımadığı için ikisine de icmâa katılım noktasında itibar edilmeyeceği şeklindedir.¹⁴⁵

Bazıları¹⁴⁶ [icmâ ehliyeti hususundaki] bu şartlara ziyadede bulunmuş ve emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker konusunda asıl olduklarından ötürü sadece sahabe icmânının kabul edileceğini söylemişlerdir. [243]

Kimileri¹⁴⁷ de temiz soydan oldukları ve fitraten doğru yola iletilmiş olduklarını öne sürerek sadece Peygamber'in itrasını¹⁴⁸ icmâa ehil kabul etmiştir. [243]

¹⁴¹ Sıġnâkî, *Kâfî*, s. 1609.

¹⁴² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 346; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 341.

¹⁴³ Bâbertî, age, c. 5, s. 341.

¹⁴⁴ Cessâs, rey ve içtihat ehli olmayan âlimlerin kapsamına, özellikle içtihat metodlarını ve kıyas yöntemlerini bilmeyen ve kabul etmeyen âlimlerin de girdiğini ifade eder. Bk. İmâm Ebî Bekir b. Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (nşr. Dr. Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Baskı, Beyrut 2010, c. 2, ss. 134-135.

¹⁴⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 346-347; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 341.

¹⁴⁶ Bu iddiada bulunanlar Zahirîlerden Ebu Dâvud ve takipçileri ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbelî'dir. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 348; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 344.

¹⁴⁷ Zeydiyye, İmamiyye ve Rafizîler bu görüştedir. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 348; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 344.

¹⁴⁸ İtra, bir kimsenin çocukları demektir. Râmuşî, age, s. 839. Bir kişinin itrası, onun nesli ve en yakın akrabalarıdır. Sıġnâkî, *Kâfî*, s. 1609.

Kimileri¹⁴⁹ ise Peygamberle birlikte buldukları gerekçesiyle sadece Medine halkını icmâa ehil kabul etmiştir. Ancak şu var ki, bunlar icmâ ehliyetine ziyade niteliğindedir. İcmâi ortaya koyan deliller bunlardan hiçbirine özel olarak değinmemektedir. İcmân hüccet olması ümmet için bir keramettir. Bu sayılanlar ümmet olmanın gereklerinden değildir. Yine de Allah en doğrusunu bilir.¹⁵⁰ [243]

Ancak bu şekilde icmâ edenlerin sahabeden, Peygamber ailesinden veya ehl-i Medine'den olması gibi şartlar koşmak, icmâ ehliyetine ilavede bulunmak anlamına gelir. İcmân hükmünü ispat etmek için zikrettiğimiz adâlet vasfı, şahadet ehliyeti ve emir bi'l-maruf gibi hususlar sadece bir topluluğa veya sadece bir dönemde veya mekânda yaşayanlara özgülenez.¹⁵¹

2.3. İcmân Şartları

[Birinci şart:]

Ashabımıza göre inkırâz-ı asır, *icmân sahih bir hüccet oluşunun*¹⁵² şartı değildir. [243]

İnkırâz-ı asır tabiri asrın ehlinin yani neslin inkıtayı demektir. Bu da bir hüküm üzerinde ittifak eden -hadisenin vuku bulduğu dönemdeki- içtihat ehlinin tamamının ölmesini ifade etmektedir. Hanefilere ve âlimlerin geneline göre ne icmân kurulması için ne de hüccet olması için inkırâz şartı aranır.¹⁵³

Şâfiî'ye göre ise icmâ ehlinin bazılarının görüşlerinden vazgeçme ihtimalinin bulunmasından dolayı bunların görüşleri üzere ölmeleri şarttır. [243]

Abdulaziz el-Buhârî, metinde Şâfiî'nin karşıt görüşte olduğu ifade edilse de Şâfiî'nin esas görüşünün de âlimlerin genelinde olduğu gibi inkırâz-ı asrın icmân kurulması ve hüccet olması için şart olmadığı şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Ancak diğer görüşte olduğu şeklinde bir rivayet olduğunu da belirtir.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 348; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 344.

¹⁵⁰ Bu iddialara verilen cevaplar hakkında daha geniş bilgi için bk. III. bölüm.

¹⁵¹ Sıgnâkî, *Kâfi*, s. 1610.

¹⁵² *Li sıhhati'l-icmâi hücceten* ibaresini Sıgnâkî, icmân hüccet olması olarak açıklamıştır. Ancak Abdulaziz el-Buhârî ve Bâbertî, bu kısmı şerh ederken inkırâz-ı asrın icmân ne in'ikat etmesi ne de hüccet olmasının şartı olduğunu ifade ederek konuyu netleştirmeye çalışmışlardır. Bk. Sıgnâkî, *age*, s. 1611; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 352; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 350. Ayrıca aşağıda birkaç paragraf sonrasında konuya temas edilmektedir.

¹⁵³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 352; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 350.

¹⁵⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 352.

Ancak bize göre icmân hüccet olduğunu gösteren delillerde bu hususta hiçbir ayırım yoktur. Bu mutlaklık üzerine [muâızların zikrettikleri delillerle]¹⁵⁵ herhangi bir ziyade yapmak ise sahih değildir. Çünkü ziyade bize göre nesihdir. [243]

Serahsî, bu bağlamda icmâ ile sabit olan nass ile sabit olan gibidir, der. Nasıl ki nassla sabit olan hüküm belli bir zamana tahsis edilemezse icmâ ile sâbit olan hüküm de belli bir zamana has kılınmaz.¹⁵⁶

Ayrıca hakk icmân dışında değildir. Bu durum akılla izah edilebilir bir illetten dolayı değil; ümmete bahşedilen kerametten dolayıdır. Bu [hak]¹⁵⁷ icmân bizzat kendisiyle sabit olur. İcmâ gerçekleştikten sonra bazılarının görüşünden rücû etmesi durumunda bu rücû geçersizdir. [243]

Şâfiî'ye göreyse bunların rücûu geçerlidir. İcmân kurulması nasıl rücû söz konusu olan bu kişinin katılımına bağlıysa icmân sürmesi de bu katılımın devamına bağlıdır. [243]

Abdulaziz el-Buhârî, bu son paragraftaki ibarelerden inkırâz-ı asır öncesinde muarızlara göre icmân kurulduğunun ancak rücû durumunda hüccet olarak devam etmediğinin; ancak daha evvelki ifadelerden icmân rücû ihtimaline binaen hiç kurulmadığının anlaşıldığını ifade eder.¹⁵⁸ Bâbertî ise Abdulaziz el-Buhârî'nin koymuş olduğu bu soru işaretine açıklık getirir. Ona göre Abdulaziz el-Buhârî'nin bahsettiği cümleden hemen önce Pezdevî'nin inkırâz-ı asrın şart olmadığını açıklarken “icmân in'ikat etmesinin şartı (*lisihhati inikâdi'l-icmâi*)” yerine “icmân sahih bir hüccet oluşunun şartı (*lisihhati'l-icmâi hücceten*)” ibaresini kullanması burada bir çelişki olmadığını gösterir. Bu durumda ilk ifadelerde “İcmân sahih bir hüccet olmasının şartı değildir.” dedikten sonra “Şâfiî'ye göre ise icmân sahih bir hüccet olmasını şartıdır.” demiş olmaktadır. Yani sonuç olarak ibarelerden anlaşılan muarızlarına göre inkırâz-ı asır icmân in'ikadı için değil, hüccet oluşunun devamı için şart olmaktadır. Yani inkırâz-ı asır gerçekleşmeden icmâ kurulmakta ancak rücû durumunda hüccet olarak kalmaya devam etmemektedir.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 353.

¹⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 315.

¹⁵⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 353.

¹⁵⁸ Bu ifade “Şâfiî'ye göre ise icmâ ehlinde bazılarının görüşlerinden vazgeçme ihtimalinin bulunmasından dolayı bunların görüşleri üzere ölmeleri şarttır.” ibaresi olmalıdır.

¹⁵⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 354; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 354.

Râmuşî de benzer bir itirazı cevaplandırır. Muhtemel bir “Mâdem Şâfiî'ye göre inkırâz tamam olmadan icmâ in'ikat etmiyor; ona göre bir bekadandan söz etmek çelişki değil midir?” itirazına “İcmâ görüşlerin bir

Bâbertî bu açıklamaları aşağıdaki ifadelerle destekler:

Bize göre icmâ sabit olduktan ve kerâmet olarak yakîne dönüştükten sonra muhalefet etmek meşru değildir. Bir kimsenin başlangıçtaki muhalefeti ise bize göre¹⁶⁰ icmân oluşmasına mânidir. [243]

Bu durumda muhalefet açısından başlangıç ile bekâ birbirinden farklı değerlendirilmektedir. Ancak bu değerlendirme inkırâz-ı asrı icmân hüccet oluşunun devamının şartı olarak düşünüldüğünde bu söylenenler bir anlama kavuşacaktır. Çünkü eğer muâriz inkırâz-ı asrı icmân in‘ikadı için şart koşuyor olsa Pezdevî’nin “icmâ sabit olduktan ve yakine dönüştükten sonra” ibareleri doğru olmazdı. Çünkü bu durumda muarız “İcmâ inkırâzdan önce in‘ikat etmemiş olur. Bu nedenle de inkırâz gerçekleşene kadar muhalefet meşrudur.” der. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi mesele burada inkırâz-ı asrın hüccet olarak devam etmenin şartı olup olmadığıyla ilgilidir.¹⁶¹

[İkinci şart:]

Bazılarına göre [tüm] müçtehitlerin ittifakı şart değildir. Onlara göre bir kişinin ya da azınlığın muhalefeti dikkate alınmaz. Çünkü çoğunluk doğruya isabet etmeye ve hüccet olmaya daha layıktır. [243]

Abdulaziz el-Buhârî, Pezdevî’nin inkırâz-ı asırdan sonra “bazılarına göre tüm müçtehitlerin ittifakının şart olmadığını” ifade etmesinin iki muhtemel sebebi olabileceğine değinir. Bunlardan birincisi Şâfiî’nin inkırâz-ı asrı temellendirmek için kullandığı, “sonradan rücu eden kişinin başlangıçta da muhalefetinin icmân kurulmasına engel olduğu” şeklindeki ifadesini, başlangıçtaki muhalefetle sonradan edilen rücûun farklı olduğunu izah ettikten sonra daha da zayıflatmak için kendi görüşü olmasa da “bazılarına göre başlangıçta da azınlığın muhalefetinin icmân kurulmasına engel olmadığı”, yani bu görüşte olanlara göre Şâfiî’nin “...başlangıçta da icmâa engeldir.” ibaresinin memnu olduğu yönünde bir cevap vermiş olmasıdır. Diğer ihtimal de son cümlesi “Bir kimsenin başlangıçtaki muhalefeti ise bize göre icmân oluşmasına mânidir.” ifadesini zikrettikten sonra yeri gelmişken bazılarına göre bunun icmân

araya toplanmasıdır. Bu durum da inkırâz-ı asırdan önce de vardır. Ancak bunun hüccet olması (onlara göre) inkırâz-ı asra bağlıdır.” diye cevap vermektedir. Râmuşi, *Fevâid*, s. 844.

¹⁶⁰ Abdulaziz el-Buhârî, her ne kadar Pezdevî burada *indena* dese de bu görüşün cumhurun görüşü olduğunu hatırlatır. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 355.

¹⁶¹ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 354. Buradaki ifadeler bu ikilem hakkında şârihlerin görüşüdür. Bu konuda üçüncü bölümde Semerkandî’nin ifadeleri de göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapılmıştır.

oluşmasına mani olmadığını ifade etmiş olabilir.¹⁶² İkinci ihtimâl daha doğru görünüyor.

Azınlığın muhalefetinin icmân kurulmasına engel olmayacağı görüşünde olanlar, Hz. Peygamber'in "Sevâd-ı azama uyun!" sözünü delil gösterirler. Bunlara şu şekilde cevap verilir:

"Hz. Peygamber, ümmetin icmânını hüccet kılmıştır. İçtihadı ehil olan biri muhalif kaldığı sürece icmâ gerçekleşmez. İcmâ kerameten sabit olduğu için onda makul bir isabet delili aranmaz. Bu keramet de ancak tam muvafakat durumunda gerçekleşir. Bu nedenle fertlerin hükmünü iptal etmek doğru değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in ashâbı ihtilâf ettiğinde çoğunluk karşısında muhalefet edenler bazen bir veya birkaç kişi olabiliyordu. [243-244]

Gayr-ı ma'kûli'l-ma'na olarak sabit olan şeyde nassın tüm vasıflarına riayet şarttır. İcmâ da bu şekilde kerameten sabit olmuştur. Bu nedenle bir makuliyet aranmaksızın bir kişinin bile muhalefetini icmâa engel görmek gerekmektedir. Ayrıca sahabe arasında İbn Abbas'ın avliye meselesindeki muhalefeti gibi tek kişi muhalif olarak kaldığında bunu sıradan bir muhalefet olarak değerlendirdiler¹⁶³ ve muhalif kimseye karşı çıkmadılar.¹⁶⁴

Çoğunluğun ittifakını yeterli görenlerin delil gösterdikleri -nitekim ileride kendisinin de icmân hücciyetini ispat ederken kullanacağı- sevâd-ı azam hadisiyle ilgili olarak şu açıklamada bulunur:

Peygamber'in (a.s.) sevâd-ı azam sözü, müminlerin genelini (*âmmeh*) ve mutlak olarak ümmet kapsamına giren kimselerin tümünü (*küllühüm*) kapsamaktadır. [244]

Şârihler burada *âmmetü'l-müminin* ile müminlerin hepsinin kast edildiğini ifade eder. Zaten sonrasında gelen *küllühüm* ibaresi de bunu desteklemek içindir. "Mutlak olarak ümmet kapsamına girenlerin hepsi" denmesinin sebebi de daha evvel de geçtiği gibi¹⁶⁵ heva ve bid'at sahibi olanların mutlak olarak ümmet kapsamına girmemesindedir. Onlar ümmet-i davet kapsamındadır.¹⁶⁶

¹⁶² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 354-355; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 355.

¹⁶³ Çoğunluğun icmânını kabul edenlerden Cessâs, tek kalan muhalifin muhalefetinin icmâa engel olmasını zaten cemaatin onları inkâr etmemesi ve o konuda içtihadı müsaade etmesi şartına bağlamıştır. Bu örneği de muhalifin muhalefetine karşı çıkılmadığı örnekler arasında zikretmektedir. Yani burada esasında muarızların yaptığı tafsile aykırı bir durum görünmüyor. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 139.

¹⁶⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 356.

¹⁶⁵ "Hevasıyla meşhur olmuş kimse alelittlak ümmet kapsamında değildir." Pezdevî, *Kenz*, s. 243.

¹⁶⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 357; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 358. Mutlak kullanımda "ümmet", ümmet-i icabeti ifade eder, ümmet-i daveti içine almaz. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 345.

[Üçüncü şart:]

İcmân gerçekleşmesi için selef¹⁶⁷ arasında daha önce o konuda içtihat (ihtilâf) edilmemiş olması şartı konusunda ihtilâf edilmiştir. [244]

Abdulaziz el-Buhârî, Pezdevî'nin bu konuda ihtilâfin olduğunu söylediği ibarelerinden iki şeyin anlaşılabilceğini ifade etmiştir. Birincisi üç imamın “önceki ihtilâfin olmamasının icmân sıhhati için şart olup olmadığı” konusunda ihtilâf ettiği. İmam Muhammed'e göre ihtilâfin olmaması şart değildir. Kerhî ise Ebu Hanife'den ihtilâfin olmamasının şart olduğuna delâlet eden bir rivayette bulunmaktadır. Böylece imamlar bu şart hususunda ihtilâf etmiş olmaktadır.

İkincisi ise bu konunun imamlar arasında ittifaklı mı ihtilâflı mı olduğu konusunda ihtilâf edildiğidir. Çünkü İmam Muhammed'e göre şart değildir. Ancak Ebu Hanife'den bir yönden şart olduğuna delâlet edecek, bir yöndense etmeyecek bir rivayet vardır. Bu nedenle Hanefiler arasında bu konunun imamlar arasındaki durumu hakkında ihtilâf edilmiş olmaktadır. Bâbertî, Pezdevî'nin tercihinin çoğunluk Hanefiler gibi imamların önceki ihtilâfinin sonraki icmâa mani olmadığı yönünde ittifak ettiği şeklinde olduğunu ifade eder.¹⁶⁸

İmam Muhammed'in bunun şart olmadığı, öncesinde selef arasında ihtilâf olup olmadığına bakılmaksızın her asrın icmânının hüccet olduğu görüşünü benimsediği bilinmektedir. [244]

İmam Muhammed, hâkimin ümmüveledin satımına dair hükmünün batıl olduğunu söylemiştir. Kerhî de hâkimin bu hükmünün bozulmayacağı yönünde Ebu Hanife'den bir rivayette bulunmuştur. Meşâyihten bazısı, Ebu Hanife'nin bu görüşünün önceki ihtilâfı, sonraki icmân gerçekleşmesine mâni saydığını gösterdiğini söylemiştir. Bazılarına göreyse aksine Ebu Hanife'nin bu sözü şöyle yorumlanabilir: Bu, daha önce ihtilâfa konu olmuş bir meselede bir icmâ olup [sübut bakımından]¹⁶⁹ şüphe içermektedir. İcmâa muhalif hâkim kararı bundan dolayı bozulmaz, geçerli olur. [244]

Görüldüğü gibi İmam Muhammed'in bu konudaki kanaati kesinken Ebu Hanife'yle ilgili olarak gelen rivayet iki görüşe uygun olarak da tevil edilebilmektedir.

Abdulâziz el-Buhârî, burada Ebu Yûsuf'un görüşünden neden bahsedilmediğine ilişkin olarak Ebu Yûsuf'un, Serahsî'de olduğu gibi bazı rivayetlerde Ebu Hanife ile; Semerkandî'de olduğu gibi bazı rivayetlerde ise Muhammed'le birlikte zikredildiğini

¹⁶⁷ Peygamber'in ashâbı. Râmuşî, *Fevâid*, s. 846.

¹⁶⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 358; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 360.

¹⁶⁹ Sıgnâki, *Kâfi*, s. 1615.

ifade etmiştir.¹⁷⁰ Abdulaziz el-Buhârî bazı usûl-i fikh nüshalarında ise onun görüşünün sonraki icmân önceki ihtilâfı ortadan kaldıracığı, yâni öncesinde ihtilâfın olmamasının icmân kurulması için şart olmadığı şeklinde olduğunu ifade eder.¹⁷¹

Daha sonra Pezdevî, icmân oluşması için öncesinde ihtilâf olmaması şartını öne sürenlerin gerekçelerini aktarır:

Onlara göre eğer bu meselenin tartışıldığı dönemdeki muhalif şu an yaşıyor olsaydı onun muhalefeti sebebiyle icmâ kurulamayacaktı. Hâlbuki o kimse, öldükten sonra da ümmete dâhildir. Ayrıca o kişinin muhalefetinin dikkate alınması kendisi sebebiyle değildir; delili sebebiyledir ve delili kişi öldükten sonra da varlığını sürdürür. Bunun yanında bu tür bir icmâi sahih addetmek bir kısım sahabiye [yani muhalif sahabiye]¹⁷² tadelil anlamına gelmektedir. Mesela avliye meselesinde İbn Abbas'ın muhalefetine rağmen diğer görüş üzerinde sonradan icmâ edilmesi, onu tadelile nispet etmek anlamına gelecektir. [244]

Yine bu görüşte olanlar, [Muhammed'in]¹⁷³ mesela “haliyye, beriyye, bette, bâin” lafızlarıyla karısını boşayan ve bununla üç talâka niyet eden, sonra onunla iddet müddetinde cinsel ilişkiye giren kişiye had uygulanmayacağı görüşünü örnek göstermiştir. Çünkü Hz. Ömer'in, bu ifadelerle bâin değil ric'î talâkın gerçekleşeceği görüşü mevcuttur. Hâlbuki [sahabe neslinden sonra]¹⁷⁴ hiç kimse, üç talaka niyet edildiğinde bu ifadelerin ric'î talaka yorulacağını söylememiştir. [244]

Yani sonradan bu talâkın bid'î olduğuna dair ittifak oluşmuştur. Ancak bu oluşan ittifak icmâ olsaydı, karısını bu şekilde boşayıp sonra onunla ilişkiye giren kişiye had uygulanması gerekirdi. Had uygulanmamasından, ihtilâf sonrasında oluşan ittifâkın icmâ olmadığı sonucu çıkarılmaktadır.

Müellif daha sonra önceki ihtilâfın sonraki icmâa mâni olmadığını söyleyenlerin cevaplarını aktarır:

İcmân hüccet oluşunun delili emr-i bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker sebebiyle kerametın ümmete has kılınmasıdır. Bu [emir bi'l-maruf vasfı] ise her asırda ancak yaşayan kimseler için tasavvur edilebilen bir özelliktir. [244]

¹⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 319; Semerkandî, *Mizân*, s. 520; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 358.

¹⁷¹ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 358.

¹⁷² Râmuşî, *Fevâid*, s. 846.

¹⁷³ Çalışma çerçevesinde kullanılan nüshalardan yalnızca Bâbertî'nin metin kısmında Muhammed'in ismi açıkça geçmektedir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 244; Râmuşî, *Fevâid*, s. 842; Sıgnâkî, *Kâfi*, s. 1616; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 362. Hatta Abdulaziz el-Buhârî'nin baskısında metin kısmına alınmamış olmasına rağmen şerhte neden Muhammed dediğine dair şu açıklama bulunmaktadır: “Bu görüş sadece Muhammed'e ait değildir, tüm âlimlerimizin görüşüdür. Ancak Muhammed *el-Asıl'da* bunu irat ettiği için Pezdevî bu görüşü ona isnat etmiştir.” Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360.

¹⁷⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360.

Hasmın, “Delil, varlığını sürdürür.” şeklindeki sözü doğrudur ancak sözü edilen bu delil, neshedilir. Bu tıpkı nassın kıyas karşısında terk edilmesi [veya kıyasa aykırı olarak gelmesi] gibidir.¹⁷⁵ [244]

Şârihlerden Abdulaziz el-Buhârî ve Bâbertî, bazı nüshalarda *kenassin yutrakü bihilâfi'l-kıyas* şeklinde yer alan bu ibareyi *kenassin yenzilu bihilâfi'l-kıyas* şeklindeymiş gibi açıklamışlardır. “Dedikleri gibi hüküm varlığını sürdürür ancak neshedilir. Yani onun hilafına icmâ kurulduktan sonra ma‘mülün bih olarak itibar edilmez. Bu durum aynı kıyasın hilafına nass inmesi (bulunması) gibidir. Bu durumda kıyas muteberlikten ve mamulün bih konumundan çıkar.” Râmuşî ve Sığnâkî bu kısma herhangi bir şekilde değinmemişlerdir.¹⁷⁶ Ancak Semerkandî'nin “Kitap'ta ve Peygamber sözünde olduğu gibi...” şeklindeki ifadelerinden *kenassin yutrakü bihilâfi'l-kıyâs* ihtimâlinin doğru olduğunu çıkarabiliriz. Bu şekildeki bir tercih Hanefîlerin imamlarının görüşüne aykırı âyet ve hadisleri ya neshe ya da tahsise hamletmeleri bilgisiyle de uyum içindedir. Nitekim bu konuda imamların görüşünden kastın esasında genel kural (*kıyas*) anlamında olduğu yorumu yapılmaktadır.¹⁷⁷ Bu doğrultuda ibarenin *kenassin yutrakü bihilâfi'l-kıyâs* olma ihtimâli tercihe şayan görünüyor.

Semerkandî, buradaki benzetmeyi, Peygamber'in vefatıyla beraber hükümlerin nesih ihtimalinin kalktığını hatırlatarak eleştirmektedir. Ona göre bu meseleye tabiun icmâyıyla sahabenin delilinin aslında delil değil, şüphe olduğunun ortaya çıktığı şekilde cevap verilebilir.¹⁷⁸ Şârihler ise Semerkandî'ye, vefatla beraber nesih alanından çıkanların vahiyle sabit hükümler olduğu; Peygamber'in vefatından sonra içtihatla veya

¹⁷⁵ Bu ibare çalışmada kullanılan kaynaklarda farklılık arz etmektedir. Bazılarında *kenassin yutraku bihilâfi'l-kıyas* şeklindedir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, 144; Râmuşî (metin kısmında), *Fevâid*, s. 842; Sığnâkî (metin kısmında), *Kâfi*, s. 1617. *Keşfu'l-esrâr'da* ise metin kısmında ibare bu şekilde iken şerh kısmında *kenassin yenzilü bihilâfi'l-kıyâs* şeklindedir. Bk. *Keşf*, c. 3, ss. 361-362. Bâbertî'de ise metin ve şerh uyumlu olarak ibare ikinci şekilde yer almaktadır. Bk. *Takrîr*, c. 5, s. 356, 367.

¹⁷⁶ Râmuşî, *Fevâid*, s. 842; Sığnâkî, *Kâfi*, s. 117; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 361-362; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 367.

¹⁷⁷ “Hanefîler, mezhep kurucularının görüşlerine aykırı olan ayet ve hadislerin nesh ya da tahsise hamledileceğini ilke olarak koymuşlardır. Hanefîlerin bu anlayışı, sistematik mezhep görüşünün, aralarında bir çelişki olması durumunda nasların tevil edilmesini gerektirecek değerde karşıt bir delil olarak değerlendirildiğini gösterir. Ancak belirtmek gerekir ki, mezhep görüşünü herhangi bir içtihadi görüş olarak anlamaktan önce, mezhepte kabul gören genel bir ilke veya kural olarak anlamak daha doğru olur.” İfadelerin devamında esasında bunun bir nesih değil; neshe yorma, yani tevil olduğu ifade edilmektedir. Bk. Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 307.

¹⁷⁸ Semerkandî, *Mizân*, ss. 513-514.

icmâyla sabit olan hükümlerin ise neshedilebileceğini, ki musannifin¹⁷⁹ tercihinin de bu olduğunu ifade eder.¹⁸⁰

Bu tür bir icmân tashihi, hasmın dediği gibi farklı görüşte olan sahabinin tatlile nispetini gerektirmez. Çünkü onların zamanında henüz icmâ bulunmadığı için reyin kendisi bir hüccetti. Ancak icmâ oluştuğunda o konudaki ilk delil derhal ortadan kalkar. Bu durum tıpkı şunun gibidir: Sahabiler bir konuda farklı görüşlere sahip olduklarında ve onu Peygamber'e arz ettiklerinde Peygamber bazı görüşleri reddettiği hâlde bu görüşlerin sahipleri tatlile nispet edilmez. [244]

Kuba ehlinin, ayet indikten sonra ayetin haberi kendilerine ulaşmadan kıldıkları namaz da bunun örneğidir. [244]

Kuba ehli Kâbe'ye yönelme emri indikten sonra Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılmıştı. Kendilerine kıblenin Kâbe yönüne değiştiği haberi geldiğinde hatalı oldukları yakinen ortada olsa da nesihten haberdar olmadıklarından bu durum bu onlar için dalâlet sebebi olmamıştır.¹⁸¹

İmam Muhammed'in Hz. Ömer'in tek kaldığı konuda haddi düşürmesi de şüpheden dolaydır. [244]

İcmân [bu bahiste kabul ettiğimiz tek] şartı, icmâ ehliyetini haiz olan herkesin görüşünün buluşmasıdır. Bazı meşâyihimiz,¹⁸² çoğunluğu [icmânı] şart koşturmuştur. Ancak sahih olan bizim görüşümüzdür. Çünkü icmâ, -ittifak durumunda söz konusu olan- kerâmet yoluyla hüccet olmuştur. Bu ittifak olmadan kerâmet oluşmaz. [244]

2.4. İcmân Hükümü¹⁸³

İcmân hükümü, -aslî durumda- gereğinin şer'î bir hüküm olarak yakîn derecesinde sabit olmasıdır. [245]

Burada *fi'l-asli* tabiri icmân, tüm şartların sağlandığı ve ârızî tüm şartlardan uzak olduğu durumunu ifade eder.¹⁸⁴ İcmâda asıl sahâbe icmâi olduğuna göre bu

¹⁷⁹ Şerhte geçen *el-ms.* (musannıf) ibaresine muhakkikler müdahale etmişlerdir. Dr. Naci es-Süveyd (esas aldığımız nüsha) bunun nass olacağını ifade ederken, Muhammed Mu'tasım Billah da muhtemelen bu ifadeyi anlamadığından bunun "asıl nüshada bu şekilde olduğunu" ifade etmiştir. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 362; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an 'Usûli'l-Pezdevî (nşr. Muhammed Mu'tasım Billah)*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrut 1997, c. 3, s. 461.

¹⁸⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 362; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 367. Musannifin söz konusu tercihi dördüncü bölümde etraflıca tartışmaya açılacaktır.

¹⁸¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 362; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 368.

¹⁸² Bu meşâyihin Cessâs olduğu hakkında bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 137.

¹⁸³ Bâbertî, *Pezdevî*'nin icmân hükmünü ehliyet bahsinden sonraya almasının sebebini, şart olmasından dolayı ehliyetin hükümden önce işlenmesinin gerekliliğine bağlar. Bu durumda ise "Madem ehliyet şarttır; neden icmân şartlarından ayrı işlenmiştir?" diye sorulacak olursa şartların en önemlisi olduğundan ehliyetin ayrıca ve şartlar bahsinden önce işlendiğini söyleyeceğini ifade eder. Bk. Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 371.

hükümün sahâbe icmâmını ifade ettiği de söylenebilirdi ki aşağıda icmân inkârcısı konusunda bu bahis gelecek.

Metindeki *hükmen şer'iyen* ibaresi şârihlerce *emran diniyyen* olarak açıklanmış ve buradan icmân mahallinin dini meseleler olduğu sonucuna varılmıştır.¹⁸⁵

Heva ehlinde olup icmâ kat'î bir hüccet olarak görmeyenler vardır.¹⁸⁶ Onlardan her biri ilim gerektirmeyen gerekçelere tutunmuşlardır. Ancak bu görüş Kitab'a, Sünnet'e ve ma'kul delile aykırıdır. [245]

Burada Pezdevî'nin "icmâ kat'î hüccet olarak görmeyenler" demesi şârihlerce bunlara göre icmân kat'î olmayan bir hüccet olduğuna işaret olarak görülmüştür. Nitekim tek kişinin içtihadını, içtihadın sahibi için bağlayıcı ve amel gerektirici görenlerin, herkesin ortak içtihadını da onlar için -muhalefetin caiz olduğu- bir zanni hüccet olarak görmesi muhtemeldir. Ancak kitaplarda bunlara göre icmân mutlak olarak hüccet olmadığı bilgisi geçmektedir.¹⁸⁷

İcmân Kitap'tan delilleri Nisa 4/115, Al-i İmran 3/110 ve Bakara 2/143'tür: "Kim, doğru yol kendisine açık olduktan sonra Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü varış yeridir." Bu ayet (Nisa 4/115), müminlerin yolunun kesin olarak hak olduğunu gerektirmektedir. [245]

"Siz, insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz..." Bu ayetteki (Âl-i İmran 3/110) hayırlı oluş, icmâ ettikleri konularda hak üzere olmayı gerekli kılmaktadır. [245]

"Böylece sizler insanlara şahit olasınız ve Peygamber de size bir şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet kıldık..." Bu ayette (Bakara 2/143) geçen vasat kelimesi, *adl* anlamına gelmektedir. Bu da zulmün zıddıdır. Ayette geçen insanlara şahitlik, hem dünya hem de ahireti kapsadığından, bu şahitlik isabet etmeyi ve hak üzere olmayı gerektirmektedir. [245]

Kitaptan olan delilleri bu şekilde açıkladıktan sonra Pezdevî, Sünnet'ten olan delilleri izaha geçer.

¹⁸⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 364; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 371.

¹⁸⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 364; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 371. Bu konunun detayları için bk. III. bölüm.

¹⁸⁶ Râmuşî bu itirazı yapan heva ehlinin Ebû Bekir el-Esam ve Cubbâi olduğunu söyler. Râmuşî, *Fevâid*, s. 848.

¹⁸⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 365; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 373.

H.z. Peygamber “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.” buyurmuştur. Hadiste nefyedilen dalâlet, gerek iman gerek şerâî konularıyla ilgili her tür dalâleti içine alır.¹⁸⁸ [245]

“H.z. Peygamber, Ebu Bekir’e insanlara namaz kıldırmasını emretti. Âişe, H.z. Peygamber’e Ebu Bekir’in rakik bir kimse olduğunu ve imamlık etmesi için Ömer’e emretmesini söyledi. H.z. Peygamber’in buna cevabı, ‘Buna Allah da Müslümanlar da karşı çıkar.’ oldu.” [245]

“H.z. Peygamber kendisine, komşuların birbirlerinden alıp verdikleri ekmek mayasıyla ilgili soru sorulması üzerine ‘Müslümanların güzel gördüğü, Allah katında da güzeldir.’ diyerek cevaplamıştır.” [245]

Makul delile gelince, H.z. Peygamber’in, nebilerin sonuncusu olması ve onun şeriatının kıyamete kadar (*ilâ âhiri’d-dehr*) devam edecek olması, onun ümmetinin kıyamet vaktine kadar hak üzere sabit olmasını gerektirir. Nitekim Peygamber bu konuyla ilgili olarak “Ümmetimden bir grup, kıyamet vaktine kadar hakta gâlip¹⁸⁹ (*zâhirîne*) olacaktır.” ve bir rivayette “Ümmetimin son topluluğu¹⁹⁰ (*usâbe*) Deccal’le savaşınca kadar...” demiştir. [245]

Kıyamet vaktine kadar hak üzere olan bir ümmetin icmânının, hükmünü kat’î surette gerektirecek bir hüccet olmaması düşünülemez. Çünkü eğer vahiy kesilmişken topluluk olarak hataya düşmeleri caiz olsaydı hak üzere sabit olmaları vaadi batıl olmuş olurdu. Ancak bu (lâzım) bâtil olduğu için hataya düşmeleri de (melzûm da) batıl olacaktır.¹⁹¹

Görüldüğü gibi müellif icmân hücciyetini ispatlamakta kullandığı makul delili sünnetle de ayrıca teyit etmektedir.

Burada ümmetten maksat hevaya ve bid’ate tutunmayanlardır. [245]

Pezdevî’nin ümmeti heva ve bid’ate tutunmayanlar şeklinde kayıtlaması, muarızların “Burada gerçeğe isabet eden taife, icmâi inkâr edenlerdir; sonuçta onlar da ümmettendir.” demelerine zemin hazırlamamak içindir. Nitekim ümmet kelimesi mutlak kullanımda icmâi inkâr eden heva ve bid’at ehlinden olan ümmet-i daveti kapsamamaktadır.¹⁹²

Eğer vahiy kesilmiş olduğu halde onların cemaat olarak hataya düşmeleri mümkün olsaydı, hak üzere sebat vaadi batıl olmuş olurdu. Bu nedenle ümmetin icmânının -dinin korunması için Allah’tan bir

¹⁸⁸ Burada kapsamın belirtilmesi, fâsık için dalâlette denemeyeceği şeklindeki bir itirazaa cevap olması içindir. Râmûşî, *Fevâid*, s. 849.

¹⁸⁹ Râmûşî, age, s. 850.

¹⁹⁰ Râmûşî, age, s. 851.

¹⁹¹ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 392-393.

¹⁹² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 376; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 395.

kerâmet olarak- yakînen doğru olduğunu söylemek gerekir. Bu (yani hakka yakinen isabet),¹⁹³ dinin korunması amacıyla onların icmâna bağlanmış bir hükümdür. Tıpkı hâkimin içtihadî bir konuda verdiği hükmün nakzedilmeyecek şekilde bağlayıcı bir hükme dönüşmesi ve dinin (korunmasının)¹⁹⁴ yollarından biri olan yargının korunması maksadıyla içtihat delilinin üstünde bir delil sayılması gibi ümmetin icmânının da *böyle* olması mümkündür. [245]

Yâni müçtehidin içtihadına kadî'nın yargısı eklendiğinde nakzı kabul etmeyecek şekilde bağlayıcı oluşu gibi bir delilin ilk haliyle mucip olmayıp ancak ona başka bir şey eklendiğinde mucip olması mümkündür.¹⁹⁵

Ancak bu konuda Peygamber'in ümmeti geçmiş ümmetlerden farklılık arz etmektedir. Çünkü onların neshedilmesi mümkün olduğu için onlarda ümmetin hatadan korunmuşluğuna/ismetine ihtiyaç duyulmamaktadır. Ancak bizim şeriatimizin neshi mümkün olmayıp, kıyamete kadar sürecek bir şeriat olduğundan ümmetin icmâî yoluyla şeriatin korunması için ümmet hatadan masum kılınmıştır.¹⁹⁶

Daha sonra müellif, muarızların iddialarına şu şekilde karşılık verir:

Ayrıca gerek hissî gerekse şer'î konularda fertlerin tek tek yapamadıkları şeyleri bir araya gelerek yapabilecekleri inkâr edilemez bir husustur. Allah en doğrusunu bilir. [245]

Şârihler, bununla ilgili bazı örnekler sıralamaktadır. Mesela fertler tek başına ağır bir odunu kaldıramazken, birlikte buna güç yetirmektedirler. Tek bir lokma doyurucu olmazken pek çok lokma bir arada doyurucu olmaktadır.¹⁹⁷ Haber-i vahid ilmi gerektirmezken habercilerin nakilde bir araya toplanmasıyla ilmi gerektirir. Veya Kur'an'dan bir kelime veya bir âyet mucize olmazken ayetler bir araya geldiğinde mucize olmaktadır.¹⁹⁸

Aynı şekilde fûruda hâkimin iki kişinin sözünü kabul edip bir kişininkini etmemesi; zekâtın malların bir araya gelişiyle ancak vacip olması, namaz kılının

¹⁹³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 376; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 395.

¹⁹⁴ Bâbertî, *age*, c. 5, s. 395.

¹⁹⁵ Bâbertî, *age*, c. 5, s. 395.

¹⁹⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 376.

¹⁹⁷ Hissî konulara "lokma" örneğini veren Râmuşî, şer'î konulara biraz daha zayıf bağlantılı addedilebilecek şu örneği verir. Nasıl ki kendisine "Satın aldım." beyanı eklenmedikçe sadece "Sattım." beyanı, mülkiyetin sübutunu gerektirmiyor; bunun gibi tek tek bağlayıcı olmayan görüşlerin bir araya gelmesi de mucib olabilir. Râmuşî, *Fevâid*, s. 851.

¹⁹⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 376; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 395-396.

elbisesinde necasetin bir derecede bir araya geldiğinde namaza engel olması da verilen diğer örneklerdir.¹⁹⁹

İcmân hükmünü ise konunun sonunda şu sözlerle aktarır:

“Böylece icmâ kendisiyle amelin ve kendisi hakkındaki ilmin vücubu açısından tıpkı ayet ve mütevatir sünnet gibidir. Dolayısıyla icmâ *aslen* inkâr eden kişi tekfir edilir.” [245]

İcmâ inkâr eden kişinin tekfir edilmesi konusunda şu açıklama yapılmaktadır. “İcmâ [mutlak olarak]²⁰⁰ hüccet değildir.” diyerek icmân aslını inkâr eden kişi tekfir edilir. Yoksa ki bir konuda icmân tahakkukunu “Bu konuda icmâ yoktur.” diyerek inkâr eden veya kendisinde ihtilâf edilen bir icmâ inkâr eden kişi tekfir edilmemektedir.²⁰¹ Meselâ ilk asırda kendisinde ihtilâf olan ümmüveledin satımı hususundaki icmâ inkâr eden kişi tekfir edilmemektedir.²⁰²

“İcmâ aslen inkâr eden kişi tekfir edilir.” sözündeki *aslen* ibaresinden kastın avamın ve havassın ortak olarak icmâ ettiği konular ve sahabeden içtihat ehlinin icmâ ettiği konular olması muhtemeldir. Çünkü havass ve avamın ortak olarak icmâ ettiği konular, icmân delillerinin kapsamına şüphe götürmeksizin girmektedir.²⁰³

Buradaki *aslen* ibaresinin icmâ olduğunda icmâ olan icmâ yani sahabeden içtihat ehlinin icmâ ettiği konuları ifade etmesiyle ilgili şunlar söylenir. Bu icmâ, ehl-i Medine ve İtrat-ı Resûlü kapsamından dolayı herkesin sıhhati hususunda ittifak halinde olmasından dolayı ayet ve mütevatir haber gibidir. Sahabeden sonrakilerin icmâlarını inkâr edenler ise bu icmâ meşhur haber menzilesinde olduğundan tadlile nispet edilir.²⁰⁴

Her icmân hükmünün aynı olduğu düşülmemelidir. Bu nedenle icmân mertebelerine değinilmesi gerekmektedir.

Ancak icmân çeşitli mertebeleri vardır. Sahabe icmâ Kitap’tan bir ayet ve mütevatir sünnet gibidir. Sahabeden sonrakilerin icmâ ise meşhur hadis gibidir. [247]

¹⁹⁹ Râmuşî, *Fevâid*, s. 851; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 396.

²⁰⁰ Râmuşî’de açıklama bu kayıtla verilmiştir ve daha doğru görünmektedir. Yani icmâ hiçbir surette hüccet değildir, diyen tekfir edilir. Çünkü icmân bir kısmı kesin hüccettir ki bu sahabe icmâdır. Râmuşî, *Fevâid*, s. 851.

²⁰¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 377; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 397. Bu konunun ayrıntıları III. bölümde ele alınmaktadır.

²⁰² Râmuşî, *Fevâid*, s. 852.

²⁰³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 5, s. 377; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 397.

²⁰⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 377-378.

Eğer icmâ selef arasında vaktiyle ihtilâf edilmiş bir konuda gerçekleşmişse²⁰⁵ sahih haber-i vahitler gibidir. Bunda (*fi zalike*) misliyle nesih caizdir. [247]

Şöyle ki: Bir asırda icmâ ile bir hüküm sabit olsa; daha sonra gelen asrın müçtehitlerinin o hükmün hilafına icmâ etmeleri mümkündür. Böylece ilk icmâ neshedilmiş olur. Bu neshin gerçekleşmesi için ilk icmâ ile amel etme imkânı oluşup oluşmamasının bir önemi yoktur. Bu şekildeki neshin cevazı konusunda neshin iki ayrı asırdaki veya bir asırdaki icmâlar arasında olması durumu arasında bir fark yoktur. [247]

Şârihler *ve'n-neshu fi zâlike* ibaresini “icmân neshi” olarak yani “İcmâda misliyle nesih caizdir.” şeklinde açıklamışlardır. Bu açıklamaya göre kat‘î icmân kat‘î icmâyla neshi; zanni icmân ise hem zanni hem kat‘î icmâyla neshi caizdir.²⁰⁶

Ancak kanaatimizce bu ibarenin “İcmân bu son mertebesinde misliyle nesih câizdir.” şeklinde anlamak da muhtemel hatta genel icmâ teorisinin bütünlüğü açısından daha doğrudur. Bu konu dördüncü bölümde ele alınacaktır.

2.5. İcmân Sebebi

İcmân sebebi iki çeşittir: dâî ve nâkil.²⁰⁷

Âhâd haberler ve kıyas dâî sebep olmaya uygundur. Kimileri ise insanları aynı görüş etrafında buluşmaya sevk eden, hata ihtimali olmayan başka bir sebebe ihtiyaç bulunduğunu söyler. Bize göre bu görüş batıldır. [247]

Pezdevî, kat‘î delille icmân kurulması meselesine değinmemiştir. Bunun sebebi, bu konuyu tartışmaya açık görmemesi olabileceği gibi kat‘î delille icmân kurulmasını kabul etmemesi de olabilir. Diğer kısma değinmeyip âhâd haber ve kıyasın sebep olma durumunu *yeshuhu* diyerek izah etmesi esas maksadının yalnızca onlarla icmâ kurulacağını değil; bu tartışma hakkındaki fikrini ifade etmek olduğunu gösterebilir. Şârihlerin açıklamaları da bununla uyumludur. Ancak aşağıdaki ibarelerle birlikte bu kısmı ilk ihtimâle de yorabiliriz. Nitekim ikinci bölümde de görüleceği üzere Semerkandî’nin, bazı meşâyihinin icmân ancak haber-i vâhid ve kıyas üzerine kurulabileceği görüşünde olduğu, çünkü onlara göre Kitap ve mütevatir haber söz

²⁰⁵ Râmuşî buna örnek olarak kızkardeşinin iddeti içerisindeyken bir kadınla evlenilmesinin cevazı meselesini örnek vermektedir. Ancak Pezdevî metninde aşağıda gelecek olan Abide es-Selmânî rivayetinden de anlaşılacağı gibi bu meselede tam bir icmâ olduğu ifade edilmektedir. Bu örneklendirme bir yanlışlık eseri olabilir. Râmuşî, *Fevâid*, s. 852.

²⁰⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 378.

²⁰⁷ Dâî, icmân in‘ikadı için; nâkil in‘ikâdın izhârı için sebeptir. Bk. Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 402.

konusu olduğunda hüküm bunlarla sabit olacağından icmâa ihtiyaç kalmayacağı şeklindeki ifadeleri²⁰⁸ bu metnin zahiriyle uyumlu görünmektedir. Ancak şârihler bu fikirde değildir ve Pezdevî'nin bu konudaki ilk cümle dışında tüm ifadelerinin “İcmâ ancak kat'î delil üzerine kurulabilir.” görüşüne cevaben söylenmesi göz ardı edilmemelidir.

Çünkü hükmün icmâ yoluyla kesin olarak vacip olmasını sağlayan, icmân delili değil; bizzat kendisidir. Böyle olması ümmet için bir keramettir (ikrâmdır); hüccetin devamlılığını sağlamak; onların doğru yol üzereliklerini sürdürmek ve korumak amacıyladır. Bu durumda onların icmâ etmelerini sağlayan delilin, ilm-i yakîn gerektiren bir delil olması, icmâ anlamsız kıldır. Böylece onların bu görüşünün dayanaksız olduğu sabit olmaktadır. [247]

Abdulaziz el-Buhârî, Pezdevî'nin “Bu durumda delilin ilm-i yakîn gerektiren bir delil olması, icmâ anlamsız kıldır.” şeklindeki sözünün onun sanki kat'î delil üzerine icmân kurulamayacağı görüşünde olduğu vehmine yol açabileceğini ancak onun bu konudaki görüşünün âlimlerin geneli gibi icmân zanni veya kat'î delille kurulabileceği şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Onun bu ifadeden kastının ise icmân asıl maksadının “icmân kat'î delilden başka delil üzerine kurulmayacağına söylenmesi durumunda icmân anlamsızlaşacağı” olduğu ifade edilir. Çünkü icmân asli maksadı te'kit değildir.²⁰⁹

İcmâ bize ulaştıran nâkil sebep Sünnet'in nakli gibidir. Sünnet'in nakli, şüphe içermeyen kat'î bir delille olabileceği gibi, şüphe içeren bir delil yoluyla da olabilir. İcmâ da bunun gibidir. Selef'in icmâ da her asırdaki âlimlerin bu icmâ nakletmek üzere icmâ etmeleri yoluyla gelirse tevatüren gelen bir hadisin nakli gibidir. Tek tek kişiler aracılığıyla nakledilen icmâ ise âhâd haberler gibidir. Abîde es-Selmânî'nin şu rivayeti bu şekilde gelmiştir:

“Nebî'nin (as) ashâbı, öğle namazından evvelki dört rekât konusunda, isfâr-ı subh konusunda, iddeti henüz tamamlanmamış kadının kız kardeşiyle evlenmenin haramlığı konusunda birleştikleri gibi hiçbir konuda birleşmemişlerdir.” [247]

Bir diğer örnek kendisine cenaze namazı tekbiri hakkında soru sorulan Abdullah b. Mes'ud'un Hz. Peygamber'in ashâbını dörder kez tekbir getirirken gördüğünü söylemesidir. [247]

²⁰⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 524.

²⁰⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 381; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 405.

Yine sahih halvetle mehrin kesinlik kazanacağına dair rivayet de fertler aracılığıyla gelen icmân nakli konusunda diğer bir örnektir. [247]

Bütün bunlar âhâd yolla gelen sünnet gibi asılları itibariyle yakînî olsalar da âhâd olarak nakledildikleri için, ilm-i yakîn değil; yalnız amel gerektirirler. Bunlar da tıpkı âhâd haberler gibi kıyasa öncelenirler. İcmân âhâd yolla naklini kabul etmeyen fakihler de bulunmaktadır. Fakat bu görüşün gerekçelendirilmesi zordur. [247]

İcmâî [mutlak şekilde]²¹⁰ inkâr eden tümüyle dinini iptal etmiş olur. Zira dinin tüm asıllarının dayanağı Müslümanların icmâdır. [247]

Şârihler Pezdevî'nin bu son cümlesini sözün özü olarak nitelerler. İcmâî inkârdan maksat, icmân hüccet olduğunu inkârdır. Kur'ân'ın bilgisi, namaz çeşitleri, rekât sayıları, ibadetlerin vakitleri ve zekât miktarlarının bilgisi Müslümanların bunların nakli üzerine icmâları yoluyla elde edilebilir. Bu şekilde dinin asıllarının dayanağı icmâ olduğu için onu hüccet olarak görmeyenler, dinlerini kaybetmiş olacaktır.²¹¹

Ancak şârihler, icmân inkârının bu sayılan örnekleri inkâr anlamına gelmeyip; onların icmâ ile sabit olduğunu inkâr anlamına gelebileceği, dolayısıyla icmâî inkâr ettiği hâlde bu sayılan hususların başka bir şekilde sabit olup mütevatir nakille bize ulaşmış olduğunu iddia eden bir kimsenin, dinin asıllarını iptal etmiş olmayacağı şeklinde bir itirazda bulunulabileceğini ifade etmiştir.²¹² Abdulaziz el-Buhârî'nin bu itirazı geçerli bir şüphe olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak Bâbertî bunu kabul etmemiş ve buna cevap vermiştir. Ona göre namaz, zekât, oruç, hac gibi hususların takarrur ettiği konusunda sahabe icmâ etmiştir. Yani sahabeden önce Peygamber asrında bunların nesihle ziyade ve eksiltmeye, tahsise ve beyana maruz kalma ihtimalinden dolayı bu takarrur sabit olmamıştır. Bundan dolayı bu hususlar(ın takarruru) başka delille sabit olup mütevatiren gelmiş değil; bizzat icmâ ile sabit olmuştur.²¹³

Bâbertî, bu cevabıyla Şeyh'in ifadesini itiraza kapatmış olmakta ve desteklemektedir. Ayrıca burada icmân Hz. Peygamber döneminde geçerli bir delil olmamasının bir sebebi daha ortaya çıkmış olmaktadır: takarrur yokluğu. Bu tespit ile kat'î delil üzerine kurulan icmân faydasız görülmesine de bir cevap vermiş olmaktadır. Son olarak sahabe icmânının naslar üzerinde akla gelebilecek nesih, tahsis, beyan gibi

²¹⁰ Râmuşi, *Fevâid*, s. 855.

²¹¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 383; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 408.

²¹² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 383; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 408-409.

²¹³ Bâbertî, *age*, c. 5, s. 409.

ihtimalleri ortadan kaldıran bir takarrur izhârı olmasından ötürü dolayı bir beyân olduğu da yine bu ibareler göz önünde bulundurularak ifade edilebilir.





İKİNCİ BÖLÜM

ALÂUDDİN ES-SEMERKANDİ'NİN

İCMÂ ANLAYIŞI

İKİNCİ BÖLÜM: ALÂUDDİN ES-SEMERKANDİ’NİN İCMÂ ANLAYIŞI

Bu bölümde Alâuddin es-Semerkindî'nin hayatı ve ilmi yönü hakkında kısaca bilgi verildikten sonra onun *Mizanu'l-usûl fî netaici'l-u'kûl* adlı usûl eserindeki icmâ bahsi, metin üzerinde yorumlama faaliyetinde bulunularak şerh edilecektir.

1. MÜELLİF HAKKINDA

1.1. Hayatı

Bu çalışmada merkeze alınan ikinci metnin müellifi olan Alâuddin es-Semerkindî'nin tam adı Ebû Bekir Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî'dir.²¹⁴

Hayatı hakkında bilgi veren kaynak az olduğu gibi, bunların verdikleri bilgiler de oldukça sınırlıdır. Başlıca kaynaklar Kureşî'nin, *el-Cevahiru'l-mudiyyesi*, İbn Kutluboğa'nın, *Tâcü't-terâcim*'i ve Kefevî'nin *Ketâibu A'lâmi'l-ahyâr*'ıdır. Kefevî, Semerkindî hakkında yaygın bilinen birkaç bilgiyi verdikten sonra kızı Fatıma'dan, damadı el-Kâsânî'den bahseder ve Semerkindî'nin *Tuhfetu'l-fukaha'sından* alıntılar yapar.²¹⁵

Kaynakların ittifakla verdiği bilgiler müellifin adı, "*sâhibu't-Tuhfe*" oluşu, kızı Fatıma'nın fakihtliği ve kızı ile Kâsânî'nin evlendiğidir.²¹⁶

Kaynaklarda sonradan Semerkindî'ye ait olmadığı tespit edilen bilgiler de vardır. Bunlardan birisi, *Tâcü't-terâcim*'de yer alan Ebû Mansur künyesidir. Ebû Mansur künyesinin yanlışlık eseri olduğu ifade edilmektedir.²¹⁷

Hocalarından yola çıkılarak onun 465'ten daha geç doğumlu olmadığı ve Semerkant ve Buhara'da yaşadığı düşünülmektedir.²¹⁸

1 Cemaziyelevvel 539 (30 Ekim 1144) tarihinde Buhara'da vefat ettiği, Sem'ânî tarafından kaydedilmektedir. Geç dönem kaynaklarında ölümüne dair 538 ve 540 gibi tarihlere de rastlandığı; Keşfü'z-zünun'da verilen 552 ve 553 yıllarının ise Alaeddin

²¹⁴ Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, İstanbul 2009, c. 36, s. 470.

²¹⁵ Kefevî, *Ketâib*, c. 2, ss. 364-368.

²¹⁶ Günay, "Semerkandî", c. 36, s. 470.

²¹⁷ İbn Kutluboğa, *Tâc*, s. 252.

²¹⁸ Günay, "Semerkandî", c. 36, s. 470.

Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendi es-Semerkandî'nin vefat tarihi olduğu ifade edilmektedir.²¹⁹

1.2. İlmi Yönü

Tanınmış bir Hanefî âlimidir.

Semerkandî, Sem'ânî tarafından münazara, usûl ve kelâm alanlarında üstün bir âlim olarak; Kâsânî tarafından da zâhid ve ehl-i sünnetin reisi olarak tavsif edilir.²²⁰

Semerkandî'nin, zamanında Hanefî mezhebinin, özellikle de mezhep içinde klasik Hanefî usûl ve fûru geleneğinden farklı görüş ve yaklaşımlara sahip olduğu bilinen Maveraünnehir Semerkant okulunun en büyük otoritelerinden biri kabul edildiği ifade edilmektedir. Hanefî mezhebi içinde Semerkantlı fakih ve kelâmcıların çalışmalarıyla ortaya çıkan ve Ebu Mansur el-Mâturidî'nin fikhî ve kelâmî görüşlerini merkeze alan, hâkim Hanefî usûl geleneğinin yanında Mâturîdî usûl geleneği adı verilebilecek yeni bir usûl anlayışının ortaya çıktığı ve gerek usûl gerekse fûruda bu geleneği en iyi temsil eden ve günümüze kadar ulaştıran metinlerin Alauddin es-Semerkandî'ye ait olduğu iddia edilmektedir.²²¹ Ancak bu iddianın esaslı bir sorgulamaya ihtiyaç duyduğu kanaatindeyiz.

Müellifin resmi görev aldığına dair bir kayıt bulunmamakta, hakkındaki bilgiler neticesinde daha çok, telif ve tedris faaliyetiyle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

Hocaları:

Ebu'l-yüsr el-Pezdevî (ö. h. 493) ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. h. 508) öğrencisi olduğu biyografi kitaplarında zikredilmektedir.

Ebu'l-usr el-Pezdevî'nin öğrencisi olduğunu da kendisi belirtmektedir. Semerkandî, *Mizânu'l-usûl* adlı eserinde bir konuda sahih bulduğu görüş olan Pezdevî'nin bir görüşünü zikredip ondan “Hocam (*üstâzî*) eş-Şeyhu'l-imam ez-Zâhid Ali b. Muhammed el-Pezdevî” diye bahsetmiştir.²²²

²¹⁹ Günay, “Semerkandî”, c. 36, s. 471.

²²⁰ Günay, “Semerkandî”, c. 36, s. 470.

²²¹ Günay, “Semerkandî”, c. 36, s. 471.

²²² Semerkandî, *Mizân*, s. 401. Ayrıca bk. Günay, “Semerkandî”, c. 36, s. 470; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 70.

Hocalarından Ebü'l-yüsr el-Pezdevî'nin oğlu Ebü'l-Meâli Ahmed b. Muhammed el-Pezdevî, Fahu'l-İslâm el-Pezdevî'nin oğlu Hasan b. Ali el-Pezdevî ve Necmeddin en-Nesefî ile beraber eğitim gördüğü zikredilmektedir.²²³

Öğrencileri:

Kızı Fâtıma es-Semerkandiyye ve damadı Ebu Bekir el-Kâsânî, tanınmış talebeleri arasındadır. *el-Hidaye* müellifi Burhaneddin el-Merginanî'nin hocası Ziyaüddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenîcî, Semerkandî'nin bir diğer talebesidir. Çağdaşı Sem'ânî de onun kendisine icazet gönderdiğini ifade etmektedir.²²⁴

1.2.1. Eserleri

Semerkandî'nin bir usûl bir de fûru fıkıh alanında eseri günümüze ulaşmıştır.

Tuhfetu'l-fukaha adlı eser, Hanefi literatüründe metodu, sistematigi ve üslubunun kolaylığı ile bilinen fûru eseridir. Kudûri'nin *el-Muhtasar* adlı eseri merkeze alınarak; bu eserin işlemediği konuları işlemek, işlediği konuların delillerini göstermek ve bunları sistemli biçimde açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu eser, tertibi bakımından o zamana kadar telif edilen fıkıh eserlerinden farklıdır. Kızı Fatıma, babasının *Tuhfetu'l-fukahâ* eserini ezberleyerek babasıyla ortak fetva vermeye başlamış, kendisinden uzun süre ders alıp bütün eserlerini okuyan Kâsânî de onun bu eserini esas alarak *Bedâiu's-sana'î* isimli ünlü eserini telif etmiştir. Bundan çok memnun olan Semerkandî'nin, kızını onunla evlendirdiği ve bu eseri mehir olarak kabul ettiği, bu evlilikten sonra fetvaların Semerkandî, Fatıma ve Kâsânî ortak imzasıyla çıktığı nakledilmektedir. Bu konuyla alakalı olarak “*Şerahe Tuhfetehû ve tezevvece bintehu*” yani “*Tuhfe'sini şerhetti, kızıyla evlendi.*” sözü meşhur olmuştur. Ancak sözü edilen eserin bu ifadelerdeki gibi bir şerh değil, özgün bir eser olduğu ancak metod ve tertip bakımından *Tuhfe*'ye benzediği ifade edilir.²²⁵

Bu çalışmanın da merkezinde yer alan *Mizanu'l-usûl fî netaici'l-u'kûl* adlı eserin, klasik Hanefi usûl geleneğinden farklı ve daha çok mütekellimûn usûl eserlerinin telif yöntemine uyan bir içerik ve metotla yazılan orijinal bir fıkıh usûlü kitabı olduğu ifade edilir. Ayrıca kitabın, başta Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin görüşleri olmak üzere Semerkant Hanefi-Mâturîdî kolunun fikhi-kelami yaklaşımlarını yansıtan en önemli

²²³ Günay, “Semerkandî”, c. 36, s. 470.

²²⁴ Günay, “Semerkandî”, c. 36, s. 470; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 70.

²²⁵ Günay, “Semerkandî”, c. 36, ss. 470-471; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, ss. 70-71.

metin olduğu da kaynaklarda geçmektedir. Müellifin mukaddimede belirttiği ve metin içinde atıflar yaptığı üzere eserin mufassal ve muhtasar olmak üzere iki ayrı versiyonu olup günümüze ulaşan metin muhtasar olanıdır.²²⁶

Bazı biyograflar Semerkandî'nin yalnızca *Tuhfetu'l-fukahâ* eserini zikretmektedir. Bazıları ise Semerkandî'ye başka eserleri de nispet etmiştir.²²⁷ Mesela bunlardan bir tanesi *Tacüt-teracim'de*²²⁸ Semerkandî'ye atfedilen *el-Lübâb* isimli eserdir. İbn Kutluboğa, Abdulkadir Kureşi'nin bu kitabı başka bir şahsa nispet ettiğini de belirtir.²²⁹ Bu şahıs aynı ismi ve nisbeyi taşıyan başka bir âlim; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Semerkandî'dir.²³⁰ Ahmet Özel'de yer alan, bazı biyografların Semerkandî'ye iki defa yer vermiş olduğu bilgisi bu karışıklıktan kaynaklanıyor olmalıdır.²³¹

2. SEMERKANDÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI

Semerkandî'nin metni çok sık görülen farklılıklar sebebiyle iki tahkikli nüshadan ve bir yazma nüshadan takip edilmiştir. Bunlardan birincisi Dr. Muhammed Zeki Abdalberr tahkikidir. Çalışma boyunca bu nüsha esas alınmıştır. Muhakkiki Abdulmelik Abdurrahman es-Sa'dî olan diğer tahkikli nüshaya²³² atıf için parantez içinde *es-Sa'dî* şeklinde; yazma nüsha içinse yine parantez içinde *yazma* şeklinde bir kayıt düşülecektir.²³³

2.1. El-Kelâm fi'l-İcmâ

Alauddin es-Semerkandî, icmâ konusuna hangi hususları beyan edeceğini sıralayarak giriş yapmıştır.

İcmâ bağlamında şu konulara değinilecektir: [1] icmân lügat anlamı, [2] terim anlamı,²³⁴ [3] icmâ ehliyeti,²³⁵ [4] icmân in'ikat şartları, [5]

²²⁶ Günay, "Semerkandî", c. 36, s. 471. Bk. Semerkandî, *Mizân*, s. 514, 549

²²⁷ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 71.

²²⁸ İbn Kutluboğa, *Tâc*, s. 252.

²²⁹ İbn Kutluboğa, *age*, s. 253.

²³⁰ Kureşi, *Cevâhir*, c. 3, s. 64.

²³¹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 71.

²³² Bu tahkikin diğerine göre daha çok hata barındırdığı söylenebilir.

²³³ *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl fi Usûli'l-fıkh* (nşr. Abdulmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Vizâretü'l-evkâf ve's-şunû'd-diniyye, 1. Baskı (2 cilt), Bağdat 1987. Yazma nüsha için ise bk. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 03 Gedik 17697.

²³⁴ Motamat çevirisi "icmân şer'î örfteki tanımı" şeklindedir.

²³⁵ Motamat çevirisi "icmân kendisiyle kurulduğu kişiler" şeklindedir.

icmân gerçekleşme yolları,²³⁶ [6] icmân sebebi,²³⁷ [7] icmân hükmü,²³⁸ [8] icmân türleri,²³⁹ [9] icmân konusu, [10] icmân kapsamı.²⁴⁰

Giriş kısmında zikredilen bu hususların aynı zamanda müellifin konu başlıkları olduğu izlenimi, motamot olmasa da muhteva itibariyle yedinci konu başlığına kadar sürmektedir. Ancak müellif yedinci başlığından itibaren girişte sunduğu bu plana uymamıştır. Konu “*el-Kelâm fi’l-icmâ*” adlı giriş bölümü dışında on bölümde incelenmiştir.²⁴¹

2.2. İcmân Lügat Anlamı

İcmâ [kelime anlamı olarak] azmetmek anlamına gelir. Azmetmek de bir şeye kesin olarak karar vermek demektir. Bir kimse bir şeyin varlığını kendi reyile ispat edip, tereddütsüz ve kesin olarak onun varlığına hükmettiğinde *أجمع رأيه على كذا* denilir.²⁴²

2.3. Usûlcü ve Fakihlerce İcmân Tanımı ve Mahiyeti

İcmâ, ister akli ister şer‘î olsun dinî bir meselenin hükmü üzerinde hadisenin vuku bulduğu dönemdeki icmâ ehlinin görüşlerinin tamamının bir araya toplanmasıdır. Diğer bir tanıma göre icmâ, “icmâ ehlinin tümünün ittifakı”dır.²⁴³

2.4. İcmâ Ehliyeti

İcmâ ehliyetine sahip olmak için bir kısmı üzerinde ittifak edilmiş ve bir kısmı ihtilâflı olan birtakım şartlar aranmaktadır.²⁴⁴ Bunlardan üzerinde ittifak edilenler: akıl, bulûğ, İslâm, adalet, şer‘î hükümlerde içtihat ve fetva ehli olmak ve ehl-i sünnet ve’l-cemaatten olmaktır.²⁴⁵

²³⁶ Motamot çevirisi “icmân hakikaten var olmasının yolu” şeklindedir.

²³⁷ Motamot çevirisi “icmân dâî vechi” şeklindedir.

²³⁸ Motamot çevirisi “hükmü ve itikaden ve amelen veya sadece amelen kesin hüccet oluşu” şeklindedir.

²³⁹ Motamot çevirisi “hüccet olan icmân tek çeşit olup olmadığı veya türlerinin olup olmadığı” şeklindedir.

²⁴⁰ Motamot çevirisi “icmâ olmadığı halde icmâ ilhâk edilen ve icmâ olduğu halde icmâ kapsamından çıkarılan konular” şeklindedir. Semerkandî, *Mizân*, s. 489.

²⁴¹ Semerkandî, age, s. 489.

²⁴² Semerkandî, age, s. 490.

²⁴³ Semerkandî, age, s. 490. Bu son cümle yazma nüshada ve diğer nüshada yok. Bk. Semerkandî (yazma), v. 89b; Semerkandî (es-Sa’dî), s. 710.

²⁴⁴ Esas aldığımız nüshada bu şartların altı tane olduğu bilgisi yer almaktadır. Ancak yazma ve diğer nüshada bu kayıt yoktur. İttifak edilen şartların altı tane olduğu gözden kaçmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 89b; Semerkandî, *Mizân*, s. 490; Semerkandî (es-Sa’dî), s. 711.

²⁴⁵ Semerkandî, *Mizân*, ss. 490-491.

Semerkindî'nin icmâ ehliyeti için ittifak edilen şartlar arasında ayrıca mükellefiyetin şartlarını sayması dikkat çekicidir.²⁴⁶ Çünkü bu ilk üç şart zaten içtihat ehliyeti için kişide olması gereken asgarî şartlardır. Bu şartlarla çocuk, mecnun veya kâfiri dışarıda tutup avâmı icmâa dâhil etmek gayesinde olduğu da söylenemez. Çünkü içtihat ehli olma şartı zaten bunların katılımını engelleyen bir şarttır. Nitekim aşağıda avamın katılımını şart koşmanın faydasızlığını ifade edecektir. Ayrıca bu şartları, icmâ ehliyeti hakkında ittifak edilen şartlar olarak sunmaktadır ancak bahsettiği ittifakın kimler arasında olduğu belirsizdir. Çünkü bunlardan bazılarında ittifak yoktur. Aşağıda bu şartları yeniden formüle edecektir.

İcmân hüccet olduğunu sem'î deliller yoluyla bilmekteyiz. Âl-i İmrân 110²⁴⁷ ve Bakara 143²⁴⁸ âyetleri, icmân bu ümmete kerâmet olarak hüccet olduğunu bildirmektedir. Ümmetin icmâna keramet olarak delalet eden bu nasların kapsamına girebilmek için **hitaba** ehil olmak yanında hem **şahitliğe** hem de **keramete** ehil olmak gerekir. Hitaba ehil olmak için akıl ve bulûğ şarttır. Mutlak olarak şehadete ehil olmak içinse akıl ve bulûğ yanında adalet ve İslâm şartları da taşınmalıdır. Böylece fâsık, kâfir ve mecnun alelîtlak keramet ehli kapsamının dışına çıkmış olur.²⁴⁹

Müellif bu formül içinde kerâmete ehil olmak şartının devamını içtihat şartından sonra aşağıda zikredecektir. Bu üçlü formül içinde içtihada yer olmaması sebebiyle onun en sonda zikredilmesi belki daha dakik olabilirdi. Ancak ehl-i sünnet ve'l cemâate mensubiyet konusunda değineceği tartışmalar sebebiyle bu sıralamayı tercih etmiş olmalıdır.

İctihada ehil olmanın şart olmasının sebebi ise *icmâa nass bulunmayan konularda ihtiyaç duyulmasıdır*. Nasla belirlenmiş hükmün illeti olan vasfı böyle olmayandan; rivayeti kabul edilen râviyi, edilmeyenden ve doğruluğu yalan söyletme ihtimaline ağır basan raviyi, yalan söyleme ihtimali doğruluğuna ağır basan raviden

²⁴⁶ Bu şartlar Cessâs, Debûsi, Serahsî ve Pezdevî gibi âlimlerin eserlerinde sıralanmamaktadır. Bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 132-139; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî Usûli'l-Fıkh* (nşr. Adnan el-Âlî), el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Baskı, Beyrut 2006, ss. 26-34; Serahsî, *Usûl*, c. 1, ss. 310-315. Bu vasıfların şart olarak sıralanışı bir de Semerkandî'nin bir özeti niteliğinde görülen *Kitab fî Usûli'l-fıkh* adlı eserde ve Nesefî'nin Ahsikesî'nin *el-Müntehâb'ına* yazdığı şerhte bulunmaktadır. Bk. Ebu's-Senâ, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişi, *Kitab fî Usûli'l-fıkh*, Dâru'l-garbi'l-İslâm, 1. Baskı, Lübnan 1995, s. 161; Ebu'l-Berekât Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (ö. 710/1310), *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb* (nşr. Salim Öğüt), İstanbul 2003, s. 695.

²⁴⁷ "Siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten sakındırır ve Allah'a iman edersiniz. Kitap ehli de inansalardı elbette kendileri için hayırlı olurdu. Onlardan iman edenler de vardır; ancak pek çoğu fâsıktır."

²⁴⁸ "Böylece insanlara şahitlik edesiniz; resûl de size şahitlik etsin diye sizi vasat bir ümmet kıldık..."

²⁴⁹ Semerkandî, *Mizân*, s. 491.

ayırabilmek için içtihat ehliyetine ihtiyaç vardır. Bu durumda avamın ve içtihat derecesine ulaşmamış ilim talebesinin icmâa katılımını şart koşmak anlamsızdır.²⁵⁰

Müellifin ilk cümlesinden akla gelen, ona göre icmân yalnızca hakkında nass bulunmayan konularda câri olabileceğidir. Ancak ileriki konularda geçtiği üzere müellif esasında hem hakkında nass bulunan konularda hem de bulunmayan konularda icmân geçerli olduğu fikrindedir.²⁵¹

Ehl-i sünnet ve'l-cemaate mensup olma -ki bununla kast edilen ehl-i heva ve bid'attan olmamadır- ise ümmet icmânının keramet tarikiyle hüccet olması ve bid'at mensuplarının bu keramet kapsamına girmemesi sebebiyledir.

Meşâyihimizden bazıları şöyle demiştir:²⁵² Ehl-i bid'atin icmâ ehlinden sayılmaması, heva içeren görüşlerinde küfre düşecek kadar aşırıya gitmeleri durumundadır. Çünkü muteber olan Müslümanların icmâdır. Ancak Râfızîlerin Ebû Bekir ile Ömer'in hilafetleri konusundaki ve Hâricîlerin Ali'nin hilafeti konusundaki muhalefetleri gibi, kişinin hevası onun küfre düşmesini gerektirmiyorsa [icmâa iştirak etme bakımından] yalnızca hevası ve bid'atıyla ilgili konulardaki muhalefeti dikkate alınmaz. Heva ve bid'atinin dışında kalan konulardaki görüşünün icmân oluşumunda dikkate alınması bu kişinin bid'atinin propagandasını yapacak kadar mutaassıp olmaması şartıyladır. Nitekim böyle bir kişinin hadler ve sâir hukuki konularda şahitlikleri kabul edilmektedir.

Fakat sahih olan daha önce belirttiğimiz görüştür. Zira icmâda aslolan sahabe icmâdır. Yaptıkları icmân mutlak hüccet olabilmesi için Allah sahabeyi dalâlete götürecektir muhalefetlerden korumuştur. Allah en doğrusunu bilir.²⁵³

Konunun girişinde üzerinde ittifak ve ihtilâf edilen şartlardan bahseden müellif, ihtilâf edilen şartlardan bir daha bahsetmemiştir. Muhtemelen içtihat ehlinden olmak ve ehl-i sünnet ve'l-cemaate mensup olmayı diğerlerinden farklı olarak ihtilâf edilenler arasında sayacaktı. Nitekim tüm şartların altı tane olduğuna dâir kayıt varken, ittifak edilenler arasında zikrettiklerinin altı tane olması da bunu göstermektedir.

²⁵⁰ Semerkandî, *Mizân*, ss. 491-492.

²⁵¹ Bk. icmân dâi sebebi konusu. Pezdevî'de geçen buna benzer bir ifadeye şârihleri maksadın bu değil, "icmân aslı maksadının te'kit olmayıp kendisine esasen nass bulunmayan konularda ihtiyaç duyulması" olduğu şeklinde açıklama yapmışlardır. Pezdevî, *Kenz*, s. 247; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 381; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 405. Nitekim Semerkandî icmân dâi sebebi bahsinde aralarında Pezdevî'nin de bulunma ihtimâli bulunan meşâyihden bazısının buna benzer ifadelerini eleştirmektedir.

²⁵² Pezdevî, *Kenz*, ss. 242-243.

²⁵³ Semerkandî, *Mizân*, s. 492.

2.5. İcmân Sıhhat²⁵⁴ Şartları

İcmân sahih bir şekilde oluşabilmesinin birtakım şartları vardır. Bunlardan bir kısmında görüş birliği varken bir kısmı tartışmalıdır.

Bu şartlardan biri, hâdisenin vuku bulduğu dönemdeki içtihat ehlinin tümünün [görüşlerinin]²⁵⁵ aynı noktada toplanmasıdır. Âlimlerin geneli bu görüştedir. Buna göre içlerinden içtihat ehli olan bir kişi muhalifse sahabe icmâi gerçekleşmediği gibi bu durum her asır için geçerlidir.²⁵⁶

Kimine göre şart olan içtihat ehlinin çoğunluğunun ittifakıdır ve azınlığın muhalefeti dikkate alınmamalıdır. Bu görüşte olanların gerekçeleri şunlardır:

[1] “Sevâd-ı azama uyun!”, “Ana kitleyle (*cemaat*) birlikte olun!”, “Bir karış da olsa ana kitleye (*cemaat*) muhalefet eden kimse, İslâm’la olan aidiyet bağını koparmış olur.” şeklindeki rivayetlerde ümmetin tamamının kast edilmediği çok açıktır.

[2] Asrındaki tüm müçtehitlerin görüşüne muhalif olan görüş ve o görüşün sahibi *şâzz* olarak nitelendirilmektedir. “Tek kalan, tek başına ateşe düşmüştür.” hadisinde de geçtiği üzere *şâzz* nitelemesi zemm (yergi) ve ta’yir (ayıplama) ifade eder. Kişinin, çoğunluğun görüşüne muhalif olarak içtihat etmesi caiz görülmuş olsaydı [yani çoğunluğun görüşü icmâi olmasaydı] bu şiddetli tehdidin bir anlamı olmazdı.²⁵⁷

[3] Sahâbe, İbn Abbas’ın fazlalık ribasını mübah görmek suretiyle [ana kitleden ayrılıp] tek kalmasını hoş görmemiştir. Hatta İbn Abbas’ın bu konuda sahabenin görüşüne döndüğü rivayet edilmektedir.

[4] Bir asrın müçtehitlerinin icmâi, sonraki asırlar için olduğu gibi o asır için de hüccettir. Bu nedenle onların içinde icmân kendileri için hüccet olacağı muhaliflerin bulunması gerekir.²⁵⁸

Ulemanın geneli ise görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmiştir:

İcmân hüccetliğini şu sem’î deliller yoluyla bilmekteyiz: “Her kim de mü’minlerin yolundan başka bir yola uyarsa...” (Nisâ 4/115); “Siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz!” (Âl-i İmran 3/110); “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.”

Bu naslar icmâi ehlinin tamamını içine almaktadır. “Ümmetin çoğunluğu” (*ekseru’l-ümme*) ise mü’minlerin tamamı değil bir

²⁵⁴ Bu başlık, tüm nüshalarda giriş bölümünde “İcmân İn’ikat Şartları” şeklindeyken, konu işlenirken yazma ve es-Sa’dî nüshasında “İcmân Sıhhat Şartları”; esas aldığımız nüshada ise kayıtsız şekilde “İcmân Şartları” şeklindedir. Yazma nüshada “sıhhat” kelimesi sonradan iki kelime arasına satır üzerine iliştirilmiş olsa da ilk cümlede de in’ikat yerine sıhhat kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. Bk. Semerkandî (yazma), v. 90a; Semerkandî, *Mîzân*, s. 493; Semerkandî (es-Sa’dî), s. 717.

²⁵⁵ Bu kaydın koyulma gerekçesi için bk. Semerkandî, *Mîzân*, s. 490.

²⁵⁶ Semerkandî, age, s. 492.

²⁵⁷ Semerkandî, age, ss. 493-494.

²⁵⁸ Semerkandî, age, s. 494.

kısmıdır. Yine “ümmetin bir kısmı” (*ba‘du’l-ümme*) da aynı şekilde mü’minlerin tamamı değildir. “Ümmet” ve “mü’minler” sözcükleri mü’minlerin/ümmetin tamamını hakikat yoluyla kapsar. Nitekim parçanın (*ba‘z*), bütünü (*küll*) ifade etmek için kullanılması ise mecazdır. Bir veya iki kişinin muhalefetinin söz konusu olduğu yerde [geri kalanlar için] “Bunlar müminlerin veya ümmetin tamamı değildir.” diyenin sözü doğrudur. Eğer “hepsi/tamamı” (*küll*) sözcüğünün çoğunluk için kullanımı hakikat yoluyla olsaydı, bu söz yalan olurdu.²⁵⁹

Ayrıca görüşünde sahabenin tümü karşısında -ferâiz konularında İbn Abbas ve İbn Mes‘ud gibi- tek kalan sahabiler vardı.²⁶⁰ Ancak diğerleri bu kişileri sert bir eleştiriye tabi tutmamışlardır. Eğer icmâ, çoğunluğun görüşüyle in‘ikat etseydi, azınlıkta kalan sahâbilerin görüşü icmâ karşıtı olmuş olurdu ve diğerlerinin onu sert bir şekilde eleştirmesi gerekirdi. Yine bir sahabînin icmâa muhalefet etmesi de düşünülemez. Bütün bunlar, icmân ancak icmâ anındaki içtihat ehlinin tamamının [görüşünün] katılımıyla kurulacağı hususunda sahabenin bir icmâdır ve sahabe icmâi kesin bir hüccettir.²⁶¹

Görüşü hususunda İbn Abbas’ın sahabe tarafından eleştirilmesi, sahabenin karşısında tek kalmasından değil; o konuda varit olan -Ebû Saîd el-Hudrî’den gelen- “Buğdaya karşılık buğday...” hadisine muhalefet etmesindedir. İbn Abbas sahabe ile bu konuda istişare etmemiş olduğundan bu hadisi bilmiyordu. Ancak hadis kendisine ulaştığında görüşünü değiştirmiştir.²⁶²

[Çoğunluğun ittifakının icmâ olmayacağına dâir] ma‘kul gerekçe şudur: Her müçtehidin içtihadının isabetli veya hatalı olma ihtimali bulunduğundan hakkın, çoğunluğun yanında olması muhtemel olduğu gibi azınlığın yanında olması da muhtemeldir. Muhtemel olan ise hüccet olmaz. Ancak içtihat ehlinin tamamının ittifak etmesi durumunda ihtimalin ortadan kalkacağını ve doğruluğunun yakinen sabit olacağını, o asırda yaşayan bütün müçtehitler hakkında varit olan sem‘î delillerden bilmekteyiz. İhtimalli olanla ancak nassın olmadığı yerde amel etmek gerekmektedir.²⁶³

Semerkindî bu paragrafta “Muhtemel olan hüccet olmaz.” dedikten sonra paragrafı “Muhtemel olanla nassın olmadığı yerde amel etmek vaciptir.” diyerek bitirmektedir. İlk cümlesinde “Muhtemel olan kat‘î hüccet olmaz.” demesi daha uygun olurdu.

²⁵⁹ Semerkindî, *Mizân*, ss. 494-495.

²⁶⁰ Cessâs, bu iki konudaki iki muhâlefeti zikreder ve sahabenin karşı çıkmayıp içtihadı izin verdiği muhalefete örnek olarak verir. Ancak bilinmelidir ki Cessâs zaten bu şekilde, sahabenin karşı çıkmadığı ve içtihadı izin verdiği hususlarda çoğunluğun görüşünü icmâa hamletmez. Bu nedenle bu gerekçe karşıdakilerin iddialarını çürütemiyor. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 138.

²⁶¹ Semerkindî, *Mizân*, s. 495.

²⁶² Semerkindî, age, s. 495.

²⁶³ Semerkindî, age, s. 496.

“Sevâd-ı azama uyun!” ve benzeri hadisler âhâd grubuna girmektedir. Âhâd haberler itikadi alanda makbul değildir. Bu mesele ise itikadi bir meseledir.²⁶⁴

Semerkandî, bu hadislerin itikadi alanda makbul olmadığını söylese de yine de muhaliflerin kullandığı bu hadisleri, içerik olarak incelemektedir:

Öncelikle harf-i tarifile belirli hale getirilmiş *cemaat* ve *sevâd-ı azam* ifadeleriyle kastedilen, bir asırdaki icmâ ehlinin çoğunluğu değil tamamıdır. Asrın müçtehitlerinin yarısının birkaç kişi fazlası, sevâd-ı azam etmemektedir. Hâlbuki diğer yarıya göre bu kısım daha çoktur. Bu da göstermektedir ki, sevâd-ı azamdan kasıt, mukabilindeki parçadan (*el-cüzz*) büyük (*azam*) olan [ümmetin] tamamıdır.²⁶⁵ Ayrıca sem‘î delilleri uzlaştırmak bakımından sevâd-ı azam ifadesini ümmetin tamamına hamletmek gerekmektedir.²⁶⁶

İkinci olarak sevâd-ı azamın çoğunluk olarak anlaşılması ancak tüm müçtehitlerin katılımıyla kurulan icmâa sonradan bazılarının kendilerine ârız olan bir şüphe sebebiyle muhalefet etmeleri durumunda mümkün olabilir. Böylesi bir durumda [muhalif] azınlık yerine çoğunluğa tabi olmak gerekmektedir. Çünkü onların icmâ in‘ikat edip sıhhat kazandıktan sonra gerçekleşen bu rücuları sahih değildir.²⁶⁷ Yaptığımız bu değerlendirme aynı zamanda onların “Tek kalan, tek başına ateşe düşmüştür.” hadisini delil getirmelerine de bir cevaptır. Çünkü *şâzz*, muvafakat ettikten sonra muhalefet eden kişiye verilen isimdir. Ehlî iken sonradan vahşileşen deve için *şezze el-be‘îr ve nedde* denir. Biz de aynı görüşteyiz.²⁶⁸

Onların “Hz. Peygamber’in ‘Sevâd-ı azama uyun!’ hadisi sevâd-ı azam olanın, sevâd-ı azam olmayana hüccet olmasını gerektiriyor. Çünkü muhataplar, kendisine tabi olunması emredilen kimselerin [yani sevâd-ı azamın] kapsamına girmezler.” sözlerine şöyle cevap veririz:²⁶⁹

“Daha önce de söylediğimiz gibi sevâd-ı azamdan kasıt, bir asırdakilerin tamamıdır. Ve sevâd-ı azamın kendilerinden sonra gelen ve sayıca daha az olan ikinci nesildekiler için hüccet olması da

²⁶⁴ Semerkandî, *Mizân*, s. 496.

²⁶⁵ Burada iki şey akla gelmektedir. Birincisi müellif “Karşısındakinden büyük olduğu hâlde bir bütünün yarıdan biraz fazlasının, yarıdan biraz azına karşı sevâd-ı azam etmemesi; bu sevâd-ı azamdan kastın karşısındakinden büyük olan tamamın olduğuna delildir.” demektedir. Ama bu durumda karşıda karşılaştırılabilecek bir parça kalmamaktadır. Bu nedenle zayıf addedilebilirse de ikinci bir ihtimal akla geliyor. O da müellifin “Sevâd-ı azam’a bizim verdiğimiz karşılık sizinkinden daha azamdır [siz de azam olana uyun].” şeklinde ince bir cevap veriyor olma ihtimalidir.

²⁶⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 496.

²⁶⁷ Bu argümanda icmâa sonradan muhalefet edenlerin icmâ üzere kalanlardan daima daha az olacağı ön kabulü vardır. Bu açıdan zayıf görünmektedir.

²⁶⁸ Semerkandî, *Mizân*, ss. 496-497.

²⁶⁹ Bu itiraz ilk yapıldığı yerde daha açıktır: “Bir asrın müçtehitlerinin icmâi, sonraki asırlar için olduğu gibi o asır için de hüccettir. Bu nedenle onların içinde icmâm kendileri için hüccet olacağı muhaliflerin bulunması gerekir.” Semerkandî, *Mizân*, s. 494.

mümkündür. Bu durumda ilk nesil sevâd-ı azamdır.” Aynı zamanda bu, onların “Bir asrın müçtehitlerinin icmâı, o asır için hüccettir; bu nedenle aralarında muhaliflerin olması gerekir ki icmân hüccet oluşu bir şey ifade etsin.” sözlerine de cevap teşkil etmektedir. Çünkü bir asırdaki icmân o asırdaki biri için hüccet olması söz konusu olmasa da kendinden sonraki asırlar için hüccet olması mümkündür. Bunun delili şudur: Eğer, bir asırdaki icmân sahih olması o dönemde yaşayan bir muhalife karşı hüccet olması şartına bağlanırsa “Bir asırdaki müçtehitlerin hepsi, bir görüş üzerinde birleşseler ve kimse muhalefet etmese sözü edilen sıhhat şartını taşımadığı için bu icmâ hüccet olamaz.” denilmesi gerekir.²⁷⁰

“Sevâd-ı azamın kendilerinden sonra gelen ve sayıca daha az olan ikinci nesildekiler için hüccet olması da mümkündür.” ifadesinde mesela sahabe dönemi için, o dönemde sonradan yetişen birkaç tâbiî farz ediliyor olmalıdır. Çünkü ancak bu durumda sonraki neslin sayıca az olduğundan emin olunabilir.

Ancak bize göre bu hadisin, o asrın fertlerinden her birine, [icmâ edilen] bu görüşten dönmenin yasaklanması ve haram kılınması konusunda hüccet olması mümkündür. Bu durumda [hadisteki] “*Aleyküm*” ifadesi o asırdakilerin her birine hitaben söylenmiş olur. Ya da bu icmâ, o asrın fertlerine bununla amel ve buna itikat etmenin vacipliği ve ona göre davranmamanın haramlığı konusunda hüccettir. Çünkü icmâ Allah’ın mükellef kulları üzerine bir hüccettir. Bu hüccetlik onunla amel ve gereğine itikadın vacipliği bakımındandır.²⁷¹

Bu son izaha göre hadisin anlamı “Topluluğun tamamıyla beraber aldığımız karardan dönmeyin.” veya “Bu kararın gereklerini yerine getirin.” olmaktadır.

2.5.1. Mesele 1: Müçtehit Olan Bir Tabiinin Sahâbe İcmâna Muhalefeti²⁷²

Bu mesele, sahabe döneminde içtihat ve fetva derecesine ulaşan bir tâbiinin muhalefeti söz konusuysen sahabe icmânının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hakkındadır.

Âlimlerin geneline göre tâbiünün muhalefeti varken sahâbe icmâ kurulmaz. Zira icmâ hüccet kılan deliller, hadise vuku bulunduğu dönemdeki müçtehitler arasında [sahâbi veya tâbiî olmak gibi] ayırım gözetmemektedir. Aksine şart olan, herkesin aynı cevap üzerinde buluşmasıdır.²⁷³

²⁷⁰ Semerkandî, age, ss. 496-497.

²⁷¹ Semerkandî, age, s. 498.

²⁷² Bu başlık es-Sa’dî nüshasından alınmıştır ve mesele kaydı dışında muhakkikin tasarrufudur. Bk. Semerkandî (es-Sa’dî), s. 722.

²⁷³ Semerkandî, *Mizân*, s. 499.

Bazı âlimler ise tâbiûnun muhalefetinin sahâbe icmânının oluşmasına engel olmayacağı görüşündedirler. Bunu iddia edenlerin bu konudaki gerekçelerinden bir tanesi Hz. Aişe'nin, bazı konularda sahâbeye muhalefet eden Ebû Seleme b. Abdîrrahman b. Avf'ı eleştirdiğine dair rivayettir. Bunlar, Hz. Aişe'nin eleştirisini, Ebu Seleme'nin tabiundan olmasına bağlamışlardır.²⁷⁴

Bu gerekçeye şöyle cevap veririz: Hz. Aişe, Ebu Seleme'nin muhalefet etmesini eleştirmesi, icmâ edildiği sırada içtihat ehlienden olmayıp, sonradan içtihat ehliyetini kazanması ve muhalefet etmesinden dolayı olabilir. Çünkü bu şekildeki muhalefete itibar edilmez. O, içtihat ehlienden değilken sahih olarak gerçekleşip hüccet olan icmâ sonradan onun muhalefeti ile bozulmaz. [İcmâ sahabe ve tabiun gibi ayrımlar gözetmeden hüccet kılan] Delillerle amel etmek bakımından Hz. Aişe'nin eleştirisinin bu şekilde yorumlanması gerekir.²⁷⁵

2.5.2. Mesele 2: İcmân İn'ikadı ve Hüccetliği için İnkırâz-ı Asrın Şart Olup Olmadığı

İnkırâz-ı asır, “Hadise vuku bulup üzerinde icmâ edildiği dönemde içtihat ehlienden olan kimselerin tümünün ölmesi” demektir. Bunun şart olup olmadığına ihtilâf edilmiştir.

Âlimlerin geneline göre icmân in'ikat etmesi ve hüccet olması için inkırâz-ı asır şart değildir. Öyle ki bir asrın ehli, bir hadisenin hükmü hakkında sözlü olarak icmâ etse²⁷⁶ veya bazıları görüşlerini ifade ederken diğerleri takiyeye olmaksızın bu görüşü nefyetmeden sükût etse; teemmül müddeti sona erdiyse onlardan birinin görüşünden dönmesi helal olmaz. Sonraki asırdan birinin de bu konuya muhalefeti helal değildir.²⁷⁷

İnkırâz-ı asrın icmân in'ikadı için şart olduğu görüşü İmam Şâfiî'ye nispet edilmektedir. Ona göre icmâa katılanlardan biri, diğerleri ölmeden önce görüşünden dönebilir. Ancak ikinci asırdaki bir kimsenin muhalefet etmesi, icmân şartı olan ilk asrın inkırâzı gerçekleştiği için helal olmayacaktır.

İnkırâz-ı asır şart koşanların gerekçelerinden biri şu rivayettir: Ebu Bekir, ganimet²⁷⁸ taksiminde eşitliği öngörerek paylaşımında daha önce Müslüman olup daha kıdemli olan veya kendisinde ilim ya da başka bir yönden fazilet bulunanlar için herhangi bir fazlalık esası uygulamıyordu. Sahabeden ona bu konuda muhalefet eden yoktu. Fakat idare kendisine geçtiğinde Ömer, Ebu Bekir'e muhalefet ederek

²⁷⁴ Semerkandî, age, ss. 499-500.

²⁷⁵ Semerkandî, age, ss. 500-501.

²⁷⁶ Buradaki “sözlü olarak” kaydı fiili icmâdan ihtiraz için değil, sükûti icmâdan ihtiraz içindir.

²⁷⁷ Semerkandî, age, s. 501.

²⁷⁸ Cessâs ve Serahsî'de ganimet yerine 'atâ' taksimi olarak geçmektedir. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 143; Serahsî, *Usûl*, c. 1, 316.

Müslüman oluşta veya ilimde fazilet sahibi olanlar için paylaşımında fazlalık esasını uyguladı. Sahâbeden ona da karşı çıkan olmadı. Çünkü icmâ var olsa da icmâa katılanların birçoğunun hayatta olması sebebiyle sahabe asrı henüz inkırâz etmemişti. Dolayısıyla bu icmâa muhalefet etmek helaldi ve icmâ henüz hüccet olarak in'ikat etmiş değildi.²⁷⁹

İnkırâz-ı asrı şart görenlerin diğer bir gerekçesi ise kendisine ümmüveled statüsündeki cariyelerin satımı sorulduğunda Ali'nin verdiği cevaptır. Bu soruya o, “Ben, Ebu Bekir²⁸⁰ ve Ömer satılamayacağı görüşünde idik; ben daha sonra satılabileceğine kanaat getirdim.” diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Abîde es-Selmânî, Ali'ye “Bana göre cemaatle beraber olan görüşün, tek başına olduğun görüşünden daha güzeldir.” dedi. İnkırâz-ı asrı şart görenlere göre Abîde'nin bu sözü bu konuda icmâ olduğu ancak asrı inkırâz etmeden Ali'nin icmâa muhalefet etmesinin caiz olduğu ve muhalefetin haram hale gelmesi için asrın inkırâzının gerektiği konusunda delildir.²⁸¹

[İnkırâz-ı asrın şart koşulmasında] iki gerekçeleri vardır:

Birincisi: İnkırâz-ı asrı tamamlanmadan icmâ in'ikat etmez. Çünkü icmâ, hakkında açık (*zâhir*) nass olmayan konularda hüccettir. Daha önce bu konuya temas edilmekle birlikte hakkında açık ve kesin bir nass bulunan konularda icmâa gerek yoktur. [Hakkında nass bulunmayan konularla ilgili olarak] Mesela yayılma ve bilinme imkânı olmamış ve bir bedevinin yaşadığı bir konuyla ilgili olan bir hadisin ortaya çıkması için uzun bir zamanın geçmesine ihtiyaç olabilir. Ya da belirleme yapılmamış ve içtihadı ihtiyaç duyulmamış bir konuda asıldaki hükmün illetini tespit etmek için de kayda değer bir zamana ihtiyaç vardır. Bunun içindir ki, Abdullah b. Mes'ud'un, mufavvida konusunda içtihat etmesi için bir ay gibi bir süre gerekmiştir. O hâlde teemmül ve hadis talebi vaktinin inkırâz-ı asrıyla mukadder hale getirilmesi gerekir. Çünkü müçtehit hata veya isabet edebilir; kendince doğru olan görüşün aksine dönebilir. Bu durumda asrı, müçtehit için ihtimâlin kalkıp hata veya doğrunun ortaya çıktığı teemmül ve nazar müddeti olur. İnkırâz-ı asrı gerçekleştikten sonra ise bu ihtimal sürmez. İcmâ da inkırâz-ı asrın öncesinde zahiren sabit ise de sonrasında hakikaten in'ikat etmiş olur.²⁸²

İkincisi: İcmâ varsa bile inkırâz-ı asrı öncesinde [kalıcı] hüccet olmaz. Çünkü icmâın oluşum sürecinde [müçtehitlerin] tamamının katılımı olmadıkça icmâ hüccet olmadığı gibi icmâm varlığının devamı da tamamının katılımının sürmesine bağlıdır. Çünkü ümmetin icmâi keramet yoluyla hüccet olmuştur. Bu keramete hak kazanma, ümmetin tamamının bir araya gelmesi (içtimâ vasfı) durumunda söz konusu

²⁷⁹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 501.

²⁸⁰ Ebû Bekir, es-Sa'dî tahkikli nüshada ve yazma nüshada geçmemektedir. Bk. Semerkandî (yazma), v. 91b; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 725.

²⁸¹ Semerkandî, *Mîzân*, ss. 501-502.

²⁸² Semerkandî, *Mîzân*, ss. 502-503.

olur. Ancak bir asırda ihtilâf gerçekleşse ve bazı müçtehitler görüşlerinden dönse bu durumda içtimâ vasfı sağlanmamış ve bu yüzden keramete hak kazanma durumu da ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla başta kurulan icmâin hüccetliği sürmez. Ancak inkırâz-1 asır gerçekleştikten sonra icmâ devam eder; çünkü ölümden sonra kimsenin rücuu tasavvur olunamaz. İnkırâz-1 asrın şart olması bu nedenledir.²⁸³

Birinci açıdan, inkırâz-1 asır teemmül müddeti için belirlenmiş bir vakit işlevi görmekte, ikinci açıdan inkırâz-1 asırdan önce hüccetlik durumu varsa da bunun sürmesi müçtehitlerin görüşünden dönmemesine bağlı olmaktadır. Ancak madem kurulmuş bir icmâda muhalefete kapalı bir durum bulunmamaktadır, icmâin geçici olan hüccetliğinin ne işe yaradığı konusu üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Ayrıca bir hadisin ortaya çıkma ihtimali kaygısı, Şâfiî'nin hadislere dâir tutumuyla tutarlı görünmektedir.

Âlimlerin geneli ise bu konuda icmâ hakkında vârit olan delillerin inkırâz-1 asrın varlığı veya yokluğu arasında ayırım yapmamasını gerekçe olarak gösterirler. Bu durumda inkırâz-1 asrı şart koşmak nassa ziyade yapmak ve onu kayıtlamak demektir. Hâlbuki mutlak [içerikli] delillerle tearuz etmeye uygun bir zaid delille kayıtlama söz konusu olmadıkça mutlakla amel etmek gerekmektedir.

Müellif burada yukarıdaki iki yöne verilen cevapları zikredecektir.

[Âlimlerin genelinin ikinci gerekçeleri şudur:] İnkırâz-1 asır [muârıza göre] ya icmâin in'ikadının ya da onun hüccet olmasının şartıdır. Birincisi batıldır. Çünkü [aramızdaki] tartışma bir asırdaki tüm müçtehitlerden her birinin bir görüşün doğruluğuna açıkça kanaat getirip bekleme sürecinde veya şüphe içinde olmadıkları yönünde sarih haber bulunan konudur. Akıllı ve müçtehit olan kişi, teemmül ve tevakkuf süresindeki hâlini ve şüpheli hali ile bir şeyi kesin olarak bildiği halini birbirinden ayırabilir. Bir kimsenin kendisiyle ilgili olarak bir meseleyi bildiğine dair verdiği haber; düşünmekte olduğu, kararsız kaldığı veya şüpheli olduğuna dâir haberinden farklıdır. Bir şeyi kesin olarak bilmenin şartının inkırâz-1 asır olmadığı muhakkaktır. Aksine teemmül ve nazarda bulunmasına yetecek vakit geçtikten sonra kişi bilgi sahibi oluyorsa bu vakte ziyade şart koşulamaz.²⁸⁴ Bu da icmâin in'ikadı için inkırâz-1 asır şartının batıl olduğunu göstermektedir.²⁸⁵

İkincisi [yani inkırâz-1 asrın icmâin hüccet olmasının şartı olması] batıldır. Çünkü icmâ, sabit olduğunda kesin olarak hüccet olur ve artık

²⁸³ Semerkandî, age, s. 503.

²⁸⁴ “*Felâ yuştaratu ez-ziyade.*” Bu ibaredeki *felâ* kelimesi es-Sa‘di nüshasında (age, s. 767) ve yazma nüshada (v. 92a) *feinni* şeklinde hatalıdır.

²⁸⁵ Semerkandî, *Mizân*, s. 504.

ne [katılan kişilerin] görüşlerinden dönmesi ne de [başkalarının] bu görüşe muhalefet etmesi caiz olur. Çünkü tam bir icmâin bir zamanda hüccet olmaksızın var olması mümkün olsaydı sonsuza kadar böyle olması da mümkün olurdu. Çünkü icmâ, ümmetin tamamının hatalı olmasının mümkün olmayışından dolayı hüccettir. Bir dönemde ümmet hatalı iken icmâin varlığı mümkünse sonsuza kadar mümkün olabilir. İnkırâz-ı asra dair bu iki nokta da batıl olunca inkırâz-ı asrın şart koşulmasının yersizliği ortaya çıkmıştır.²⁸⁶

Ebu Bekir rivayetiyle kurdukları bağlantıya bu hadisenin bu meselede hüccet olamayacağı şeklinde cevap veririz. Çünkü Ömer'in Ebu Bekir zamanında ona bu konuda muhalefet ettiğine ve onunla tartıştığına dair rivayetler vardır. Ömer ona "Allah yolunda malı ve nefsi ile gönülden savaşınlara İslâm'a zoraki girenler gibi mi muamele edeceksin?" demiş; Ebû Bekir de şöyle karşılık vermiştir: "Onlar bunu Allah için yaptılar; ecirleri de Allah katındadır. Dünya ise geçimlik bir yerdir; onlar burada ihtiyaç bakımından eşittirler." Ömer'in bu görüşünü değiştirerek Ebu Bekir'in görüşüne katıldığı kesin değildir. Bu nedenle onun muhalefeti icmâin in'ikadına engel olmuştur. Ömer'in, Ebu Bekir'in hilafeti döneminde fazilet esaslı paylaşım görüşünden dönmemiş olması ve Ebu Bekir'in hilafetinde görüşünü uygulaması gibi onun da kendi hilafetinde kendi görüşünü uygulamış olması ihtimal dâhilindedir. Ömer'in dönmüş olması da ihtimal dâhilindedir. İhtimalin söz konusu olduğu yerde ise icmâ sabit olmaz.²⁸⁷

Ali'den yapılan rivayete ise şöyle cevap veririz: Onun, sahabenin ümmüveledin satımının haram olduğuna dair icmâi gerçekleşikten sonra muhalefet ettiğini kabul etmiyoruz. Bu rivayette Ali, görüşünün Ömer'inkine muvafık olduğundan bahsetmektedir. Sahabeden bir başkasının ikisinin görüşüne muhalif olması [dolayısıyla bu meselede icmâ olmaması] mümkündür. Nitekim Cabir b. Abdillâh'ın da Ömer zamanında ümmüveledin satımını caiz gördüğü şeklinde rivayet vardır. Cabir'in muvafakatı olmadan icmâ kurulamayacağına göre bu meselede icmâ yoktur ve Ali'nin rücûu içihadi bir meseledeki rücudur. Müçtehit mevcut görüşünü bırakarak daha doğru olduğunu düşündüğü bir görüşe dönebilir. Yoksa ki, Ali'nin rücûu asrın inkırâz etmemesi sebebiyle mevcut icmâdan dönmek değildir. Dolayısıyla onların bu rivayeti gerekçe göstermeleri batıldır.²⁸⁸

Abîde es-Selmânî'nin "Bana göre cemaatle beraber olan görüşün, tek başına olduğun görüşünden daha güzeldir." sözü ise bütün sahabilerin Ömer'le²⁸⁹ aynı görüşte olduğu anlamına değil; Ömer'e katılan bir topluluğun bulunduğu anlamına gelmektedir. Çünkü cemaat topluluğa verilen isimdir; herkesi şâmil değildir. Abîde, çoğunluğun görüşünü

²⁸⁶ Semerkandî, age, ss. 504-505.

²⁸⁷ Semerkandî, age, s. 505.

²⁸⁸ Semerkandî, *Mîzân*, ss. 505-506.

²⁸⁹ Yukarıda, esas aldığımız nüshada Ömer'le birlikte Ebu Bekir'in de ismi geçmekteydi.

azınlığın görüşüne tercih ettiğinden dolayı Ali'nin Ömer'le birlikte olan görüşünü daha güzel ve tercihe şayan bulmuştur. Ali ise çoklukla ilgilenmeyerek delilin kuvvetli oluşuna göre tercih yapmıştır. En doğrusunu Allah bilir.

Bu açıklamalarla hasmın, bir teemmül süresine ihtiyaç bulunduğu, asrın da bu teemmül süresine karşılık geldiği şeklindeki sözlerine de cevap vermiş olduk. Çünkü teemmül müddetinin üç gün, bir ay veya benzer bir müddette geçmesi halinde ihtiyaç yokken inkırâz-ı asrın şart koşulması fasittir. İkinci gerekçelerini de [yukarıda] cevapladık. [Bu gerekçe rüçû ihtimâli olmalıdır.] En doğrusunu Allah bilir.²⁹⁰

2.5.3. Mesele 3: [İhtilâf Sonrası İcmâin Durumu]²⁹¹

İlk asırda müçtehitler arasında yerleşik²⁹² olan ihtilâf ikinci asırda o konuda icmâ oluşmasına mâni midir? Yani öncesinde ihtilâf olmaması, icmâin sıhhat şartı mıdır?

Ashabımıza göre [önceki ihtilâf sonraki icmâa] mani değildir. Fukahâdan ve kelimcilerden ashab-ı hadisin geneline göre ise manidir. Onlara göre [ihtilâfa konu olan mesele] ebediyen içtihadî olarak kalır. Bir [meselede sonraki asırda icmâ oluşabilmesi için ya bu] mesele ilk asırda hiç gündeme gelmemiş olmalı veya bu meselede bir kişi iştihar ihtimali olmayan bir görüş ifade ettikten sonra başkalarının ona muvafık veya muhalif olarak görüş belirttiği sabit olmamalıdır.²⁹³

Bir kısım meşayihimiz, bu meselenin ashabımız arasında ihtilâflı olduğunu; Ebu Hanife'ye göre [önceki ihtilâf sonraki icmâa] mani iken; sahibeyne göre²⁹⁴ mani olmadığını söylemiş ve bu ihtilâfî ümmüveledin satımının cevazı meselesi üzerinden temellendirmiştir:

İmam Muhammed, kitapta²⁹⁵ kadı'nın ümmüveledin satımı yönündeki hükmünün bozulacağını söylemiştir. Kerhî ise bu hükmün bozulmayacağına dair Ebu Hanife'den bir rivayet zikretmiştir.

Bu mesele sahabe arasında ihtilâflıydı. Ali, Cabir ve diğerlerine göre ümmüveledin satımı caizken; Ömer ve bazı sahabilere göre caiz

²⁹⁰ Semerkandî, age, s. 506.

²⁹¹ Bu başlıklandırma tarafımızca yapılmıştır.

²⁹² Arapçası *mütekarrar* olan bu ifadenin bazı nüshalarda *mütekaddem* olduğu ifade edilmektedir. Bk. Semerkandî, age, s. 507.

²⁹³ Semerkandî, age, s. 507.

²⁹⁴ Burada Ebû Yûsuf'un da İmam Muhammed ile aynı görüşte olduğu ifade edilmektedir. Ancak aşağıda rivayetler söz konusu edilirken Ebu Yûsuf'un ismi geçmeyecektir. Ebu Yûsuf'un bu konuda iki şekilde de konumlandırıldığı iddiasını daha önce ifade etmiştik.

²⁹⁵ Abdulaziz el-Buhârî, bu ibârenin *el-Asıl'da* geçtiğini ifade etmektedir. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360.

değildir.²⁹⁶ Sonraki asırda bu satımın caiz olmadığı yönünde icmâ oluşmuştur.²⁹⁷

Kerhî'nin [Ebu Hanife'den] rivayetine göre kadı'nın hükmü bozulmaz; çünkü ihtilâflı bir meselede hüküm verilmiştir. Bu şekildeki icmâ [Ebu Hanife'ye göre] sahih değildir ve mesele içtihadı olarak kalmaya devam eder. İmam Muhammed'in rivayetine göre ise bu hüküm bozulur; çünkü kâdı icmâ edilmiş bir meselede [aykırı] hüküm vermiştir. [Ona göre] ikinci asırdaki icmâ ilk asrın ihtilâfına rağmen sahih olduğundan mesele içtihadı olmaktan çıkar. Kadı'nın icmâa muhalif olarak verdiği bu hüküm, sahih olmaz ve bozulur.²⁹⁸

Mezhep içi ihtilâf aktarıldıktan sonra “Önceki ihtilâf sonraki icmâa manidir.” görüşünün gerekçesine geçilir:

Onların gerekçeleri şudur: Nasıl ki muhalif, görüşünde kararlı iken hayatta olsaydı, onun muhalefetine rağmen icmâ gerçekleşmeyecekti; görüşünden dönmeden ölmesi halinde de böyle olmalıdır. Kişi hayatta iken [icmâa] mani olan şey, kişinin kendisi değil; delili ve hücceti olduğundan ve ölüm de kişinin görüşüyle değil; kendisiyle ilgili olduğundan hücceti, ölüm durumunda da geçerlidir. Bu durumda hükmen yaşıyor kabul edilir; yani hakikaten hayatta gibi olur.²⁹⁹

Ayrıca sahabenin ihtilâfından sonra bir konuda icmânın in'ikadı, [sonradan in'ikat eden icmânın aksi görüşte olan] sahabinin tadmili anlamına gelecektir. Çünkü o mesele içtihadı olmaktan çıkacak ve onun [yani sahabinin] doğruluğuna itikat ettikleri görüşün hatalı olduğu yakinen bilinmiş olacaktır. Hatanın hak olduğuna itikat etmek ise bir tür dalâlettir. Bu da sahabe hakkında kabul edilemez bir iddiadır. Bizim ‘İcmâ oluşmaz ve mesele içtihadı olarak kalır.’ şeklindeki görüşümüz ise sahabeyi tadmile nispet etmek anlamına gelmemektedir. Çünkü müçtehit hata da isabet de edebilir. Dolayısıyla hangi sahabinin hata hangisinin isabet ettiği kesin olarak belli olmaz. Bu yüzden bizim görüşümüz evladır.³⁰⁰

Üzerinde icmâ edilmiş olan hüküm şuna delâlet eder:³⁰¹

Karısına “Sen bâinsin!” deyip bununla talâka niyet eden, daha sonra durumunu bildiği halde onunla ilişkiye giren kimseye had uygulanmaz. Çünkü bu mesele sahabe arasında ihtilâflıdır. Sahabeden

²⁹⁶ İcmânın sıhhat şartlarından ikinci meselede bu rivayetin delâleti tartışılmıştı. Buna göre Ali de başlangıçta Ömer ve diğer sahabilerle aynı görüşteyken sonradan görüşünden dönmüş ve bu fikir değiştirmenin inkrâz-ı asırdan olup olmadığı tartışılmıştı. Bk. Semerkandî, *Mizân*, ss. 505-506.

²⁹⁷ Semerkandî, age, s. 508.

²⁹⁸ Semerkandî, age, s. 508. “Bozulur.” kelimesi yazma nüshada bulunmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 93a.

²⁹⁹ Semerkandî, *Mizân*, ss. 508-509.

³⁰⁰ Semerkandî, *Mizân*, s. 509.

³⁰¹ Burada yazma nüshada “mürekkep icmân anlatıldığı satır” veya “mürekkep icmân yarısı” şeklinde bir kayıt derkenâr olarak *sahh* kaydı ile bulunmaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 93a.

kimine göre bu durum, ilişkiyi haram kılmayan ric'î talaktır. Kimi sahâbeye göre ilişkinin haram haline geldiği bir bain talaktır. Kendi asrında ise Şâfiî bunun ric'î talak olduğu görüşünü benimsemiş, ancak bunun ilişkiyi haram kılacağını öne sürmüştür. Böylece ilişkinin haramlığı konusunda ittifak sağlanmıştır ancak bize göre bu bir bain talak; Şâfiî'ye göre ise ilişkiyi haram kılan bir ric'î talaktır. Sonraki icmâ önceki ihtilâfı ortadan kaldırıyor olsaydı, bu mesele şüpheli olmaz ve bu kişiye had uygulanırdı. Had uygulanması gerekmediğine göre bu ittifak (*icmâ*), icmâ veya hüccet olmayıp ilgili mesele içtihadı olarak kalıyor demektir. Âlimlerin ihtilâfı haddin düşürülmesindeki şüphede etkeni olmuş olur. En doğrusunu Allah bilir.³⁰²

Ashabımıza göre ise [1] icmân hüccet olduğunu gösteren deliller bu noktada öncesinde ihtilâf olması veya olmaması durumları arasında ayırım yapmamaktadır. Böyle bir kayıt³⁰³ olduğunu iddia eden kimsenin delil getirme yükümlülüğü vardır. [2] Şayet tabiunun tamamı icmâ ettiğinde hakikatin onların icmânının dışında kalması mümkün görülürse o zaman onlardan sonraki asırlarda gerçekleşen icmâlar için de aynı ihtimal mümkün olur. Bu da ümmetin ebedi olarak dalâlette olmasının mümkün görülmesine götürür. Bu da hem nassa hem makul delile aykırıdır.

[3] Ayrıca sahabe tabiunun bir konuda iki görüşten birini aynen taklit etmesinin caiz olmadığına ittifak etmiştir. Aksine, doğrunun bu iki görüşten hangisinde olduğunu araştırma (*talep*) hususunda içtihat etmelerinin -tabiun üzerine- vacip olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu araştırma doğruyu bulmak amacıyla olacağına göre bu, sahabenin ihtilâf ettiği bir konuda tabiinin araştırması durumunda hakkı bulabileceğine dair bir icmâ anlamına gelir. Doğruyu bulma konusunda onların icmâından daha kuvvetli bir yol yokken tabiinin bunlardan hangisinin doğru olduğunu bulma konusunda gereken çabayı gösterdikten sonra bunlardan biri üzerindeki icmânın hüccet olmadığını iddia edenler, bu konuda hem sahabenin hem de tabiunun icmâına muhalefet etmiş olur.³⁰⁴

[4] Onlar, [tabiin] üzerine taklidi haram ve içtihadı vacip kıldıkları için taklidin haramlığı ve içtihadın vacipliği konusunda [tabiunu] kendi yerlerine geçirmiş olmaktadırlar. Sahâbe, ihtilâf ettiği iki görüşten biri üzerinde [sonradan] icmâ ettiğinde onların bu icmâ sahihtir ve hüccettir. Onların yerine geçenler için de durum böyledir. Bu iki durumun ortak illeti şudur: İçtihadın vacipliği içtihadın kendisi için değil; hakka isabet maksadıyladır. İçtihat ehlinin tümünün

³⁰² “Şâfiî'ye göre ise ilişkiyi haram kılan bir ric'î talaktır.” ibaresinden sonraki kısım tam olarak sadece esas alınan nüshada bulunmaktadır. Bk. Semerkandî, *Mizân*, ss. 509-510. es-Sa'dî nüshasında bu cümleden sonra, yazmada bir sonraki cümleden sonra “Bu durum bu icmânın sabit olmadığını ve hüccet olmadığını gösterir.” şeklinde esas alınan nüshada olmayan bir cümle bulunmaktadır. Muhtemelen istihzah sırasında oluşan bir eksiklik bu şekilde manaen uygun olabilecek bir cümle ile giderilmeye çalışılmıştır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 93a; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 733.

³⁰³ Sa'dî nüshasında *el-kayde* yerine *ez-zıdde* ibaresi geçer. Bk. Semerkandî (es-Sa'dî), s. 733.

³⁰⁴ Semerkandî, *Mizân*, s. 510.

[görüşlerinin] aynı noktada toplanması (*içtima*) ise hakka isabetin yoludur.³⁰⁵

[5] Ayrıca [sahabe], kendisinin ihtilâf ettiği konuda [tabiunun] gerçeğe isabet etmek için içtihat etmesinin vacipliği üzerine icmâ etmiştir. Hakka isabet için bundan başka yol yokken -görüşlerin içtimasında onlardan her birinin tek kaldığındaki görüşü bulunmaktayken- bunun üzerinde icmâ ettiklerinde³⁰⁶ hakka isabet etmiş olmazlarsa bu Allah'ın onları güçlerinin yetmeyeceğinden sorumlu tutmuş olduğu hakkında bir icmâ olmuş olur. Bu, şer' e de akla da aykırıdır.³⁰⁷

Semerkandî, ashabının gerekçelerini bu şekilde açıkladıktan sonra muarızlarının gerekçelerine tek tek değinip onlara cevap verir.

[1] Onların “Muhelif yaşıyorken icmâ olmadığı gibi ölmüşse de icmâ olmaz.” sözleri, bu iki durumu ortak illet olmadan aynı hükme tabi tutmaktır.

[2] Onların “İcmâ, [muhalefet edenin] kendisinden dolayı değil; delilinden dolayı kurulmaz. O delil tabiun döneminde de geçerlidir.” sözleri memnudur.³⁰⁸ Tabiunun iki görüşten biri üzerindeki icmâıyla diğer görüşün hak olmadığı ve altında yatan gerekçenin de delil olmayıp bir şüpheden ibaret olduğu açığa çıkmış olur. Çünkü delil hatalı olduğu asla düşünülemez zaman içerisinde geçerliliğini koruyan bir şeyken şüphe ortadan kalkabilir niteliktedir. Bir görüşün batıl olduğuna dair delil, aslında o görüşün bir şüpheye dayandığını gösterir.³⁰⁹

[3] Onların “Bunda [bazı]³¹⁰ sahabeyi tatlil vardır.” sözleri doğru değildir. Aksine burada yalnızca sahabeyi amelin vücubu yönünden hataya nispet etmek vardır. İtikadi bakımdan hata nispeti tatlil iken, amelin vücubu açısından hata nispeti tatlil değildir. Çünkü dalâlet, itikadi açıdan hata demektir. Amelin vacipliği hususundaki hata bu bakımdan mazurdur. Bunu iki şekilde açıklayabiliriz:

Birincisi: Şer'î meselelerde müçtehidin içtihadıyla amel etmesi gereklidir. Ancak sözünün hakikatine yakinen değil; galib [zan] olarak itikat etmesi gerekir. Bu durumda bu kişinin, “İhtilaf ettiğimiz meselede hak, Allah'ın murad ettiği.” şeklinde müphem olarak itikat etmesi gerekir. Görüşünün hakikatine kat'î olarak itikat etmeyen

³⁰⁵ Semerkandî, age, ss. 510-511.

³⁰⁶ Burada icmâ edenler sahabe de olabilir, tabiun da.

³⁰⁷ Semerkandî, age, s. 511.

³⁰⁸ Burada diğer nüshalarda olmayan “Eğer delili geçerliyse...” gibi uyumsuz bir ifade bulunmaktadır.

³⁰⁹ Semerkandî, age, ss. 511-512.

³¹⁰ Semerkandî (yazma), v. 93b.

kişi, hataya nispet edildiğinde tadel edilmiş olacak kadar nasıl dalâlette olabilir?³¹¹

Ayrıca tadel, akli hükümlerde geçerlidir. Çünkü itikat edilen şeylerin varlığı ya zorunlu (vâcibu'l-vücut) ya da imkânsız (müstehilu's-sübut) olur. Bu konularda hata yapan kişi varlığı zorunlu olan şeyin varlığının imkânsız olduğuna inanmış olur. Bu da dalâlettir. Sahabenin ihtilâfı ise şer'î meselelerdedir. Allah, bid'at ve dalâlete nispet edilmemeleri için onları, akli hükümlerdeki ihtilâflardan korumuştur.³¹²

Esâsında Semerkandî'ye göre icmâ akli meselelerde de geçerlidir. Ancak burada önceden ihtilâf edilmiş meselede sonradan icmâ oluşması durumunda sahabenin tadelinin mümkün olup olmadığı meselesinde muarızlara cevap verilirken tadelin akli hükümlerde geçerli olduğu şeklinde itiraz ediliyor. Bu, eldeki öncesinde muhalefet olan icmâ örneklerinin akli konulara dâir olmaması ile ilgili görünmektedir.

Şer'î meseleler, mümkinat-ı akliyedendir. Yani Şâri'in bu alanda³¹³ getirdiği bir hükmün hilafına hüküm getirmesi, mümkündür; imkânsız değildir. Dolayısıyla bu tür konulardaki ihtilâf tadelili gerektirmez. Bu tür konularda birbirini hataya nispet etmek, birbirini dalâlete nispet etme anlamına gelmez.³¹⁴ Çünkü bunlara dair cehalet, zarar vermez. Ancak bu, Peygamberi yalanlamayı içermemesi şartına bağlıdır. Bir kimsenin, tevatüren geleni inkâr etmek suretiyle Peygamberi yalanlamasıyla küfrüne hükmedilir. Şer'î meseleler arasından kesin bir delille mesela icmâ veya meşhur haberle sabit olan bir şeyi inkâr etmek mezhepteki sahih görüşe göre küfrü gerektirmez [ama bunu yapan icmâm kendisini değil hükmünü iptal ettiğinden dolayı münkir olur.]³¹⁵ Çünkü bunlarda bir tür şüphe vardır.³¹⁶ Resûlün tekbibini içermeyen şer'î meselelerin inkârı bile küfrü gerektirmezken, bu konulardaki hata nasıl küfür olabilir? İki durum arasındaki fark budur.³¹⁷

Bazı meşâyihimiz ise bunu şöyle diyerek cevapladı: "Sahâbinin delili ve görüşünün doğruluğu tabiun icmâna kadar sabittir. İlk hüküm, ikincisinin varlığıyla son bulur. Tıpkı, Kitap'ın ve resûlün sözünün hükmü söz konusu olduğunda dalâlete götürmediği gibi [bundaki de

³¹¹ Semerkandî, *Mizân*, s. 512

³¹² Semerkandî, *age*, s. 512.

³¹³ Esas aldığımız nüshada "aklım getirdiği hükmün hilafına" şeklinde bir kayıt olup, bu kayıt diğer nüshalarda bulunmamaktadır. Doğrusu da kayıtsız hâli olmalıdır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 93b; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 735.

³¹⁴ Bu cümle, yazma nüshada ve es-Sa'dî nüshasında bulunmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 93b; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 735.

³¹⁵ Semerkandî (yazma), v. 93b.

³¹⁶ Bu cümle, yazma nüshada ve es-Sa'dî nüshasında bulunmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 93b; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 735.

³¹⁷ Semerkandî, *Mizân*, s. 513.

dalâlete götürmez].”Ancak bu argüman zayıftır. Çünkü bu argümana göre sahabenin delilinin hükmünün tabiunun icmâıyla son bulması, Kitap’ın ve Sünnet’in neshine benzetilmektedir. Nesih ise icmâyla sabit olmuş veya Hz. Peygamber’den sonra sabit olmuş hükümde vaki olmaz; onun vefatıyla hükümler nesih ihtimalinden arınmıştır. Çünkü ondan sonra vahiy inmeyecektir. Bu konu şerhte ayrıntısıyla görülecektir.³¹⁸

Burada *bazı meşâyihimiz* ibaresiyle eleştirilen kimse Pezdevî’dir. Pezdevî şarihleri bu durumu tespit edip cevaplamıştır.³¹⁹

Kinayeli lafızlar meselesine tekrar dönecek olursak sahabe arasındaki ihtilâf, [kinâyeli lafızlarla yapılan talakın] bain mi yoksa ric’î mi olduğuyla ilgilidir. Ric’î olduğunu söyleyenler, bu talak sonucunda ilişkinin helal olduğu; bain olduğunu söyleyenler ise haram olduğu görüşündedir. Şâfiî ric’î olduğunu söyleyenlerin görüşünü tercih etmiştir. Biz, diğerlerinin görüşünü tercih ediyoruz. Şâfiî’ye göre ric’î talak, ilişkiyi haram kılar. Ancak bize göre ric’î talak ilişkiyi haram kılmamaktadır. Ric’î talakın ilişkiyi haram kıldığı konusunda ihtilâfi ortadan kaldıracak bir icmâ gerçekleşmemiştir. Biz bain talakın ilişkiyi haram kıldığı görüşündeyiz ancak bu başka bir meselenin hükmüdür. Sonuç olarak bu meselede herhangi bir icmâ olmadığından mesele içtihadî olarak kalmıştır; had gerekmez. En doğrusunu Allah bilir.³²⁰

2.6. İcmân Gerçekleşme Yolları

Deriz ki, icmân gerçekleşmesinin üç yolu vardır:

1. Bir görüş üzerinde aynı yönden oluşan içtimadır. Bu da tüm içtihat ehlinin bir mesele hakkında aynı yönden onun [hükmünün] cevaz, fesad, hill veya hürmet mi olduğu hakkındaki kanaatlerini ifade etmeleri suretiyle olur.
2. Aynı fiil üzerindeki içtimâdır. İctihat ehlinin tümünün aynı fiili yapmaları durumunda olur.
3. İctihat ehlinin tamamının dini bir meselenin hükmü üzerinde rızasının bulunmasıdır. Bu da iki şekilde olur. Birincisi, onların, rızalarını gönüllü olarak bildirmeleriyle gerçekleşir. Rıza ancak kendisini gösteren bir gösterge ile bilinebilen gizli bir durumdur. Burada gösterge kişinin gönüllü olarak haber vermesidir. İkincisi: Bir görüşün yaygınlık kazanması ve bu yetkiye sahip olduğu halde kimsenin buna karşı çıkmaması durumunda olur. Bu ikinci durumda takiiye durumunun bulunmaması ve teemmül müddetinin geçmiş

³¹⁸ Semerkandî, *age*, ss. 513-514.

³¹⁹ Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 244; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 362; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5; s. 367.

³²⁰ Semerkandî, *Mizân*, s. 514.

olması³²¹ gerekmektedir. Çünkü takiyye halinde iken kişilerin ret ve inkâr yerine rıza izharında bulunmaları mutad hatta meşru bir durumdur. Dolayısıyla böylesi bir durumda sükût rızaya delâlet etmez. Karşı çıkılmayıp sükût edilmesi durumunda takiyye halinin yokluğunu şart koşmamızın sebebi budur.³²² Aynı şekilde teemmül müddeti geçmeden önce de inkârdan kaçınarak sükût etmek şer'an helal olduğu için rızaya delâlet etmez.³²³

Bir meselede icmâin gerçekleşmesi bu yolların tümüyle olabildiği gibi bu yollardan bir kısmıyla veya sadece biriyle de olabilir.

İcmâin söz, fiil ve “bildirme (haber) yoluyla olan rıza” ile in'ikadında ihtilâf yoktur. Ancak takiyye durumu bulunmaksızın bir haber yayılıp şöhret kazandıktan ve teemmül müddeti de geçtikten³²⁴ sonra sükût yoluyla gerçekleşen rıza ile icmâ kurulur mu? Bu konuda sahâbe asrı ile diğer asırlar arasında bir fark var mıdır?³²⁵

Bu durumda önce meselenin içtihadı bir mesele olup olmadığına bakılır. Mesele içtihadı bir mesele değil de kesin bir delili gerektiren akli bir mesele ise bu durumda şu ihtimaller söz konusu olur: Ya bilmeye yükümlü olunan bir meseledir ya da değildir. Bilmeye yükümlü olunmayan meseleye verilen örnek Ebu Hureyre'nin mi Enes b. Malik'in mi daha faziletli olduğu tartışmasıdır. Böyle bir meselede açıklanan görüş âlimler arasında yayıldıktan sonra bunu kimsenin açıkça inkâr etmeyip, herkesin sükût etmesi sonucu ne icmâ oluşmakta ne de bu sükût bir rıza göstergesi sayılmaktadır. Çünkü bu konuyu bilmekle yükümlü olmadıkları için bu meselenin münker olup olmadığı üzerinde düşünmeleri gerekmez. Onların ancak münker olduğunu bildikleri konularda karşı çıkmaları gerekir. Bir meselenin münker olup olmadığı hususunda düşünmeleri gerekmiyorsa; düşünmeyebilirler. Bu nedenle bunun münker olduğuna dair bir bilgileri oluşmaz; karşı çıkmaları da gerekmez. Yani onlarca münker olduğu sabit olmayan bir şeye karşı çıkmamaları normaldir. Dolayısıyla karşı çıkmayıp sükût etmeleri rızaya delâlet etmez.³²⁶

Bilmeye yükümlü olunan bir hadisenin hükmü hakkında bazılarının görüşü yayıldığı zaman diğerlerinin sükût etmesi ve bu görüşü reddetmemesi, bu hükme dair bir tasvip ve rıza göstergesi olur. Çünkü eğer yayılan bu görüş hatalı olsaydı onlar, kendilerine vacip olan münkeri inkâr etme görevini terk etme noktasında icmâ etmiş olurlardı. Allah Hz. Peygamber'in ümmetini emir bi'l-maruf ve nehiy

³²¹ Teemmül müddeti, yazma nüshada ve es-Sa'dî nüshasında bulunmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 94a; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 739.

³²² Yazma nüshada ve es-Sa'dî nüshasında paragraf buraya kadardır. Teemmül müddetinden bahseden son cümle bulunmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 94a; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 739.

³²³ Semerkandî, *Mîzân*, s. 515.

³²⁴ Teemmül müddeti kaydı, yine bahsi geçen iki nüshada bulunmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 94a; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 740.

³²⁵ Semerkandî, *Mîzân*, s. 516.

³²⁶ Semerkandî, age, ss. 516-517.

ani'l-münker ile överek onlara bu konuda şahitlik etmişken, onların kötülükten sakındırmayı terk etmeleri caiz olmaz. Çünkü bu, Allah'ın haberinde ve şahitliğinde bir hulf bulunduğu anlamına gelecektir ki Allah bundan yücedir. İkinci olarak bir hata var ve onlar buna karşı çıkmıyorsa hata üzerinde birleşmiş olurlar. Hâlbuki Nebi -icmân hükmü meselesinde geleceği gibi- “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.” demiştir.³²⁷

Peki, sükût edilen mesele itikadi değil de içtihadî bir mesele -yani amelî ilgilendiren fer'î bir meselede- ise ne yapılacaktır? Ehl-i sünnet ve'l-cemaate ve müçtehidin fûru konularında hata da isabet de edebileceğini savunanlara göre bu konularda verilecek cevap ile itikadi konularda verilecek cevap aynıdır. Çünkü hak tekse ve biri tarafından ortaya konulan ve yaygınlık kazanan görüş hak değilse; hatalı olacaktır. Bu durumda inkârı terk edip sükût etmek helal olmayacağından, sükût zorunlu olarak rızanın ve tasvibin delili olacaktır.³²⁸

“Her müçtehit isabet eder.” görüşünde olanlar ise bu konuda ihtilâf etmişlerdir. Ebu Ali el-Cubbai'ye göre eğer görüş müçtehidler arasında yayılmışsa ve inkırâz-ı asır gerçekleşmişse bu durumda sükût icmâ olur. Onun bu görüşü teemmül müddetini inkırâz-ı asır olarak kabul etmesi hariç bizim görüşümüze benzemektedir. Oğlu Ebu Haşim'e göre sükût icmâ olmaz; ancak hüccet olarak kabul edilir. Ebû Abdillâh'a göre ise bu durumda icmâ da hüccet de söz konusu değildir. Şâfiî'den de “Bu konuda ihtiyat gereği muhalefet ihtimalini hesaba katarak bunun icmâ olduğunu söyleyemem; ancak bu konuya muhalif bir görüş bilinmemektedir, diyebilirim.” şeklinde bir rivayet vardır.³²⁹

Bunun icmâ olmadığını söyleyenlerin gerekçesi şu rivayettir: Ömer ganimetlerin paylaşımından artakalan malın paylaşılması veya gelecekte oluşacak ihtiyaçlar için elde tutulması konusunda sahabe ile istişare etti. İstişare ettiği kimseler, elde tutulması yönünde görüş bildirdi. Ömer, suskunluğunu bozmuş olan Ali'ye görüşünü sordu. Ali, ‘İnsanlar görüşünü sundu.’ dedi. Ömer, ‘Sen de sunacaksın.’ deyince Ali, paylaşılması görüşünde olduğunu söyleyerek bu konuda Hz. Peygamber'den bir haber nakletti. Eğer sükût hüccet olsaydı; Ömer, Ali'yi konuşmakla yükümlü tutmazdı. Bu görüşü savunanların dayandığı bir diğer delil, Abdullah b. Abbas'a dair bir rivayettir. Zira o, miras paylaşımında avliyeyi kabul etmiyor ve bunu belirtiyordu. Ona bu görüşünü neden Ömer zamanında da ifade etmediği sorulunca, “Beni onun kamçısı bundan men ediyordu.” demiştir. Bir diğer rivayet de “Kamçısından korktum.” şeklindedir. Bu da sükûtun hüccet teşkil etmediğini gösterir.³³⁰

³²⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 517.

³²⁸ Semerkandî, *age*, ss. 517-518.

³²⁹ Semerkandî, *age*, s. 518.

³³⁰ Semerkandî, *Mîzân*, ss. 518-519.

Sükûtu icmâ saymayanların temel gerekçesi sükûtun özünde ihtimalli bir durum olmasıdır. Sükûtun -İbn Abbas'tan yapılan rivayette olduğu gibi- takiyye ve korkudan kaynaklanması muhtemel olduğu gibi, cihatla veya halkın idaresiyle meşgul olunduğu için konu üzerinde yeterince teemmül edememekten kaynaklanma ihtimali de vardır. Teemmül etselerdi, belki de cevapları yaygın görüşe muhalif olacaktı. Susanların bir kısmı, fûru meselelerinde her müçtehidin isabet ettiği görüşünde olduğundan yaygınlık kazanan görüşün, o müçtehitler açısından doğru olacağını dolayısıyla karşı çıkmaya gerek bulunmadığını düşündükleri için susmuş olabilir. Bu, imâm³³¹ veya kadı, içtihadı bir meselede [daha önce içtihat edilmiş] görüşlerden biriyle hükmettiğinde bu görüşe muhalif olanların susmuş olmalarının rızaya ve icmâa delâlet etmemesine benzer. Çünkü kadı'nın içtihadı bir konuda hükmetmesinin caizliği konusunda icmâ bulunduğundan farklı görüşte olanların susması caizdir.³³²

Sükûtun bir sebebi de görüş sahibi müçtehidin yaşça daha büyük, daha saygın, içtihadı daha kuvvetli ve daha bilgin biri olması olabilir. Muhalif içtihat ehlinden olsa bile saygıdan ötürü ret ve inkârıyla onun karşısına çıkmaz. Ya da bu niteliklere sahip birinin içtihadı varken kendi görüşünün daha değersiz olacağı vehmiyle içtihat etmemiş bile olabilir. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre bu caizdir. İmam Muhammed'e göre ise caiz değildir; kişi yaşça küçük olsa bile içtihat ehlinden ise içtihat etmelidir. Bu durumda o kişi içtihat ettiğinde belki görüşü onlara muhalif olacak ve [onun görüşünden dolayı] icmâ in'ikat etmeyecektir.³³³

Bir konuda esasında birinin/bazılarının muhalefeti vaki olup, fakat muhalif kalan kişi yaşça küçük olduğundan görüşünün bize ulaşmamış olması ve daha büyük olanların görüşünün meşhur olması da ihtimal dâhilindedir. Bu görüşte olanlara göre sükût bunlara ihtimalli olduğu için hüccet olmaz.³³⁴

Ebu Hâşim ise şunları söylemiştir: Her ne kadar zikredilen gerekçelerden dolayı icmâ olmasa da her asırda âlimler, muhalifi bilinmeyen yaygın görüşü hüccet saymışlardır. Ümmetin icmâ hüccettir. Biz ümmetin her ne kadar icmâ olmasa bile bu şekildeki görüşün hüccet olarak kullanıldığı konusunda icmâ ettiğini biliyoruz. Selefin haber-i vahidin hüccet olduğu konusundaki icmâ da böyledir. Her ne kadar haber-i vahidin Hz. Peygamber'in sözü olduğu sabit olmasa bile haber-i vahit hüccet olmaktadır.³³⁵

Sükûti icmâ kabul edenlerin dayanakları dalcilerin (ehl-i lisân) icmâlarının delâleti ve makul delildir:

³³¹ İmam kaydı yazma nüshada ve es-Sa'dî nüshasında bulunmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), s. 95a; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 744.

³³² Semerkandî, *Mizân*, ss. 519-520.

³³³ Semerkandî, age, s. 520.

³³⁴ Semerkandî, age, s. 520.

³³⁵ Semerkandî, *Mizân*, s. 520.

İlk delil: Cins isimleri, tür isimleri ve eşya isimleri bize yaygınlık kazanan bir görüş/söz üzerinden ulaşmıştır. Bu konuda tüm dilciler görüş bildirmemiş (*nutk*); dilcilerin bazısı görüş bildirmiş; diğerleri sükût etmiştir. Mesela, benî âdem için *insan* ismi; ruh sahiplerinin hepsi için *canlı* ismi; *deve*, *inek* ve *koyun* isimleri; aynı şekilde *et*; *ekmek*; *su* ve *ateş* isimleri... Bir şeyin yaygınlaşması ve diğerlerinin sükûtuyla oluşan icmâ inkâr ederek herkesin görüş bildirmesini (*nutk*) şart koşan kimse, kendisinin insan ve canlı olduğunu inkâr etmiş olmaktadır. Ayrıca herkesten tek tek duymadığı için su, ekme ve eti bu şekilde kolay kolay isimlendirememesi gerekir. Bu akıl sahibi olan kimselerin kabul edemeyeceği bir şeydir. Bu da onların hükümler üzerindeki sözlü icmâda herkesin görüşünü tek tek belirtmesinin şart olmadığına dair icmâ ettikleri anlamına gelmektedir.

Makul delil: Diğerlerinin sükûtuyla beraber yaygınlık kazanmış görüş, itikadi konularda sahih bir icmâdır. Aralarındaki ortak illete binaen şer'î hükümler konusunda da böyledir. Aralarındaki ortak illet, her ikisinde de doğrunun tek olmasıdır. Bu nedenle bu iki alanda da yaygınlık kazanmış görüşün hatalı olduğunu düşünen kimsenin onu inkâr etmeyerek sükût etmesi helal değildir. Bize göre de bu böyledir.³³⁶

Müellif burada doğrunun tekliğinden “Her müçtehit musibtir.” görüşünde olanlara geçer ve yukarıda sükûtun bir sebebinin de susanların bu görüşü benimsemeleri olabileceği iddiasına cevap verir.

Ancak “Her müçtehit musibtir.” görüşünde olanlara göre de böyle olmalıdır. Çünkü onlara göre her müçtehit içtihadının sonucunda isabet etmiş olsa da hiçbir müçtehit [diğerinin] görüşünü kendi görüşüymüşçesine kabul etmez. Aksine bu konuda ondan farklı düşünmekte, insanları kendi kanaatine çağırmakta ve hasmıyla tartışmaktadır. Bu nedenle eğer [yaygınlık kazanan görüş karşısında] kanaati bu şekilde olmasaydı takiyye durumu yoksa onlardan farklı düşündüğü ortaya çıkar ve bu yayılırdı. Eğer korku ve takiyye durumu olsaydı, bu kez kuşkusuz takiyyenin sebebi bilinirdi. Ancak ne takiyyenin sebebi ne de yaygınlık kazanan görüşe muhalif görüş biliniyorsa, bu durum onların kendi görüşleri gibi rıza gösterdikleri anlamına gelir.³³⁷

Onların diğer gerekçelerine şöyle cevap veririz:

Ömer ve Ali'nin rivayetinde [sükûtun icmâ sayılmayacağına] hüccet yoktur. Çünkü Ali'nin teemmül amacıyla susmuş olması ihtimal dâhilindedir. Teemmül için de asgarisi meclisin sonuna kadar olan bir vakte ihtiyaç vardır. Sizin söylediğiniz şey, ihtimâle açıktır; ihtimalli bir şey ise hüccet olmaz. Bu yüzden bu mesele helallik - haramlık

³³⁶ Semerkandî, age, s. 521.

³³⁷ Semerkandî, age, ss. 521-522.

veya caizlik - fâsitlik meselesi değil; faziletli - daha faziletli kabilinden bir meseledir. Böylesi durumlardaki sükût genel olarak caizdir. Bizim tartışma konusu ettiğimiz sükût, susulması hiçbir şekilde caiz olmayan ve hakikat hilafına görüş bildirilmiş konulardaki süküttür.³³⁸

İbn Abbas'ın kamçı rivayeti ise müevveldir. Ömer hakkı kabulde herkesten daha yumuşakken nasıl olur da hakkı ona karşı ızhar etmekten korkulabilir? Nitekim İbn Abbas birçok konuda ona muhalefet etmiş; Ömer de onu muhalefetten men etmemiştir. Aksine Ömer'in [onu teşvik sadedinde] "Ey dalgıç, dal!" dediği rivayet edilmiştir. Bu rivayet şu şekilde yorumlanabilir: O, Ömer'in yaşına ve ilmine saygıdan dolayı ona muhalefetten geri durmuştur. Bu şekildeki sükût, muhalefet genel olarak ızhar edilmişse caizdir; hatta müstehaptır.³³⁹

Onların ihtimal gerekçesi olarak saydıkları şeyler, mutlak sükût ve inkârın terki hakkında geçerlidir. Ancak konuştuğumuz meselede bu ihtimaller söz konusu olmaz. Çünkü bizim konumuz -bir kısmına göre inkırâz-ı asır olan- teemmül müddetinin geçmesinden sonradır. Aynı şekilde konu takiyye veya korku durumundaki ve umûmubelva konularındaki sükûtun da dışındadır çünkü bu konularda farklı görüşün gizli kalması düşünülemez. Ancak umûmubelva olmayan meseleler bundan farklı değerlendirilir. En doğrusunu Allah bilir.³⁴⁰

2.7. İcmân Dâi Sebebi³⁴¹

Fukahâ ve mütekellimûnun geneli şöyle demiştir: İcmâ hem kat'î delil üzerine hem de -kendisinde yokluk şüphesi bulunan- racih delil üzerine kurulabilir. Kat'î delilden maksat Kitap ve mütevatir haber; racih delilden maksat ise haber-i vâhid ve kıyastır. İlham, taklit³⁴² ve meylü'l-tıba³⁴³ gibi kendi başına zâhir bir delil olmayan şey üzerine icmâ kurulmaz.³⁴⁴

Kimileri, icmân tevfiik kaynaklı olarak gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Bu, Allah'ın onlarda bu konuda zaruri ilim yaratması suretiyle onları doğruyu seçmek konusunda muvaffak kılması ve onlara rüşdü ilham etmesi şeklinde olur.³⁴⁵

Zâhirîlerin çoğunluğu ve Mutezile'den Kâşânî'ye göre icmâ ancak kat'î delil üzerine kurulabilir. Haber-i vâhid ve kıyas üzerine

³³⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 522.

³³⁹ Semerkandî, age, ss. 522-523.

³⁴⁰ Semerkandî, age, s. 523.

³⁴¹ Girişte *vecih* kelimesiyle ifade edilen konu burada *sebeb* kelimesiyle ifade edilmiştir. Başlığın tam ismi "*es-Sebebü'd-dâi ile'l-icmâi el-hâmili aleyhi*" şeklindedir.

³⁴² Elimizdeki yazma nüshada taklit ifadesi geçmemektedir. Bk. Semerkandî (yazma), v. 96a.

³⁴³ Meylü't-tıba'nın bir türü, Debusî'nin de bahsettiği, kişilerin doğal olarak atalarından gördüğünü yapması şeklinde bir yöneltici sebep olabilir. Debusî, *Takvîm*, s. 26.

³⁴⁴ Semerkandî, *Mizân*, s. 523.

³⁴⁵ Semerkandî, *Mizân*, s. 523.

kurulamaz. Bazı Zâhirîlere göre ise rey içtihadı üzerine kurulmaz ancak haber-i vâhid üzerine kurulur.³⁴⁶

Bazı meşâyihimize göre icmâ ancak haber-i vâhid ve kıyas üzerine kurulabilir. Çünkü Kitap ve mütevatir haber söz konusu olduğunda hüküm bunlarla sabit olacağından icmâa ihtiyaç kalmaz.³⁴⁷

Burada meşâyihden kast edilenler arasında Pezdevî'nin de olması muhtemeldir. Şârihler bu şekilde yorumlamasa da Pezdevî'nin metni bu şekilde bir okumaya müsaade eder görünmektedir. Semerkandî'nin pek çok yerde meşâyihimiz lafzıyla Pezdevî'yi kast ettiği hatırdâ tutularak ve metnin uygunluğu hesaba katılarak en azından Semerkandî'nin bu şekilde gördüğü, ihtimâl dâhilindedir.³⁴⁸ Birinci bölümde de gerekli açıklamalar yapılmıştır.

İcmânın tevfiik ve ilham üzerine kurulacağını iddia edenlerin gerekçesi şudur: “İlham ve Allah’ın zaruri ilim yaratması (tevfiik), mümkün olan şeylerdendir. Ancak bir kişi açısından düşünüldüğünde ihtimal vardır ve âdeten yokluk ciheti ağır basar. Nitekim [ilham ve tevfiik], resûl açısından ihtimal ortadan kalktığı için hüccet kılınmıştır. Sem’î deliller icmânın hüccet olduğunu gösterdiği ve ümmet hata üzerine icmâ etmeyeceği için ümmet icmâ ettiği zaman bunun onlara ilham edildiği ve böylece muvaffak kıldıkları bilinir. İcmâ, muhtemel deliller olan kıyas ve haber-i vâhid ile sübut yönü tercih edilerek kuruluyor ve icmâ ile ihtimaller yok oluyorsa bunda da aynı şekildedir.”³⁴⁹

[Haber-i vâhit ve kıyas üzerine icmâi kabul etmeyen] Zâhirîler’in görüşlerinin gerekçesi ise şudur: “Onlara göre kıyas ve haber-i vahidin hüccet olmadığına dair deliller bulunmaktadır. Dolayısıyla hüccet olmayan şey üzerine kurulan icmâ da hüccet olamaz. Çünkü ilham ve taklit üzerine icmâ kurulmayacağı ve icmânın ancak delil üzerine kurulacağı yönünde ittifakımız vardır. İcmâ ancak bu asıl üzerine bina edilebilir ve tartışmalar bunun üzerinden gider. Çünkü sem’î delillere göre hüccet olan icmâ ancak tüm âlimlerin icmâdır. Biz, kıyas ve haber-i vâhid üzerine kurulan icmâi onaylamadığımızı göre bazılarının muhalefeti olan bu konuda nasıl icmâ kurulabilir?”³⁵⁰

[Zâhirilerden] içtihat ile haber-i vâhidi bu hususta birbirinden ayıranların görüşlerinin gerekçesi ise şudur: “İnsanlar, çeşitli eğilimler ve farklı görüşlerle, farklı maksatlar üzere yaratılmışken, onların kendilerini buna yönelten bir dâi ve ortak (*câmi*) sebep olmadan bir konuda birleşmeleri tasavvur olunamaz. Bu sebep de itaat etmeyle

³⁴⁶ Semerkandî, age, ss. 524.

³⁴⁷ Semerkandî, age, s. 524.

³⁴⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 247.

³⁴⁹ Semerkandî, *Mîzân*, ss. 523-524.

³⁵⁰ Semerkandî, *Mîzân*, s. 525.

yükümlü oldukları ve hükmüne uydukları kimseden gelen bir hadisi işitmeleridir. Böylece bunun icmâa sebep (*tarik*) olmaya uygun olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak rey içtihadı ise insanların görüşlerinin ve dâî(sebep)lerin farklılığı ortadayken câmi sebep olmaya elverişli değildir.”³⁵¹

İcmâ ancak kıyas ve haber-i vâhid üzerine kurulabilir diyenlerin gerekçesi ise şudur: “Biz, icmân kat’î bir hüccet olduğunda ittifak ettik. Şayet icmâ, yalnızca hükmün kendisiyle bilindiği kat’î deliller üzerinde kurulsaydı icmân hüccet olmasının bir faydası olmazdı. Şeriat kullara faydasız bir şeyi getirmez; zira şer’î hükümler ancak kulların maslahat ve faydası için konmuştur. Bu nedenle icmân hüccetliğinin sem’î delillerle sabit olması, ondan kastın haber-i vâhid ve kıyas üzerine kurulan icmâ olduğuna delâlet eder. Çünkü ancak böylesi bir durumda icmân gerçekleşmesinin bir faydası vardır. Bu fayda da hükmün kat’î olarak sabit olmasıdır. Çünkü [icmâdan önce] bu iki delille hükmün sabit oluşunda teyakkun/kesinlik yoktur. Ayrıca icmâ -Hz. Peygamber son peygamber olduğundan- ihtiyaçları sebebiyle bu ümmet için kerâmet yoluyla hüccet kılınmıştır.”³⁵²

Hakkında kesin nass bulunmayan bir olay meydana geldiğinde insanların bu konuda içtihatla amel ettiğini farz edelim.³⁵³ İctihat hataya muhtemeldir ve onların hata etmiş olmaları mümkündür. Bu, hakikatin ümmetin tamamının dışında kaldığını kabul etmek anlamına gelir ve caiz değildir.³⁵⁴ Bu durumda risaletin yenilenmesine ihtiyaç var demektir. Ancak Allah’ın Hz. Peygamber’in son peygamber olduğu şeklindeki ihbarı sebebiyle bu mümkün değildir. Dolayısıyla icmâ buradan doğan ihtiyaca binaen hüccet kılınmıştır.³⁵⁵ Nitekim önceki ümmetlerin icmâi hüccet değildi; çünkü peygamberlerinin sağlığında kat’î delilin varlığından; vefatlarından sonra ise risaletin teceddüdünden dolayı onların [icmâa] ihtiyaçları yoktu. Hz. Peygamber’in sağlığında da icmân kurulmaması aynı ihtiyaç yokluğundandır.³⁵⁶

Bu hususlar sabit olduğuna göre sonuç olarak şunu söyleriz: İhtiyaç müfesser ayet ve mütevatir haber açısından değil, kıyas ve haber-i vahid açısından değildir. Çünkü kıyas ve haber-i vahid açısından hüküm, müfesser ayet ve mütevatir haber açısından olduğu gibi kat’î surette sabit olmamıştır. İcmâ ise ihtiyaç durumunda kurulur; bunun dışında kurulmaz.”³⁵⁷

³⁵¹ Semerkandî, age, s. 525.

³⁵² Semerkandî, age, ss. 525-526.

³⁵³ Burada kıyas ve haber-i vahid üzerine kurulan icmâa ihtiyaç vurgulanmaya devam ediyor.

³⁵⁴ Burada bir çelişki olduğu kanaatindeyiz. Çünkü mesela sahabe ihtilâfında hangisinin isabet ettiği bilinmese de hakikatin o görüşlerden birisinde olduğu kabulü bulunmaktadır. Yani bu görüşe göre hakikat onların görüşünün dışında kalmaz. Burada ise ihtilâf/ictihat durumunda hakikatin ümmetin görüşlerinin dışında kalacağı ifade edilmektedir.

³⁵⁵ Bu gerekçede içtihadı yeterli görmeme gibi bir problem de olduğu kanaatindeyiz.

³⁵⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 526.

³⁵⁷ Semerkandî, age, s. 526.

Müellif bu görüşleri aktardıktan sonra âlimlerin genelinin tüm bu gruplara verdiği cevapları zikreder.

Âlimlerin genelinin görüşünün gerekçesi ise şudur: İcmân hüccetliğini gerektiren deliller, dâî'nin kat'î delil olması ile şüphe içeren zahir delil olması arasında ayırım gözetmemektedir. Böyleyken delilin kat'î olmasını şart koşturmak, mutlakı takyid etmek olur ki bunun delilsiz yapılması caiz değildir. Ayrıca biliyoruz ki rey ve içtihat üzerine icmâ vuku bulmuştur ve muteberliği³⁵⁸ hakkında icmâ vardır. Hüccetliği hakkında da ümmet icmâ etmiştir. Dolayısıyla bunun aksine görüş belirtmek caiz değildir.³⁵⁹

Bunu şöyle izah edebiliriz: Sahâbe, reyle belirlenen şübh haddinin seksen celde olması üzerinde icmâ etmiştir. Bu, Ali'nin "Sarhoş olan saçmalar, saçmalayan kişi de iftira atar. Bu yüzden bunlara, müfterilere uygulanan haddi uygun görüyorum." demesi üzerine gerçekleşmiştir. Bu icmân muteber olduğunda sahabenin görüş birliği vardır. Aynı şekilde sahabe riddet edenlerle savaşmanın mübah olduğunda ve Ebû Bekir'in imametinde icmâ etmiştir; bunlar da rey ve içtihadı dayanan icmâlardır. Ebû Bekir "Allah'ın birlikte zikrettiği namaz ve zekâtı birbirinden ayırmam." diyerek inkârcısıyla savaşmanın vücubu açısından zekâtı namaza kıyas etmiştir.³⁶⁰ Eğer sahabenin bilgisinde zekât vermeyenlerle savaş hususunda bir nass olsaydı, bunu naklederlerdi. Ancak onlar Ebû Bekir'in görüşü üzerinde ittifak ettiler. Ebû Bekir'in imameti hususundaki icmâ da böyledir. Bu konuda önce ihtilâf meydana geldi. Muhacirler "Halife Kureyştendir." derken ensar, "Bizden de sizden de birer emir olsun." diyorlardı. "Hilafet Kureyştendir." nakli sabit olunca da [bunu kabul edip bu kez] tayinde ihtilâf ettiler. [Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında Ebu Bekir'i imam tayin etmesini gündeme getirerek] "Nebi ondan dini konularda razı olduysa biz mi dünya işlerinde razı olmayacağız? Nebi, onu namazda öne aldı, biz hilafette geride tutmayız!" diyerek imâmet-i kübrâyı imâmet-i suğrâyı kıyas ettiler. Böylece Ebû Bekir'in imameti rey ve içtihat yoluyla belirlenmiş oldu ve bunun üzerine icmâ gerçekleşmiş oldu. Böylece bizim icmâ hakkındaki iddiamız doğrulanmış olmaktadır.³⁶¹

Yukarıda sahabenin riddet edenlerle savaşmanın mübah olduğunda icmâ ettiği ifade edilmektedir. Ancak birkaç satır sonrasında Ebu Bekir'in inkârcısıyla savaşmanın vücubu açısından zekâtı namaza kıyas ettiğinden bahsedilir. Bu durumda ibâreler arasında bir çelişki görünmektedir.

³⁵⁸ Es-Sa'dî nüshasında *muteber* kelimesi *mukayyet* şeklindedir. Doğrusu muteberdir. Bk. Semerkandî (es-Sa'dî), s. 754.

³⁵⁹ Semerkandî, *Mizân*, s. 527.

³⁶⁰ Es-Sa'dî nüshasında "Namazı zekâta kıyas etmiştir." şeklindedir ki doğrusu yukarıdaki gibi olmalıdır. Bk. Semerkandî (es-Sa'dî), s. 755.

³⁶¹ Semerkandî, *Mizân*, ss. 526-528.

Makul gerekçe şudur: İcmâî inkâr edenler ya icmân varlığını ya da hüccetliğini inkâr etmektedir. İlk iddia, batıldır. Çünkü icmâ, ehlinin bir hükümde aynı yönden³⁶² içtimandan ibarettir. İkinci iddia da batıldır. Çünkü sem'î deliller icmân hüccet olduğunu kanıtlamaktadır.

Delilsiz olarak icmân kurulacağını iddia etmek batıldır. İlham ve tevfik böyledir.³⁶³ Çünkü ümmetin konumu Hz. Peygamber'in konumundan daha üst bir derecede olamaz. Hz. Peygamber ya zahir veya hafi vahiyden hareketle ya da naslardan istinbat etmek suretiyle konuşurdu. [Peygamber olduğu halde o delilsiz konuşmazken] Ümmetin durumu evla olmalıdır. İcmâ, sadece âlimler ve diyanet ehli tarafından gerçekleştirilecek bir şey olduğu için onların Allah'ın hükümlerinden biri üzerinde tahmin üzerine³⁶⁴ ve gelişigüzel olarak icmâ etmeleri tasavvur olunmaz. Veya onların kalbi hakem tutarak ve taharri ile icmâları da tasavvur olunamaz. Onların icmâi ancak işittikleri bir hadis veya nassların hükümde müessir olduğunu düşündükleri bir anlamına binaen olur. Gelişigüzel veya hevaya ve tabiata göre hüküm vermek ancak bid'at ve ilhâd ehlinin işidir.³⁶⁵

İcmân ancak kıyas ve haber-i vahitle kurulacağı iddiası da batıldır. Çünkü muhtemel delil üzerine kurulması mümkün olan icmân, yakini delil üzerine kurulması evladır. Ayrıca icmâ, sadece icmâ ehlinin bir hüküm üzerinde ittifak etmesi değildir. Onda içtima, ittifak, çatışmanın ve ihtilâfin kaldırılması vardır ancak bu icmân sebebi Kitap ve mütevatir sünnet gibi kat'î bir delil veya akli bir delildir. Diğer icmân sebebi ise muhtemeldir. Burada maksat, sebep değil, hükümdür. Dolayısıyla icmân hüccet olmasını gerektiren deliller nedeniyle nerede icmâ varsa o, hüccet olmalıdır.³⁶⁶

Onların "İcmâa [kat'î delil varken] gerek yoktur." sözlerine karşılık şöyle deriz: İcmân hüccet olduğu sabit olduğunda hüccet ve delile ihtiyaç olduğu da mutlak anlamda sabit olmuştur demektir. Delillerin çokluğunda kolaylık vardır. Böylelikle insanlar hangi delil kendileri için daha kolay ulaşılabilirse onunla hakkı araştırırlar. Böyle olması caizdir. Yemin kefaretinde tahyir yoluyla üç seçenek koyan Allah değil midir? Bu bir kolaylaştırma ve hafifletmedir. Ayrıca biz bir hadisenin hükmü hakkında problem bunlardan biriyle çözülebilecekken Kitap ve mütevatir haberi birlikte bulabiliyoruz.

³⁶² Yazma nüshada derkenar olarak "bir yönden" ibaresine şu şekilde açıklık getirilmiştir: Yani sözlü veya fiili olarak. Bk. Semerkandî (yazma), v. 97a.

³⁶³ Bu kısım iki nüshada da "ilham ve tevfik dışında" şeklindedir. Ancak bu haliyle metnin anlamıyla doğrudan doğruya çelişen bir cümle olmaktadır. Yazma nüshada diğer nüshalardaki *siva* kelimesine benzemeyen ancak net okunamasa da *vehiye* olması mümkün olan bir kelime bulunmaktadır. Bu nedenle yukarıda anlam metne uygun olarak takdir edildi. Bk. Semerkandî (yazma), v. 97a; Semerkandî, *Mizân*, s. 528; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 756.

³⁶⁴ Bu ibare es-Sa'dî nüshasında *tenhiten*; esas alınan nüshada *tebhiten* şeklindedir. Yazmada ise metinde *tenhiten* geçmektedir ancak hâmiş olarak *tebhiten ey cüzâfen ve hadsen ve tevehhümen* ibareleri eklenmiştir. Semerkandî (yazma), v. 97a; Semerkandî, *Mizân*, s. 528; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 756.

³⁶⁵ Semerkandî, *Mizân*, ss. 528- 529.

³⁶⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 529.

Bunların yanında icmân da bulunması aynı şekildedir. Bunun gibi pek çok durumda gereklilik olmasa da faydanın bulunması, bir kolaylaştırma ve hafifletme ve içtihatla hakkın aranmasındaki külfetin kaldırılması ve ayrıca kalbin itmi'nanı ve tekidinin artması gerçekleşir. Nitekim Allah [Bakara sûresi 260. âyette] Hz. İbrahim'den şöyle haber vermiştir: 'Rabbim bana ölüyü nasıl dirilttiğini göster.' dedi. Allah da ona 'İnanmıyor musun?' diye sordu. O, 'İnanıyorum ancak kalbim tatmin olsun istiyorum.' dedi. Peygamber zamanında Hz. Peygamberle birlikte icmân kurulması mümkündür. Böylelikle icmâ bir; resûlün sözü de bir hüccet yani iki hüccet olmuş olur. Aynı gerekçelerden hareketle önceki ümmetlerde de icmân hüccet olduğunu söyleyebiliriz."³⁶⁷

Semerkandî'nin muarızlara cevap sadedinde bahsettiği bu argümânı icmâ deliline temelden zıt ibareler şeklinde görünmektedir. Bu konu III. bölümde ele alınmaktadır.

Zâhirîlerin şüphesine karşılık şu cevabı veririz: Eğer onlar haber-i vahidin hüccetliğini de kıyas gibi inkâr ediyorsa, onun [hüccet olduğuna dâir] bizim delilimiz vardır. [Dolayısıyla haber-i vâhit üzerine icmâ kurulabilir.] Eğer onlar haber-i vahidi ve [haber-i vâhidin] taşıdığı ihtimale rağmen üzerine kurulan icmân hüccet olduğunu kabul ediyorsa kıyas üzerine kurulan icmâ da aynı şekildedir.³⁶⁸ Ayrıca sahabe şer'î kıyasın hüccet olduğu konusunda icmâ ettiği için onların (Zâhirîlerin) bu konudaki görüşleri [yani kıyası hüccet olarak kabul etmemeleri] icmâa aykırı olur ve itibar edilmez. Aynı şekilde sahabe kıyas üzerine kurulan icmân sıhhati konusunda da icmâ etmiştir. Hakkında sahabe icmâi olan bir hükme muhalefet etmek, icmâa muhalefet etmektir ki; bu muhalefet muteber olmaz.

Onların, insanların görüşlerinin ve sâiklerinin (*devâi*) farklılığı nedeniyle icmâ için dai bir sebep olması gerektiği şeklindeki sözlerine gelince; bu doğrudur. Ancak burada dikkate alınması gereken bir dai sebep vardır. O da Kitap ve Sünnet naslarının anlamlarıdır. Tartışma konusu bu noktadadır. En doğrusunu Allah bilir.³⁶⁹

2.8. İcmân Bilinme Sebebi (es-Sebeb el-Muarrif li'l-İcmâ)

Deriz ki:

İcmân varlığı his (duyular) yoluyla bilinir. İcmân gerçekleştiği asırdakiler açısından icmân bilgisi, icmâ kavli ise işitme yoluyla; icmâ fiilî ise -aynı fiilî yaptıklarını- görme yoluyla sağlanır. İcmân gerçekleştiği asırdan sonraki asırlardakiler açısından ise icmân

³⁶⁷ Semerkandî, age, ss. 529-530.

³⁶⁸ Bu cümleden başlayarak paragraf sonuna kadarki kısım yazma nüshada ve es-Sa'dî nüshasında bulunmamaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 97b; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 758.

³⁶⁹ Semerkandî, *Mizân*, ss. 530-531.

varlığının bilgisi, yalnızca işitme yoluyla elde edilir. Bu, geçmişteki icmâî nakledenlerin haberini işitmektir. Bu haberin nakli, mütevatir veya âhâd olabilir.

Mütevâtir nakille gelen icmâlar, Kur'an'ın Allah tarafından resûle indirilmiş olan kitap oluşu; bir gün ve gecede beş namazın farzıyeti ve bunların vakitleri; zekât, hacc ve Ramazan orucunun farzıyeti konularında resûlün haberlerini nakletmeleri gibidir. Âhâd yolla gelen icmâlar ise daha çoktur. Bunlardan biri, Abîde es-Selmânî'nin rivayet ettiği şu haberdur: "Peygamber'in ashâbı, öğle namazının öncesindeki dört rekât hususunda -ki bu [namaz] ne vacip ne de farzdır-³⁷⁰ ve bir kadının iddeti bitmemişken kız kardeşini nikâhlamanın haramlığı konusunda icmâ ettikleri gibi hiçbir şeyde icmâ etmediler." En doğrusunu Allah bilir.³⁷¹

2.9. İcmân Konusu

Deriz ki:

İcmân üzerinde ittifak edilen konusu dini meselelerdir. Ancak savaş stratejisi gibi dünyevi meselelere gelince, mesela belirli bir yerde savaşmak uygun görülerek üzerinde görüş birliği (*icmâ*) edilse, teemmül müddeti geçtikten sonra içlerinden birinin veya çoğunun sonradan muhalefet etmesi câiz midir? Bu konuda âlimler ihtilâf etmiştir. Kimileri bu tür konulardaki icmân hüccet olmadığını söylerken, kimilerine göre bu konulardaki icmâ da hüccettir.³⁷²

İlk görüşü savunanların gerekçesi şudur: Ümmetin konumu Peygamber'in konumundan daha üstün değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in hurmaların aşılması konusunda "Ben dininize dair işleri, sizler de dünyanıza dair işleri daha iyi biliriz." dediği nakledilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber savaş taktiğine dair bir görüş belirttiğinde sahâbenin o konuda farklı bir görüşü varsa, Hz. Peygamber'e gidip kendi görüşlerinin daha doğru olduğunu söylerlerdi. Ancak bu, Hz. Peygamber'in görüşünün vahiy kaynaklı olduğunu söylemesi durumu hariçtir. İcmâ da bu şekildedir.³⁷³

İkinci görüşü savunanlara göre icmân delilleri dini veya dünyevi işler arasında bir fark gözetmeksizin icmâa muhalefeti haram kılmıştır ve bu delillere göre amel vaciptir. Peygamber'in savaş stratejisi ve benzer konulardaki görüşü vahiy kaynaklıysa doğrudur. Eğer görüşünün, rey ve tedbir olarak söylemişse ve bunda hatalıysa düzeltilir ve hata üzerinde bırakılmaz. Ve doğru/hak ya vahiyle veya ashâbının işaretiyle ortaya çıkar ve bu doğru üzerinde ikrar edilir. Aynı şekilde icmân da oluştuktan sonra hataya ihtimali yoktur ve bu konuda bu

³⁷⁰ Bu ibare yazma nüshada derkenâr olarak bulunmaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 97b.

³⁷¹ Semerkandî, *Mizân*, ss. 531-532.

³⁷² Semerkandî, *age*, s. 532.

³⁷³ Semerkandî, *Mizân*, ss. 532-533.

ikisi arasında [yani dünyaya veya dine dair olan arasında] fark yoktur.³⁷⁴

Peki, dünya işlerini icmâa dâhil edenlere göre dini konulardaki gibi dünyevi konulardaki icmâlarla da sonraki asırda amel vacip midir? O konudaki durum değişmemişse vaciptir. Ancak durum değişmişse sonraki asırdakiler için muhalefet etmek caizdir. Çünkü dünya işleri maslahatlar ve ihtiyaçlar üzerine kuruludur. Bunlar da dönemden döneme değişiklik arz edebilir. En doğrusunu Allah bilir.³⁷⁵

Din işleri konusunda ise şer‘î veya aklî olsun, icmâ hüccettir. Ancak aklî hükümlerde icmânın sahih olabilmesi o konunun bilinmesine bağlıdır. Örneğin Allah, nübüvvet, mucizenin sıhhati, Allah’ın ilim, hikmet ve adl sıfatları hakkındaki bilgiler gibi. Öyle ki, insanlar Allah’ı bu sıfatlarıyla bildiğinde, nübüvveti ve mucizenin sıhhatini bildiğinde; vahdaniyyetin ispatı ve başka bir ilahın nefyi hususunda icmâ etseler, bu icmâ sahih olur ve kat‘î olarak ilim gerektirir. Aynı şekilde rüyetullahın imkânı ve kulların fiillerinin yaratılışı gibi hususlarda icmâ etseler bu da kat‘î surette ilim gerektiren bir icmâ olur. En doğrusunu Allah bilir.³⁷⁶

2.10. İcmân Hükümü

Ehl-i kıblenin geneline göre hangi asırda olursa olsun sözlü olarak gerçekleşmesi halinde ümmetin bir şeyin vacip, helal veya haram olduğu hakkındaki icmâı doğrudur ve hüccettir. Bu icmâ kesin olarak ilmi gerektirir. Bu icmâ, fiilî bir icmâ ise onların yaptıkları şeyin hasen ve müstehap³⁷⁷ olduğunu gösterir. Vücubu göstermesi bir karineye bağlıdır. Bunun örneği “Resûlün ashâbı, öğlen namazı öncesindeki dört rekât gibi hiçbir şeyde içtima etmemişlerdir.” rivayetidir. Sonuçta bahsi geçen bu dört rekât, vacip veya farz değildir.³⁷⁸

Mutezile’den Nazzam ve Kâşânî ise icmânın kesin bir hüccet olmadığı görüşündedir. Onlara göre icmâ yalnızca amel konusunda hüccettir.

İmâmiyye’ye göre ise icmâ ancak imamlarının görüşüne muvafık olması durumunda hüccettir; muhalif olursa hüccet olmaz. Sonuç olarak onlara göre hüccet, imamlarının sözüdür. “[İmâmiyye’nin] bunlardan her biri [hüccettir].” demiş olmaları da mümkündür. Bu da bizim Hz. Peygamber döneminde sahabenin icmâ etmesi durumunda

³⁷⁴ Semerkandî, age, s. 533.

³⁷⁵ Semerkandî, age, s. 533.

³⁷⁶ Semerkandî, age, s. 534. Yazma nüshada “bilir” ifadesi yazılmış sonra üzeri çizilerek *el-muvaffik*, yazılmıştır, yani “Başarıya ulaştıran Allah’tır.” Semerkandî (yazma), v. 98a.

³⁷⁷ Yazma nüshada ayrıca sayfanın kenarında *müstahsen* kaydı bulunmaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 98a.

³⁷⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 534.

bu icmân da Hz. Peygamberin sözünün de hüccet olduğunu söylememiz gibidir.³⁷⁹

Zâhirilere göre ise yalnızca sahabe icmâi hüccettir. Kimilerine göre de yalnızca ehl-i beytin icmâi muteberdir. Mâlik'e göre Medine ehlinin icmâi tek başına yeterlidir. Diğer şehirlerin icmâi Medine ehlinin icmâi olmadan muteber olmaz.³⁸⁰

2.10.1. İcmâ Karşıtlarının Şüpheleri

İcmâ karşıtlarının şüpheleri/gerekçeleri üç açıdan ele alınabilir.

1) Bunlardan birincisi, icmân imkânsızlığıdır. Bunu iki şekilde³⁸¹ açıklamışlardır. Bunlardan birincisi, mekânların farklılığı ve birbirine olan uzaklığı yüzünden -özellikle sahabe dışındakilerin- [her birinin tasrihen katıldığı] sözlü bir icmâ kurulamaz.³⁸²

İkincisi ise icmâa katılanların her birinin görüşünde hata etmiş olma ihtimâlinin bulunmasıdır. Çünkü icmâ, içtihat ehlinin her birinin görüşlerinin buluşmasıdır. Onlardan her birinin görüşü hataya ihtimalli iken hepsinin [ortak] görüşünün doğru olması mümkün değildir. Çünkü icmâ tek tek görüşlerden oluşmaktadır. Nitekim bir topluluğu oluşturanların her biri siyah iken, bunların tamamının siyah olmaması veya her bir fert isabet etmişken, bunların tamamının isabet etmiş olmaması mümkün değildir. Yukarıdaki durum da bununla aynıdır.³⁸³

Bu konuda sıralama ve tasnifte diğer nüshalarla bir farklılık bulunmakta olup bu hâli daha dakik görünmektedir. Müellifin sunumunu sonradan müstensihlerin düzeltmiş olmasının mümkün olabileceği gibi müellifin sunduğu hâlinin bu olması da mümkündür. Bu durumda birinci madde icmân imkânsızlığıdır ki icmân gerçekleşmesinin imkânsızlığı ve isabetinin imkânsızlığı şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İkinci madde yukarıdaki durumlar göz ardı edilse bile delilinden dolayı icmân imkânsızlığıdır. Üçüncü madde ise diğer maddeler göz ardı edilip icmâ kurulsaydı bile onun sahih bir hüccet olduğunun bir delili olmadığına dairdir.

2) İcmân kurulduğu farz edilse bile, ya bir nass ya da bir emâre üzerine kurulur. İcmân nass üzerine kurulmuş olması mümkün değildir. Çünkü nass üzerine kurulsaydı o nassın nakli vacip olurdu. O

³⁷⁹ Semerkandî, age, s. 535.

³⁸⁰ Semerkandî, age, s. 535.

³⁸¹ Yazma nüshada ve es-Sa'dî nüshasında burası "birkaç şekilde"dir. Ayrıca aşağıya doğru yapılan sıralama da burasıyla farklılık göstermektedir. Bk. Semerkandî (yazma), v. 98a-98b; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 772-773.

³⁸² Semerkandî, *Mîzân*, s. 535.

³⁸³ Semerkandî, age, s. 536.

nass nakledildiği takdirde ise hüccet bu delil³⁸⁴ olacağından icmâa ihtiyaç kalmazdı. İcmân emâre üzerine kurulmuş olması da mümkün değildir. Çünkü insanlar yaratılışları itibariyle farklı eğilimler ve görüşlere sahiplerdir. Bunların hepsinin zanni bir görüş üzerinde ittifak etmeleri mümkün değildir. Sırf akli olan bir görüş üzerindeki icmâ ise bilgiden kaynaklanması yönüyle bundan farklıdır.³⁸⁵

3) İcmân sıhhatine ilişkin bir delil yoktur. Çünkü bu delil, ya akli ya sem'î olacaktır. Akli delil ile icmân ilmi kesin olarak gerektirdiğini ispat etmek mümkün değildir. Çünkü akıl bir asır ehlinin hata üzerine ittifak etmesini mümkün görmektedir. Nitekim fetret devrinde insanların tümü küfür, dalâlet ve hata üzerindedir. Bundan dolayı önceki ümmetlerden olan Müslümanların³⁸⁶ icmâları hüccet değildir, denmiştir.³⁸⁷

Bu ümmetin icmânın hüccet olduğunu söyleyenler, bunu sem'î delillere dayanarak söylemek durumundadır. [Çünkü] Bu ümmetin hata üzerine ittifak etmesini aklen mümkün görmeyenlerin, aynı şekilde önceki ümmetler için de bunu mümkün görmemeleri gerekirdi. Çünkü akıl, kendisiyle çelişmez. Ayrıca ümmetin tamamının kendilerini bir görüşe sevk eden şüpheyi hüccet sanarak üzerinde birleşmeleri, sonra da o şüpheyi hüccet sanmaları nedeniyle onun naklini terk etmeleri mümkündür. Tıpkı bir mütevâtir haberi veya Peygamber'den duyulmuş bir şeyi, hükmün naklini yeterli görüp nakletmemeleri gibi. Bu ihtimaller varken, icmâ nasıl hüccet olabilir? Bu durum, kalabalık bir topluluğun Peygamber'den yaptığı hadis rivayetinden farklıdır. Çünkü onlar işittiklerini rivayet etmektedirler. Yalan üzerinde anlaşmaları tasavvur olunamayacak bir topluluktan ise yalan sâdır olmaz. Ancak bilgi üzerinde değil de zan üzerine kurulu olan icmâ, yalana ihtimali olmasa bile şeytanın vesvesesi, tabiat veya hevâya açık olması bakımından şüphelidir.

Sem'î delil de ihtimale açıktır. Bu ihtimalin en azı onda mecâz ve idmarın bulunmasıdır.³⁸⁸

2.10.2. Cumhurun Dayanağı

Cumhur, bu konuda aklî ve sem'î gerekçelere dayanmıştır. Sem'î gerekçeler şunlardır:

1) Allah, “Allah’a uyun; Peygamber’e ve sizden olan ulû'l-emre uyun!” (Nisâ 4/59) buyurmuştur. Bu ayetle Allah, ulû'l-emre uymayı ve onların görüşlerini kabul etmeyi, içtihatlarına (*rey*) ittibayı ve

³⁸⁴ Esas alınan nüshada bu ibare *nass* olup esasında yazmadaki ve es-Sa'dî nüshasındaki *delil* ile aynı şeyi ifade etmektedir. Burada ikinci tercih edildi. Bk. Semerkandî (yazma), v. 98a; Semerkandî (es-Sa'dî), s. 773.

³⁸⁵ Semerkandî, *Mîzân*, s. 536.

³⁸⁶ Yazma nüshada derkenâr ve müstensih yorumu olarak “*ya'ni ale'l hata*” (yani hata üzerine icmâları...) ibaresi bulunmakta ancak yanlış görünmektedir. Semerkandî (yazma), v. 98b.

³⁸⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 536.

³⁸⁸ Semerkandî, *Mîzân*, s. 537.

hükümlerine boyun eğmeyi gerekli kılmıştır. Ulû'l-emr icmâ ehlinden ise onların görüşleri olmaksızın icmâ kurulamaz. Böylelikle icmân ameli kesin olarak gerektirdiğini söylemek kaçınılmaz olmuştur.³⁸⁹

2) Allah, “Bir konuda aranızda nizâ çıktığında, bu konuda Allah ve resûlüne başvurun.” (Nisâ 4/59) buyurmuştur. Burada Allah ve resûlünden maksat, Allah’ın kitabı ve Resûlünün sünnetidir. Allah nizâ durumunda bu ikisine başvurmayı tartışma son bulsun, icmâ ve ittifak oluşsun diye emretmiştir. İcmâ ile amel vacip olmasaydı ve onun hükmü Kitap ve sünnetin hükmü gibi olmasaydı, nizâ durumunda tartışmanın son bulması ve icmâ ve ittifak elde edilmesi için bu ikisine başvurma yönünde bir emrin manası ve faydası olmazdı.³⁹⁰

[3] Allah, “Eğer o konuda resûle ve aralarındaki ulû'l-emre başvursalardı, onların içindeki istinbat ehlinden olanlar bunu bilirlerdi.” (Nisâ 4/83) buyurmuştur. Bu ayetle Allah, ilmin, ehli için istinbat yöntemiyle elde edileceğini bildiriyor. İstinbat, rey ve içtihat yoluyla çıkarımda bulunmaktır. Ümmetin icmâ denildiğinde ümmet kapsamına istinbat ehlinin gireceğinde şüphe yoktur. İçlerinde - Allah’ın, istinbat etmeleri durumunda bilgiye ulaşacaklarına şahitlik ettiği- istinbat ehli bulunduğu halde icmân bilgi doğurmayacağını kabul etmeyecek olursak, bu Allah’ın haberinde bir hulf/yerine gelmeme olduğu anlamına gelir. Bu yüzden bir ve yüce olan Allah’ın haberinin yalan olmaması için icmân ilmi gerektirdiğini söylemek kaçınılmaz olmuştur. Çünkü Allah bundan münezzehtir.³⁹¹

[4] Allah, “Siz, iyiliği emredip kötülükten sakındırasınız diye insanlar arasından çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz.” (Âl-i İmrân 3/110) buyurmuştur. Bu ayetle Allah, bu ümmeti *iyi olanı emreder ve kötü olandan sakındırır* olarak nitelemiştir. Eğer bu ümmetin icmâ ettiği ve emrettiği şeyler hak; sakındırdıkları ise bunun zıddı olmasaydı; ümmet kötü olanı emreder ve iyi olandan sakındırır bir vaziyette olurdu. Bu da Allah’ın haberinde bir hulf olduğu anlamına gelirdi. Hâlbuki Allah bundan münezzehtir.³⁹²

[5] Allah, “Biz insanlar üzerine şahitlik edesiniz diye sizi böyle vasat bir ümmet kıldık.” (Bakara 2/143) buyurmuştur. Bu ayetin icmâ delâleti iki yöndendir. Birincisi: Allah, onların hepsini adaletle tavsif etti. Adalet ise dinde istikamet ve hakikati ve doğruyu ayakta tutmak demektir. Eğer hakkın onların hepsin[in görüşlerin]in dışına çıkması caiz olsaydı, Allah’ın onların hepsinin haklılığına dair şahitliği yalan olurdu. Hâlbuki Allah bundan münezzehtir. Bununla ilgili olarak “Ümmet, âsilerden ve fâsıklardan hâli değildir.” denemez. Çünkü Allah, onların her birini münferiden bu şekilde adaletle tavsif etmiş değildir. Allah, onların hepsini bir şey üzerinde içtimâ ettiklerinde bu

³⁸⁹ Semerkandî, age, s. 538.

³⁹⁰ Semerkandî, age, s. 538.

³⁹¹ Semerkandî, age, ss. 538-539.

³⁹² Semerkandî, *Mizân*, s. 539.

şekilde vasıflandırmıştır. Onların içtimaları doğruyu ve hak olanı ortaya çıkarıyor olmasaydı -her birinin münferiden hata ve yalana ihtimali olmakla beraber- hepsinin birlikteliğinin bu şekilde vasıflandırılması sahih olmazdı.³⁹³

İkincisi: “İnsanlar üzerine şahitlik edesiniz diye...” denilerek onların hepsi şahitler olarak vasıflandırılmış ve isimlendirilmiştir. Şahit kelimesinin hakikat anlamı doğru bir şekilde haber verendir. Yalan söyleyen kimse hakikatte şahit olarak isimlendirilmez. Söz ise hakikate hamledilir. Dolayısıyla haber verdikleri şeyde içtimaları doğruyu ifade etmeseydi, onlara şahitler denilmesi hakikate uygun bir isimlendirme olmazdı.³⁹⁴

[6] Allah, “Muhacirlerden ve ensardan önde gelenlerin ilklerinden ve onlara güzellikle tabi olanlardan Allah razı olmuştur, onlar da ondan razıdırlar.” (Tevbe 9/100) buyurmuştur. Allah sahâbeye tabi olanları (tâbiûn) ihsanla vasıflandırıyor, onlardan övgüyle bahsediyor ve onun rızasına erişenlerden kılıyor. Onlar sahabeye uymakta isabet etmeselerdi, sahabe de hak üzere olmasaydı, Allah onları bu şekilde tavsif etmezdi. Bu da sahâbe ve tabiunun topluca gerçek ve doğrudan sapmalarının batıl olduğunu göstermektedir.³⁹⁵

[7] Allah, “Kim kendisine doğru yol (*hüda*) açık olduktan sonra resûle karşı çıkar ve müminlerin yolundan saparsa onu döndüğü yola çevirir ve cehenneme yaslarız!” (Nisâ 4/115) buyurmuştur. Bu ayette müminlerin yolundan başka bir yolu izleyenler için şiddetli bir ceza olduğu bildirilmiştir. Müminlerin üzerinde birleştiği ve amel ettikleri şey, onların yolu ve yöntemidir. Eğer müminlerin icmâi kat’î surette ameli gerektiren bir hüccet olmasaydı, onların yolundan başkasına uyanlar için şiddetli bir tehdit gelmezdi. Ayrıca resûle karşı çıkmak ve müminlerden başkasının yoluna uymak ceza hususunda eşitlendiğinden Peygambere karşı çıkmayı terk etmek de müminlerin yolundan başka yolu izlemeyi terk etmek de kesin olarak vaciptir.³⁹⁶

[8] Allah, “Ey iman edenler, Allah’tan sakının ve sadıklarla beraber olun!” (Tevbe 9/119) buyurmuştur. Allah bu ayette sadıklarla beraber olmayı emretmiştir. Bu beraber olma, fiillerinde onlara uymaktan ibarettir. Bunların her birinden münferiden yalan sadır olması tasavvur olunduğu için burada maksat hepsiyle beraber olmaktır. Bu da bunların içtimâi durumunda sıdkın varlığının kesin olarak delilidir.³⁹⁷

Sünnetten gerekçeleri ise şunlardır:

[1] Resûlullah’tan rivayet edilmiştir: “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.” Yine rivayet edilmiştir ki: “Ümmetim hata üzerinde birleşmez.”

³⁹³ Semerkandî, age, ss. 539-540.

³⁹⁴ Semerkandî, age, s. 540.

³⁹⁵ Semerkandî, age, ss. 540-541.

³⁹⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 541.

³⁹⁷ Semerkandî, age, s. 541.

[2] Bir diğerk rivayet de şu şekildedir: “Allah’ın eli cemaat üzerindedir.”

[3] Rivayet edilmiştir ki, Hz. Peygamber’e komşuların birbirlerinden alıp verdikleri maya (*hamîra*) konusunda soru soruldu. O da “Müslümanların güzel gördüğü, Allah katında da güzeldir.” diye cevap verdi.

[4] Rivayet edilmiştir ki: “Şeytan, tek kişinin yanında; iki kişiden uzaktır.”³⁹⁸

[5] Rivayet edilmiştir ki: “Bir karış da olsa ana kitleye muhalefet eden kimse, İslâm’la olan aidiyet bağıını koparmış olur.” Bir rivayette “Ana kitleden ayrılan kimse...” şeklindedir. Bu hadis çeşitli lafızlarla gelmiştir. Âhâd yolla gelse bile iki sebepten dolayı bu hadis manen mütevatirdir.³⁹⁹

Birincisi: Bu hadis anlamları aynı olan birçok rivayetle gelmiştir. Bu da Hâtem et-Tâî hakkındaki rivayetler gibi olur. Çünkü onun farklı farklı kişilere yardım ettiğini ifade eden her bir olay âhâd haber menzilesindedir. Ancak hepsi birden Hâtem’in cömertliği⁴⁰⁰ hakkında bir ihbardır. Böylece onun cömertliği tevatür tarikiyle sabit olmuş olur. İkincisi: Sahâbe ve tâbiün icmâ ettikleri şeye muhalefetin caiz olmadığı hususunda icmâ etmişlerdir. Kendi yaptıkları icmâa muhalefet etmenin caiz olmadığı hükmü ancak sem’î delille bilinebilecek bir hükmüdür. Böyle bir hükmün varlığı, onların bu hadis ve benzerlerini nebiden duyduklarını; bu hadisin adeta Hz. Peygamber’in açıkça belirttiği ve tevatüren bize nakledilmiş bir hüküm gibi olduğunu dolayısıyla terkinin caiz olmadığını gösterir.⁴⁰¹

Makul gerekçe ise şunlardır:

1) Tartışma olduğunda kendisine başvurulacak bir ittifak noktası fikri akıl sahibi insanların yaratılışlarının gereğidir. Tartışılan meseleyle ittifak edilen mesele arasındaki benzerlik sebebiyle insanlar tartışılan meselenin hükmünü icmâ edilen meseleye kıyas ederek icmâ edilenin hükmünü ona verirler. Eğer icmâ Allah katında hüccet olmasaydı, herkes icmâa başvurma ihtiyacında olmazdı. Allah tabiatlarını o yönde yarattığı için insanların icmâa başvurmaları onun hüccet olduğunu gösterir. Tıpkı Allah’ın akli, iyi olanı yapmaya sevk eden ve eşyayı bilmeye götüren bir yol olarak yaratması sebebiyle akıl sahiplerinin maslahatlar hususunda tereddüde düşüklerinde akla başvurmalarının, aklın hüccetliğini göstermesi gibi. Aynı şekilde renkler konusunda

³⁹⁸ Cessâs, bu hadisi tek kişinin muhalefetinin icmâm kurulmasını engellememesine örnek olarak göstermiştir. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 136.

³⁹⁹ Semerkandî, *Mizân*, s. 542.

⁴⁰⁰ Es-Sa’dî nüshasında *cûd* yani cömertlik ibaresi, *vücud* şeklinde yazılmıştır. Doğrusu buradaki şeklidir. Bk. Semerkandî (es-Sa’dî), s. 779.

⁴⁰¹ Semerkandî, *Mizân*, ss. 542-543.

tereddüde düşüldüğünde temyiz için görme duyusuna başvurulmasının da göz[ün otoritesin]e delil olması gibi.⁴⁰²

2) Eğilimlerinin farklılığı ve amaçlarının çeşitliliği sebebiyle insanların onları icmâa iten dâi sebep veya sebepler olmadan bir şey üzerinde icmâları tasavvur edilemez. Eğilim farklılığı ve amaç çeşitliliği, onları gelişigüzel ve tesadüfen bir şey üzerinde buluşmaktan men eden şeylerdendir. Nitekim kalabalık bir topluluk aynı günde aynı içecek ve yiyecek üzerinde ittifak edemiyor. Sözü edilen dâi sebep şunlardan biri olabilir: taklit, şüphe, racih delil veya ilim gerektiren delil.⁴⁰³

İlki, batıldır. Çünkü ümmetin birçoğu dini meselelerde içtihat ehlinin [başkalarını] taklit etmesine cevaz vermemektedir. Hatta onların (ümmetin) çoğunluğu bu kanaattedir. Bu yüzden bunların taklitten hareketle bir konu üzerinde ittifak etmeleri tasavvur edilemez. Bu da taklit ile bir şey üzerinde icmân tasavvur edilemeyeceğini gösterir.⁴⁰⁴

İkincisi, herkesi bu hükme yönelten bir şüphenin ortaya çıkması durumudur. Bu şüphe daha çok galip zanla ve içtihatla amel edilen konularda olur. Gâlip zanla amel edilen konular ise haber-i vahit ve kıyastır. Haber-i vâhit râvinin adaletinin baskın olması (*rüchân*) kıyas ise nasların manalarından birinin hükmün illeti olarak baskın gelmesi (*rüchân*) sebebiyle amel edilmeye elverişli hâle gelmektedir. Yani, sözü edilen şüpheden dolayı haber-i vahit ve kıyasın icmân dâi sebebi olamayacağı iddiası batıldır. Çünkü Allah, onları doğru ve hakkı aramakla mükellef kıldığı için şüphenin bütün mükelleflere yayılması tasavvur edilemez. Bu nedenle mükellefler için doğruya ulaşmanın bir yolunun bulunması gerekir. Şüphe ise ancak imtihan amacıyla söz konusu olabilir. Bu imtihan da -hakka ulaşmak için konulmuş olan hüccet ile istidlal ederek- şüphenin def edilmesidir. Hakikate götürecek bir yol olmaksızın [insanlardan ona ulaşmasını beklemek] insanların güçleri dâhilinde olmayan bir şeyle mükellef tutulması anlamına gelir ki bu aklen ve şer'an imkânsızdır. Hakikate götüren yol ve şüpheye düşürecek de bir yol bulunması durumunda hakikate ulaşma yolu daha açık olacağından, Allah'ın razı geleceği gerçeğe ulaşmak için içtihat ve hakkı aramak varken, insanların tamamının şüpheye düşmesi ve hata etmesi veya bazılarının isabet etmemiş olması tasavvur edilemez. O halde insanların hepsinin bir hüküm üzerinde içtima etmesi, -muhâl olanı def etmek bakımından- isabetin kesin delilidir.⁴⁰⁵

Bu iki [dâi] sebebin geçersizliği açığa çıktığına göre üçüncünün⁴⁰⁶ sıhhati ortaya çıkmış olur. Bu da onların mütevatir haber gibi kat'î bir delil üzerinde icmâ ettikleridir. Onlar bu haberi rivayet etmeyerek

⁴⁰² Semerkandî, age, s. 543.

⁴⁰³ Semerkandî, age, ss. 543-544.

⁴⁰⁴ Semerkandî, age, s. 544.

⁴⁰⁵ Semerkandî, *Mîzân*, ss. 544-545.

⁴⁰⁶ Yazma nüshada *üçüncü* kaydı yoktur. Bk. Semerkandî (yazma), v. 100a.

delili değil hükmü nakledebilirler. Çünkü amaç delilin kendisi değil, onun getirdiği hükümdür. Yalan üzerine birleşmesi düşünülmemeyen bir topluluğun Hz. Peygamber'den şahit oldukları veya işittikleri bir şey üzerinde içtimanın kat'î ilim gerektirdiği bilinirken, hükmü nakledip rivayeti terk ettiklerinde de bunun hüccet olması gerekir.⁴⁰⁷

Burada dâî sebep için taklit, şüphe, racih delil ve ilim gerektiren delil olmak üzere dört ihtimâl sayılmıştı. Taklit ve şüphe “Batıldır.” denilerek ihtimal dışı bırakıldı ancak sarahaten üçüncü ihtimâle yâni racih delile değinilmedi. Ancak şüphenin dâîliği saf dışı bırakılırken, zımnem bu da açıklanmış olmaktadır. Çünkü râcih delil kendisinde şüphe ihtimâli bulunan bir delildir. Ancak doğruya ulaşma ihtimâli ve şüphe ihtimâli bir aradayken herkesin şüpheye kapılarak icmâ etmesi tasavvur edilemeyeceğinden bu durumda râcih delil üzerine icmâ edilmiştir. Bu durumda yukarıdaki “Üçüncünün sıhhati ortaya çıkmıştır.” ibaresindeki *üçüncü* kaydı hatalı olmalıdır, nitekim yazma nüshada bulunmamaktadır.⁴⁰⁸ Ayrıca ek olarak burada tartışmanın hükmün nakledilip delilin nakledilmediği bir durum üzerinden yürütülmüş görüldüğü ifade edilebilir.

3) Peygamberimizin nebilerin sonuncusu olduğu ve şeriatının kıyamet vaktine kadar geçerli olduğu kat'î delil ile sabittir. Hakkında Kitap ve Sünnet'ten kat'î bir nass olmayan hadiseler vuku bulduğunda ve ümmet bunların hükmü hakkında icmâ ettiğinde icmâlarının ilim gerektirmediğinde ve onların o konuda hakkın dışına çıktıklarının ve hata üzerinde olduklarının veya bu meselelerde ihtilâf ettiklerinde hakkın onların sözlerinin dışına çıktığının düşünülmesi Peygamber'in şeriatının bazı konularda devam etmediği, inkıtâa uğradığı anlamına gelir. Bu da Allah'ın haberinde bir hulf demek olur. Bundan kaynaklanan bir zaruret olarak icmâm kat'î bir hüccet olduğunu söylemek gerekmektedir ki onun şeriatı varlığını devam ettirsin ve [Allah'ın haberinde hulf olduğu gibi] muhal bir görüşe kapı açılmasın.⁴⁰⁹

Bu konuda “İcmâ, tıpkı kıyas ve haber-i vahit gibi amel bakımından delildir. Dolayısıyla icmâm kesin hüccet kabul edilmemesi şeriatın inkıtâna götürmez.” denilemez. Çünkü biz hakka zahiren isabet etme düşüncesiyle kıyas ve haber-i vahid ile amel ediyoruz. Bütün olarak ele alındığında hakikat içtihat ehlinin sözlerinin dışına çıkmaz. Eğer ittifak veya ihtilâf ettikleri noktalarda hakikatin içtihat ehlinin görüşlerinin dışına çıkmasını mümkün görürseniz, o zaman batıl olan şeyle amel etmek gerekmez ve onların getirdiklerinin Hz. Peygamber'in şeriatı değil; aksine onun şeriatının hilafına amel

⁴⁰⁷ Semerkandî, *Mîzân*, s. 545.

⁴⁰⁸ Bk. Semerkandî (yazma), v. 100a.

⁴⁰⁹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 546.

olduğu ve onun şeriatının bu hüküm bağlamında ebedi olarak inkıtaa uğramış olduğu anlamına gelir. Allah doğruya ulaştırandır.⁴¹⁰

Hasımların şüphelerine verilecek cevaplar ise şunlardır:

[1] İcmâin imkânsız olduğu ve gerçekleşmediğini iddia etmek batıldır. Bu konuda onların “Mekânların uzaklığına rağmen icmâ nasıl kurulabilir?” sözlerine şöyle cevap veririz: Sahabe ve tabiun döneminde icmâin gerçekleştiği açıktır. Çünkü o dönemde İslam dini yeni gelmişti ve içtihat ehlinin çoğunluğu Medine’deydi. Diğer şehirlere gidenlerin görüşlerine elçi gönderme ve yazışma yoluyla vakıf olmak mümkündü. Hak dinin beldelerde yayılmasından sonra yeni gerçekleşen bir icmâin hükmü onlara bir müddet sonra ulaşmış ve hakkı açıklama işini yapanlardan (müçtehitler) nakil yoluyla -elçiler gönderme, yazışma ve hac için gelenler vasıtasıyla- yayılmıştır. Bu süreç tıpkı hak dinin ve şeriatlerin aslının yayıldığı gibidir. Bu şartlarda içtihat ehlinin bir kişinin bile muhalefet etmesi durumunda icmâ gerçekleşmezdi.⁴¹¹

Onların “İcmâ edenlerden her birinin hatalı olma ihtimali vardır.” sözlerine karşı şöyle söyleriz: Bununla ne kastediyorsunuz? Bununla kastettiğiniz eğer icmâa katılanlardan her birisinin görüşünün tek başına olduğunda yanlış olma ihtimali ise bu bizim de kabul ettiğimiz bir şeydir. Ancak eğer bununla icmâ ettikleri takdirde her birinin görüşünün hataya ihtimalli olduğu kastediliyorsa bu kabul edilemezdir.⁴¹² Çünkü bir kişinin görüşünün tek kaldığında (infirad halinde) hataya ihtimalli olması ve ancak topluluğa katıldığında bu görüşün hataya ihtimalli olmaması imkânsız değildir. Çünkü hata ihtimali, bu sözün tek kişinin sözü olmasından dolayı değil, bu kişinin tek kalmasından dolayıdır. Tek başına olma hali cemaate katılmakla ortadan kalkmış olur. Şöyle demiş olsaydık bir imkânsızlıktan söz edilebilirdi: Bu muayyen görüş üzerinde birleşen kimselerin her biri tek tek hatalıdır ancak bunların tamamı bu konuda hatalı değildir. Ya da verdiğiniz örnekteki gibi⁴¹³ “Her birinin münferiden görüşü mutlak olarak⁴¹⁴ ihtimallidir ancak içtimâ ettiklerinde böyle değildir.” dememiz hâlinde de bu imkânsız olur. Ancak bizim dediğimiz şudur: “İcma ehlinin her biri aynı mesele konusunda [farklı] bir görüşte tek kalsalar her birinin görüşünün de hataya ihtimali vardır. Ancak birinin bir görüşü ileri sürüp diğerlerinin de aynı görüşte olmaları durumunda

⁴¹⁰ Semerkandî, age, s. 546.

⁴¹¹ Semerkandî, age, ss. 546-547.

⁴¹² Buradan itibaren şu kısım es-Sa’ûdî nüshasında bulunmamaktadır. “Çünkü bir kişinin görüşünün tek kaldığında (infirad halinde) hataya ihtimalli olması ve ancak topluluğa katıldığında bu görüşün hataya ihtimalli olmaması imkânsız değildir. Çünkü hata ihtimali, bu sözün tek kişinin sözü olmasından dolayı değil, bu kişinin tek kalmasından dolayıdır. Tek başına olma hali cemaate katılmakla ortadan kalkmış olur.” Bk. Semerkandî (es-Sa’ûdî), s. 783.

⁴¹³ Tek tek siyah olan insanların bir araya geldiğinde beyaz olması örneği.

⁴¹⁴ Bu kayıt yazma nüshada bulunmaktadır. Bk. Semerkandî (yazma), v. 100b.

bunlardan her birinin hataya ihtimali bulunduğu görüşünde değiliz. Dolayısıyla bunların iddiası da batıl olmuştur.⁴¹⁵

2) Onların [icmân deliliyle ilgili olarak öne sürdükleri] ikinci iddiaları da batıdır. Çünkü onların kat'î bir delil veya nass üzerinde icmâ edip hüküm üzerinde gerçekleşen icmân nakliyle yetinmelerinden dolayı bu delili nakletmemiş olmaları mümkün olduğu gibi onların ravilere beslenen hüsnü zandan ve nasstan elde ettikleri anlamı hükmün illeti olarak belirlemelerine güvenerek haber-i vahid ve kıyas üzerine de icmâ etmiş olmaları mümkündür. Kalabalık bir topluluğun kendilerini buna sevk eden bir şüpheye dayanarak içtima etmesi mümkün olduğu gibi râcih delilin onları buna sevk etmesi mümkün olmayabilir. Şu kadar var ki, daha önce dediğimiz gibi, şüphe herkesi (*el-küll*) kapsamaz ancak hakikat herkesi kapsar.⁴¹⁶

Müellifin burada demek istediği, toplulukların çoğunluğunun şüphe üzerinde birleşebileceği ancak toplumun tamamının şüpheye itimat etmesinin mümkün olmadığıdır.

[3] Onların “İcmân sıhhatini gösteren bir delil yoktur.” sözleri sahih değildir. Çünkü biz, sem'î ve aklî delilleri ortaya koyduk.⁴¹⁷

Onların “Sem'î delillerin delâleti ihtimallidir.” sözleri doğru değildir. Hasımın bu konudaki şüphelerinin, az bir teemmül ve nazarla def edilmesi mümkündür. Bunları ayrıntısıyla şerhte zikrettik.

Onların “Akıl, bir asırdaki ehil olanların hata üzerinde birleşmesini mümkün görür.” sözleri de daha evvel zikretmiş olduğumuz gerekçeden ötürü doğru değildir.

Onların “Önceki ümmetlerin icmâ hüccet değildir.” şeklindeki iddiaları da daha önce zikretmiş olduğumuz gerekçeden ötürü kabul edilebilir değildir.

Onların “Fetret döneminde insanların tümü küfür ve delâlette idi.” sözleri de doğru değildir. Fetret dönemindekilerin bir kısmının hak üzere olması gerekir ancak hak üzere olanların hakkı izhar edebilecek güç ve galebesi yoktur. Onlar kâfirlerin galebesi ve kuvveti sebebiyle hakka gizlice çağırırmaktadırlar.⁴¹⁸

Onların “İçtihat ehlinin kendilerini sevk eden bir şüphe dolayısıyla bir şeyde birleşmeleri mümkündür.” sözleri de açıkladığımız gibi doğru değildir. Allah doğruya ulaştırandır.

Bunlar sabit olunca, icmân resûlün akrabaları veya sahabe veya Medine ehline özgülenmesi de boşa çıkmıştır. Çünkü icmân kat'î

⁴¹⁵ Semerkandî, *Mizân*, ss. 547-548.

⁴¹⁶ Semerkandî, *age*, s. 548.

⁴¹⁷ Semerkandî, *age*, s. 548.

⁴¹⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 549.

hüccet olduğunu gösteren deliller, zamanlar veya mekânlar arası bir ayırım gözetmemektedir. Delilsiz takyid ise caiz değildir. En doğrusunu Allah bilir.⁴¹⁹

2.11. Kat'î Olan İcmân Tek Çeşit Olup Olmadığı⁴²⁰

Bazı meşâyihimiz⁴²¹ icmân mertebeleri olduğunu ve bu mertebelerden bir kısmının kesin ilmi gerektirip bir kısmının gerektirmediğini söylemiştir. Bu doğru değildir. Doğru olan, -delillerini daha evvel zikrettiğimiz gibi- icmâ olanın kesin hüccet olduğudur. Bizim icmâ olduğunu iddia ettiğimiz şeylerin icmâ olmadığını düşünenler içinse gereken cevabı daha evvel verdik. En doğrusunu Allah bilir.⁴²²



⁴¹⁹ Semerkandî, age, s. 549.

⁴²⁰ Orijinali “Kat'î hüccet olan icmân tek çeşit mi yoksa birkaç çeşit mi olduğu hakkında” şeklindedir. Bk. Semerkandî, age, s. 550.

⁴²¹ Bu meşâyihin Pezdevî olması veya içlerinde Pezdevî'nin de olması muhtemeldir.

⁴²² Semerkandî, age, 550.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HANEFİ İCMÂ TEORİSİNDE
İCMÂIN MÂHIYETİ VE İMKÂNI

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HANEFÎ İCMÂ TEORİSİNDE İCMÂİN MAHİYETİ VE İMKÂNI

Fıkıh usûlünde klasik dönem olarak adlandırılan dönemin temsilcisi durumundaki Pezdevî⁴²³ ile Hanefî usûl yazımına eleştirileri doğrultusunda yeni bir boyut kazandırma planını eserinin giriş bölümünde izhar eden Semerkandî'nin⁴²⁴ kitaplarında icmâ konusunu nasıl ele aldığı önceki bölümlerde bir nevi şerh faaliyeti yürütülerek aktarıldı. Bu noktadan itibaren müelliflerin icmâ anlayışları ışığında Hanefî icmâ teorisi genel olarak değerlendirilecek ve müelliflerin icmâ anlayışlarında dikkat çeken noktalar ayrıca ele alınıp tartışılacaktır.

İncelemede kolaylık ve sunumda estetik arayışı sebebiyle Hanefî icmâ teorisi kapsamında incelenecek konular iki ana bölüme tasnif edilmiştir. Hanefî usûlünde icmâ teorisinin ilk kısmını teşkil eden III. bölümde icmâin mahiyeti ve imkânı konuları ele alınmıştır. IV. bölüm ise nispeten bu bölümün konularına göre daha tartışmalı olarak nitelendirilebilecek ve çoğunlukla birbirleriyle bağlantılı olan icmâda ruhsat, icmâ ve ihtilâf ilişkisi, icmâin neshi ve nesih bölümüne bir geçiş olması hasebiyle hükmü ve mertebeleri gibi hususlara ayrılmıştır. Son olarak icmâa dâir derli toplu incelenmesi gerektiği düşünülen birkaç mesele de IV. bölümde incelenmiştir.

1. İCMÂİN MAHİYETİ

İcmâin mahiyeti bölümünde önce icmâ tanımlarının genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Daha sonra icmâin mahiyeti kapsamında düşünülen konular sırasıyla incelenecektir. Bu doğrultuda işlenecek konular icmâin tanımı, türleri ve rüknü, ehli, şartları, konusu, sebebi ve zamanı konularıdır.

1.1. İcmân Tanımı

İcmâin kelime anlamına ilişkin olarak usûl eserlerinde genelde şu iki anlam öne çıkarılmıştır: kesin karar vermek (*azm*) ve ittifak etmek.⁴²⁵ Bu iki anlam birbirinden

⁴²³ Murteza Bedir, *Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi*, s. 91.

⁴²⁴ Semerkandî, *Mizân*, ss. 1-5.

⁴²⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 330; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhi Mirkâti'l-vusûl* (nşr. İlyas Kablan et-Türki), Dâru Sâdır, 1. Baskı, 2011 Beyrut, s. 314. İlimler sözlüğü olan *Külliyât'ta* da bahsi geçen bu iki anlama yer verilmiştir. Bk. Eyyüp Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l Bekâ (Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri)*, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1998 Beyrut, s. 42. Sözlüklerde ise daha birbiriyle bağlantılı olsa da daha çeşitli bir anlam yelpazesi bulunmaktadır. Bk. Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul, h. 1305, c. 3, ss. 215-216; Luvis Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-lüga ve'l-'alâm*, Dâru'l-Maşrık, 27. Baskı, 1984 Beyrut, s. 101.

büsbütün bağımsız değildir. Üzerinde düşünüldüğünde aralarında şu şekilde bir ilişki olduğu görülecektir: Kişi bir konuda kesin bir karara varırken diğer seçenekler hakkında zihnindeki şüpheleri giderip, âdetâ zihnindeki farklı sesleri tek sese düşürmektedir. Yani bir nevi iç tartışmanın sonucunda zihinde ortak bir fikir belirlemektedir. İttifak ise farklı dış seslerin ortak bir karara varmasının adıdır.⁴²⁶

İcmân terim anlamı üzerinde gayet tabii olarak bir çeşitlilik görülmektedir. Bu çeşitlilik icmân mahiyetine ve şartlarına dair ekoller arasındaki temel ayrılıkların tanımlara yansıtılmasının zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Yakın icmâ tasavvuruna sahip müellifler arasındaki farklılıklar ise tanımların, tanımları yapanların belirli kaygılarının ürünü olması ve yapılan tanımlara konulacak kayıtlara teorik tecrübenin müdahale etmesi sebebiyle farklılaşmaktadır. Bu doğrultuda müelliflerin vurguladıkları noktalar kaygıları ölçüsünde değişmektedir. Daha evvel yapılmış bazı tanımların mantıksal olarak çelişkili görülüp muarızlarca eleştirilmesi veya bazı yanlış anlaşılmalara sebebiyet verme suretiyle tartışma yaratmaya açık olması bakımından onarılması çabası ise bu kaygıları belirleyen sebeplerdendir.⁴²⁷

Pezdevî, icmân ne sözlük anlamına ne de ıstılahi anlamına değinmiştir.⁴²⁸ Pezdevî'den evvelki döneme ait olup elimize ulaşan Hanefi fıkıh usûlü eserleri içinde⁴²⁹

⁴²⁶ Benzer bir yaklaşım için bk. Bilal Aybakan, *İcmân Ortaya Çıkışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2001, s. 144.

⁴²⁷ Yapılan tanımların hangi tartışma noktalarına temas ettiğine ve ne gibi itirazlar aldığına bir örnek olarak Pezdevî şârihi Abdulaziz el-Buhârî'nin bazı icmâ tanımları üzerinden yaptığı değerlendirmeye yer vermek istiyoruz. Bu tanımlardan ilki şudur: "*İcmâ, Muhammed ümmetinin dini konulardan biri üzerindeki ittifakından ibarettir.*" Bu tanım, zaman bakımından sınırlama yapılmamış olmasından ve icmâ ehlinin "*Muhammed ümmeti*" olarak ifade edilmesinden dolayı eleştirilir. Çünkü bu tanıma göre bir asırdaki Müslümanlar, ümmetin tamamını oluşturmadığı için icmâ kıyamete kadar gerçekleşmeyecektir. Ayrıca müçtehitsiz asırda yapılan ittifak, esasında ona göre icmâ sayılmamasına rağmen tanımda "*müçtehitler*" kaydı olmadığından icmâ kapsamına girecektir. Bu itiraza göre tanım "gayr-ı muttarid" olmaktadır. Buhârî, bu iki itiraza tanımdaki "Muhammed ümmeti"nden kastın mevcut müçtehitler olduğu şeklinde cevap verilebileceğini ifade etmiştir. Üçüncü itiraz ise ümmetin ve müçtehitlerin akli veya örfi bir konuda yaptıkları ittifak kimilerine göre icmâ olmasına rağmen bu tanıma göre icmâ değildir ki bu itirazı yapanlara göre tanım bu nedenle "gayr-ı mün'akis" olmaktadır. Ancak Buhârî, bu tanımları yapanların zaten akli veya örfi konulardaki icmâ kabul etmediğinden bu kaydı koyduğunu ifade eder. Abdulaziz el-Buhârî'nin kime ait olduğunu belirtmeden aktardığı bir diğer tanım ise Semerkandî'ye ait, ileride belirtilecek olan tanımdır. Bu tanım, ilkinde yöneltilen eleştiriler hususunda titizlikle yapılmış görünmektedir. Ancak Abdulaziz el-Buhârî, bu tanıma dair herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Anlaşılan bu tanımları uygun bulmakla beraber yetersiz görmektedir. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 330.

⁴²⁸ Tıpkı Cessâs ve Serahsî gibi. Bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 107-172; Serahsî, *Usûl*, c. 1, ss. 295-321.

⁴²⁹ Hicri 334 yılında vefat ettiği ve Kerhî'nin öğrencisi olduğu ifade edilen Şâşî'ye bir usûl eseri nispet edilse de eserde bu tarihten sonra vefat etmiş Debûsî (v. h. 430) ve İbnü's-Sabbâğ'a (v. h. 477) atıf yapılmış olmasından dolayı bu tarihlendirme yanlış görünmektedir. Bk. Ebû Ali eş-Şâşî, *Usûli's-Şâşî*, Dâru'l-kütübî'l-Arabî, Beyrut 1982, s. 108, 312, 373; Ali Pekcan, "Şâşî, Ebû Ali", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. 38, s. 368.

bir tek Debûsî'de icmâin tanımını bulmaktayız: “*Hüccet olan icmâ, asrın adâlet ve içtihat ehli olan âlimlerinin bir hüküm üzerindeki icmâdır.*”⁴³⁰

Pezdevî şârihleri, icmâin sözlük anlamlarından karar vermek ve ittifak anlamlarını verdikten sonra bu ikisi arasındaki farkın birincinin tek kişi için tasavvur edilebileceği olduğunu ifade etmişlerdir.⁴³¹ Semerkandî, sözlük anlamı olarak bunlardan yalnızca azmetme anlamını vermeyi yeterli görmüştür.⁴³²

Semerkandî icmâi şu şekilde tanımlamıştır: “*İster akli ister şer‘î olsun dinî bir meselenin hükmü üzerinde hadisenin vuku bulunduğu dönemdeki icmâ ehlinin görüşlerinin tamamının bir araya toplanmasıdır.*”⁴³³

Semerkandî'nin tanımındaki bazı kayıtların altını çizmek gerekmektedir. Bunlardan bir tanesi akli meselelerin dini kapsamında zikredilip icmâa dâhil edilmesidir. Bir diğeri, *vakte nuzûli'l-hadise* olarak ifade ettiği “hadisenin vuku bulunduğu dönemde” vurgusudur. Bundan maksadın inkırâz-ı asırdan ihtiraz olabileceği akla gelebilir. Ancak inkırâz-ı asrı tanımlarken de aynı kaydı kullanması bu kayıttan kastın icmâ tanımlarındaki zamansal muğlaklığın kıyamete kadarki tüm müçtehit/Müslümanların görüşlerinin bir araya toplanmasını ifade ettiği şeklindeki eleştirilerden kaçınmak olması ihtimalini güçlendirmektedir.⁴³⁴ Bu kayıt, *icmâ ehli* tabiriyle birlikte “o dönemdeki icmâ ehli” anlamında sınırlayıcı hâle gelmiş olmaktadır. İcmâ ehlinin tamamının ittifakı olmadan icmâi kabul etmediğini de tanımdan anlayabiliyoruz. Son olarak tanımda Semerkandî'nin *ıçtima* yani bir araya gelmek tabirini kullanması, icmâin kendiliğindenlik vasfını öne çıkarır nitelikte görülebilir.

Abdulaziz el-Buhârî, Semerkandî'nin bu tanımını atıfsız olarak vermiş ve herhangi bir değerlendirme yapmadan kendisine göre daha sahih olan “*İcmâ, bu ümmetin müçtehitlerinin bir asırda herhangi bir konu üzerindeki ittifaklarından ibarettir.*” tanımını sunmuştur. Hâlbuki Semerkandî'nin tanımı, kendisinin yaptığı

Bazı katalog eserlerde ve kimi nâşirlerin tespitlerine göre kendisinin hicri VII. yüzyıl âlimlerinden olduğu ifade edilmektedir. Bk. Pekcan, “Şâşî, Ebû Ali”, c. 38, s. 368. Bu bilgi, eserin içeriğinin icmâ konusu özelinde ilk dönem eserlerdeki konu içeriği ile uyuşmadığından doğru varsayılabilir. Bu nedenle çalışmadaki değerlendirmelerde bu eser hatırı sayılır ölçüde dikkate alınmamıştır.

⁴³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 31.

⁴³¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 330; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 317. Bu fark, eserlerde genel olarak değinilen bir ayrıntıdır. Bk. Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 42; Mustafa b. Pir Ali Azmizâde (ö. h. 1040), *Hâşiyetü Azmizâde (İbn Melek şerhi ve diğer hâşiyelerle birlikte)*, Matbaat-i Osmâniyye, Dersaadet h. 1315, s. 737.

⁴³² Semerkandî, *Mîzân*, s. 490.

⁴³³ Semerkandî, *age*, s. 490.

⁴³⁴ Semerkandî, *age*, s. 501.

tanım kritiğindeki üç önemli husus konusunda belirlidir.⁴³⁵ Abdulaziz el-Buhârî'nin yaptığı tanımda “müçtehit” kelimesinin belirli ve çoğul kullanımı ile avamın ve “bazı müçtehitlerin” ittifakları icmâ dışı kalmış olmaktadır. “Bu ümmet” kaydı ile geçmiş ümmetlerin ittifakları tanım dışı kalmıştır. “Bir asırda” kaydıyla ise yukarıda da bahsi geçen icmân kıyamete kadar tamamlanmayacağı şeklindeki vehmî itiraz ortadan kalkmış olmaktadır. “Herhangi bir konu” kayıtlaması ise hem konunun akli veya şer‘î hem icmânın ispat, nefy cinsinden hem de icmâ etme şeklinin kavli veya fiili olabileceğini ifade etmektedir.⁴³⁶

Abdulaziz el-Buhârî'nin bu tanımı, şerhettiği Pezdevî'nin yapacağı muhtemel bir tanıma uygun olup olmayacağı açısından incelenebilir. Pezdevî'nin metninden yola çıkarak bir tanım inşa etmek gerekirse şu sonuca varılacaktır: “*Ümmetin (kendisinde heva ve fisk bulunmayan) bir asırdaki müçtehitlerinin⁴³⁷ tamamının⁴³⁸ şer‘î bir hüküm üzerinde⁴³⁹ ittifak etmeleridir.*” Burada tanım üzerinden Pezdevî ile şarihlerinin uyuşmadığı ifade edilebilecek en genel nokta, icmânın şer‘î bir hüküm üzerinde mi yoksa akli ve şer‘î hükümleri kapsayacak herhangi bir konu üzerinde mi olacağı meselesi olarak görünmektedir. Geç dönem bâzı müellifler, Pezdevî’de var saydığımız bu kaydı çok net bir şekilde koymuşlardır.⁴⁴⁰

Bu tartışmadan ortaya çıkan şudur ki Hanefî usûl eserlerindeki icmâ tanımları ehli, konusu ve rûknünü basitçe ifade etmek dışında bir konuda kıyamete kadarki Müslümanların icmâ etmesinin imkânsızlığından icmânın imkânsızlığı sonucuna varanlara cevaben -değişkenlik gösterse de- bir zaman kaydı içermektedir. Kimisi müçtehitlerin tamamının ittifakının şart koşulduğunu tanıma yansıtırken, Abdulâziz el-

⁴³⁵ Abdulâziz el-Buhârî'nin, Semerkandî'nin tanımını yeterli görmemesinin sebeplerine dair şunlar söylenebilir: İcma ehlinin müçtehitler olduğunun vurgulanması gerekli görülmüştür. “Hadisenin vuku bulunduğu dönemde” kaydının zaman sınırlaması için yeterli olmadığı düşünülmüş ve “bir asırda” şeklinde bu kesinleştirilmek istenmiş olabilir. Ayrıca “herhangi bir konu” kaydıyla da belki de herkes tarafından kullanılacak bir tanım yapılmak istenmektedir. Çünkü ilk itiraza cevap sadedinde değindiği gibi kimilerine göre akli ve örfî konular icmâa dâhilken, kimilerine göre değildir.

⁴³⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 330. Görüldüğü üzere Abdulaziz el-Buhârî, icmâ tanımını mümkün olduğunca ilk tanımda bahsettiği üç itiraza kapalı olacak şekilde yapmıştır. Bâbertî de Abdulaziz el-Buhârî'nin tercihini uygun görmüş ve birkaç küçük değişiklikle sunmuştur. *Takrir'den* anladığımız üzere bu tanım da ilim ve içtihat gerektirmediği hâlde icmâ konusu olan meseleler bulunduğu gerekçesiyle “müçtehitlerin ittifakı” kaydı zaviyesinden eleştirilmiştir. Buna, bu konuların müçtehitler de ittifaka dâhil olduğu için icmâ olduğu şeklinde cevap verilmiştir. Bk. Bâbertî, *Takrir*, c. 5, s. 317.

⁴³⁷ Pezdevî, icmâ ehliyeti bahsinde heva ve fisk nitelikleri bulunmayan her müçtehidin bu keramet kapsamına girdiğini ifade etmektedir. Bk. *Kenz*, s. 242.

⁴³⁸ Pezdevî, age, s. 244.

⁴³⁹ Pezdevî, age, s. 245.

⁴⁴⁰ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 314. Bu meseleye icmân konusu bahsinde tekrar değinilecektir.

Buhârî gibi pek çok icmâ kabulünü şemsiyesi altında toplayacak genel bir tanım yapma endişesi güdenler bunu yansıtmamıştır. İcmân konusu da icmâ tanımlarında kayıtlanamamaktadır. Sonraki bazı eserlerde *Hz. Muhammed'in vefatından* sonra kaydı da görülebilmektedir.⁴⁴¹

1.2. İcman Türleri ve Rükünü

1.2.1. Kuruluşu Bakımından İcmân Türleri

Pezdevî ve Semerkandî, kurulma şekli açısından icmân türlerini farklı şekilde tasnif ve farklı kavramlarla izah etmişlerdir.

Pezdevî icmân türlerini rükün kavramı üzerinden açıklamıştır. Ona göre icmân rükünü, azimet ve ruhsat olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Esasında “rükün çeşitleri” tabirinin bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu nedenle ilk bölümde ifade edildiği gibi cümle şu şekilde anlaşılmalıdır: İcmân rükünün ortaya çıkma biçimleri azimet ve ruhsat olmak üzere iki çeşittir. Yani icmâ, bu iki şekilde kurulur. Buna göre birinci çeşit olan azimet; icmâ ehlinin her birinin sözlü ifadede bulunması veya o konu kapsamında bir fiile girişmesidir. Ruhsat ise onlardan bir veya birkaçı sözlü ifadede bulunmuşken, bu ifadeler kendilerine ulaşmış ve olay hakkında düşünme ve araştırma gibi faaliyetler için yeterli müddet geçmiş olmasına rağmen geri kalanının suskun kalmasıdır. Ruhsatın fiili icmâda da benzer şekilde geçerli olduğu özellikle belirtilir.⁴⁴² Abdulaziz el-Buhârî, kabul edenlerce bunun sükûti icmâ olarak isimlendirildiğini ifade eder.⁴⁴³

Pezdevî, rükün çeşitlerini ifade ederken icmân rükünüyle kastının ne olduğunu açıklamamıştır. Bu konuda icmân rükünün ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu konuda bir değerlendirme yapmadan önce Semerkandî'nin tasnifi gözden geçirilecektir.

Semerkandî icmâ konusu bağlamında rükün kavramını kullanmamıştır. Aynı şekilde azimet ve ruhsat gibi tabirlere de yer vermeyen Semerkandî, icmâ farklı şekilde tasnif etmiştir. Semerkandî, icmân türlerini *gerçekleşme yolları* konusu bağlamında üçlü bir tasnifle sunar. Buna göre birinci yol, söz ile kurulan icmâ; ikincisi, fiil ile

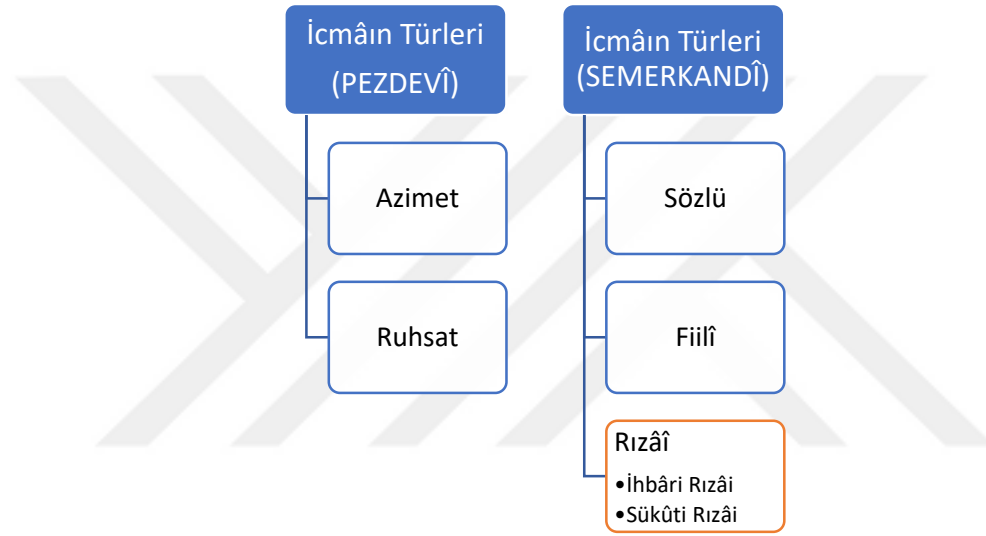
⁴⁴¹ Şâşî, *Usûl*, s. 288. Kelâmcı usûlcülerden Sübkî'nin (ö. 771/1370) tanımında da bu kayıt bulunmaktadır: “İcmâ, Hz. Muhammed'in vefatından sonraki bir asırda bir mesele üzerinde ümmetin müçtehitlerinin ittifakıdır.” Abdurrahman b. Câdullah Bennânî, *Hâşiyetü el-Allame el-Bennânî alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'u'l-Cevâmî'*, Dâru'l-fıkr, Lübnan 2003, c. 2, s. 177. Bu kayıt, Peygamber döneminde icmân hüccet olmadığını ve dolayısıyla onda neshin cereyan etmeyeceğini tanıma yansıtmak için konmuş olmalıdır.

⁴⁴² Pezdevî, *Kenz*, s. 239.

⁴⁴³ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 332.

kurulan icmâ; üçüncüsü de rızâ ile kurulan icmâdır ki biz bunlara sözlü, fiilî ve rızâi diyeceğiz. Rızâi icmâ da -isim takdir edilecek olursa- ihbâri rızâi ve sükûti rızâi olarak ikiye ayrılmaktadır.

Bir kişi görüşünü bildirdikten sonra diğerlerinin rızalarını bildirmesiyle oluşan ihbâri rızâi icmâ, aslında Pezdevî’de azimet kısmına dâhil edilebilecek türdendir. Rızâi icmân ikinci kısmı olan sükûtî rızâi icmâ ise bir görüşe karşı muhalefet edilmemesinden kişilerin razı olduğu sonucuna varılması yani Pezdevî’deki ruhsat şeklindeki icmâdır. Sözlü, fiilî ve ihbâri rızâi icmân in’ikadında ihtilâf yokken; salt rızâi icmân in’ikadında ihtilâf ve öne sürülen bazı şartlar vardır.⁴⁴⁴



Cessâs ve Debûsî bazılarının muhalefet izhar etmeden susması ile icmân kurulabileceğini ifade etmekte ancak bunları ifade ederken rükün, ruhsat veya azimet gibi kavramları kullanmamaktadırlar.⁴⁴⁵ Rükün, azimet ve ruhsat kavramlarını ve azimet ile ruhsatın rükünün iki çeşidi olarak verilmesi Pezdevî ile birlikte Serahsî’de de görülmektedir.⁴⁴⁶ Sonraki dönemdeki eserlerde de bu kavramlar kullanılmıştır.⁴⁴⁷

Semerkindî, ilerleyen konularda fiilî icmâa dair “fiilî icmân, vücuba karine yoksa icmâ ehlinin fiilinin hasen ve müstehap olduğunu gösterdiği” açıklamasını yapar.

⁴⁴⁴ Bu ihtilâf ve şartların ayrıntıları için bk. Semerkandî, *Mizân*, ss. 515-516; II. bölüm, “İcmân Gerçekleşme Yolları”.

⁴⁴⁵ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 140-141; Debûsî, *Takvîm*, s. 31.

⁴⁴⁶ Serahsî, *Usul*, c. 1, s. 303.

⁴⁴⁷ Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfizuddin Nesefî (ö. h. 701), *Keşfu’l-esrâr şerhu’l-musannifi’l-Menâr -Nuru’l-envar ile birlikte-*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, c. 2, s. 180; Molla Hüsrev, *Mir’ât*, s. 315.

Bunun örneği Abîde es-Selmânî rivayetidir.⁴⁴⁸ Sıgnâki, bu şekildeki icmân o fiilin meşruluğuna dair tekellüm menzilesinde olduğunu ifade eder.⁴⁴⁹ Şâfiî âlimlerden Sem'ânî'ye göre ortak yapılan bir fiilin icmâ olabilmesi için hüküm ve beyân kapsamında bir fiil olması gerekmektedir. Sem'ânî bu konuya ayrı bir fasıl açmış ve bunu izâh sadedinde Hz. Peygamber'in şer' bağlamında olmayan fiilleriyle şer'in sabit olmamasını örnek vermiştir.⁴⁵⁰

1.2.2. İcmân Rükni

İfade edildiği gibi icmân rükni tabirinin Cessâs ve Debûsî'de geçmemesi, Serahsî ve Pezdevî'de yer alması ortak hocaları Halvânî'nin etkisini düşündürmektedir. Semerkandî de bu kavrama yer vermemiş ve özgün bir tasnif yapmıştır. Ancak ne Pezdevî'de ne Serahsî'de icmân rükni'nin ne olduğu konusuna yer verilmiştir.

İbrahim Kâfi Dönmez, Pezdevî ve Semerkandî'nin eserlerine atıfla fukaha metoduyla yazılan eserlerde icmân rükni'ne dair bir açıklığın olmadığını ifade etmekte, rükni ile *icmâa katılma iradesinin* kast edilmiş olacağı üzerinde durmaktadır.⁴⁵¹ Ancak bu çıkarım doğru görünmemektedir. Bunun iki sebebi vardır. Öncelikle bu izah eserlerdeki açık ifadelerle örtüşmemektedir. Ayrıca rükni'nin bu şekildeki tarifinde müctehitlerin zihninde icmâa katılma veya katılmama seçeneklerinin olduğunun varsayıldığı bir kurgunun yattığı izlenimi oluşmaktadır. H. Yunus Apaydın ise icmân rükni'nin ittifak olduğunu, burada ittifakın görüşlerin/kanaatlerin aynı noktada buluşması anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁵² Bu seçenek icmân oluşum aşaması açısından daha uygun görünmekte ve kaynaklardaki açıklamalarla örtüşmektedir. Nitekim Dönmez'in kendisine dayanarak icmân rükni'nin *icmâa katılma iradesi* olduğunu ifade ettiği Pezdevî'nin şarihi Abdulaziz el-Buhârî icmân rükni'nin ittifak olduğunu icmâ bahsinin son satırlarında açıkça ifade etmektedir.⁴⁵³ Abdulaziz el-Buhârî, icmân tanımını yaparken ise icmân tanımındaki ittifak kaydıyla bir görüşe

⁴⁴⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 534.

⁴⁴⁹ Sıgnâki, *Kâfi*, s. 1596.

⁴⁵⁰ Ebû'l-Muzaffer Fahrüddîn Abdürrahîm b. Abdilkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı (2. cilt), Beyrut 1997, age, c. 2, s. 12. Tasrih fiil ilişkisi bağlamında dikkat çekici bir görüş Sem'ânî'nin belirsiz kişilere nispet ettiği, icmân kurulabilmesi için tasrihin tek başına yeterli olmayacağı, bunun ayrıca eyleme fiile dökülmesi gerektiği görüşüdür. Sem'ani, *Kavâtu'*, c. 2, s. 4.

⁴⁵¹ İbrâhim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c. 21, s. 422.

⁴⁵² Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 69.

⁴⁵³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 381.

kanaat getirmede (*itikatta*), onu sözlü olarak ifade etmede veya fiilen uygulamada iştirakin kast edildiğini söylemektedir.⁴⁵⁴ Burada ittifakın kanaat getirmede iştirâk anlamı, sükûti icmâi da içerdiğinden ittifak, rükün olmaya daha elverişlidir. Çünkü rükün, icmân temel varlık unsuru olduğundan azimette de ruhsatta da bulunmalıdır. Daha geç dönem Hanefî usûlcülerden olan Molla Hüsrev ise bu konuda çok daha nettir: “İcmân rüknü ittifaktır.”⁴⁵⁵ Bunlar göz önüne alındığında Hanefî usûlcülere göre icmân rüknünün ittifak olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴⁵⁶

1.2.3. İcmâda İttifakın Keyfiyeti

Bu konu, icmân rüknü olan ittifakın nasıl oluştuğuna dair tasavvuru kapsamaktadır. Yani ittifak azimeten veya ruhsat olarak kurulmakta ancak bu süreç müçtehitler açısından icmâ kurma hedefiyle mi gerçekleşmektedir; yoksa icmân oluşumu kendiliğinden bir süreç midir?

Günümüzde bazı müelliflerin icmân, icmâa katılacak kişilerin bir araya gelmek suretiyle aldıkları ortak karar olarak tasavvur ettiği görülmektedir.⁴⁵⁷ Bu yaklaşıma göre *sahabe icmâi* kavramı sahabenin icmâ etme iradesinin bir sonucu olmaktadır. Hâlbuki icmân oluştuğu süreç özellikle ilk asır açısından daha muğlâk olmalıdır. Müçtehit için önemli olan karşılaştığı olayı çözmek ve o konuda fikrini beyan etmektir. Genel bir perspektifle bakıldığında zaman bu husustaki icmân kendiliğinden oluştuğu şeklindeki yaklaşımın daha doğru olduğu görülecektir.⁴⁵⁸

İcmân “şimdi ve burada bir delil” mi, yoksa “var olanın delil formuna büründürülmesi” mi olduğu hususu aslında “usûl-i fikhın işlevi” tartışmalarının merkezini oluşturan mesele ile bağlantılıdır. Kısaca ifade edilecek olursa bir yaklaşıma göre usûl-i fikh Peygamber döneminden itibaren fikhin pratiğinde var olan hükümlerle

⁴⁵⁴ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 330.

⁴⁵⁵ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 315.

⁴⁵⁶ Mütakellimün olarak bilinen fukahânın konuya yaklaşımı daha farklı olmalıdır. Meselâ Gazâlî'ye göre icmâ ehli ve icmân kendisi rükündür. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları* (çev. H. Yunus Apaydın), Klâsik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 385; Dönmez, “İcmâ”, c. 21, s. 422. Ekrem Keleş'in de bu yaklaşımla icmân rüknünün ittifak ve icmâ ehli olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Bk. Ekrem Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ (Doktora Tezi)*, Ankara 1994, s. 89. Hanefî yaklaşımın pratikliği bu konuda da görülmüş olmaktadır. Tıpkı akitlerde de tarafları ve konuyu kapsayacağından yola çıkarak rükün sadece icap-kabul olduğunu ifade etmeleri gibi. Bk. Hayrettin Karaman “Akid”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, c. 2, s. 253.

⁴⁵⁷ Meselâ Keleş, sahâbe dönemini hem icmâ delilinin ortaya çıktığı hem de pratik olarak uygulandığı dönem olarak tanımlamaktadır. Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, s. 18. Keleş, ayrıca icmân rastgele veya tesadüfi olarak oluşan bir ittifak olmadığını ifade etmektedir. Keleş, age, s. 317.

⁴⁵⁸ Bu yaklaşım için bk. Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 67.

nasslar arasındaki teorik bağlantıyı kurmanın ilmidir. Buna geriye dönük temellendirme denilmiş ve Hanefî usûl anlayışını yansıttığı ifade edilmiştir. Diğer yaklaşıma göre ise hüküm çıkarmanın kendilerine göre yapıldığı yöntemlerin tedvinidir.⁴⁵⁹ Buna namaz örneği verilmektedir. Usûlcüler “Emir vücup ifade eder.” dil/usûl kuralından yola çıkarak Kur’ân’daki namaz emrini okuyup, bunun vacip olduğu kanaatine varmamışlardır. Zaten fûru ilmince bilinen ve kılınan farz namazın farziyetinin nasslarla olan bağlantısını teorik zeminde ifade etmişlerdir. Hanefî fûru ilminin usûl ilminden daha önce gelişmesi de bunun bir göstergesidir.

Buradan icmâa geçilecek olursa âlimlerin usûl kitaplarında rüknü ve şartları zikredilen icmâi bilerek, icmâ etme şartlarına özenle riayet ettiğinden mi, yoksa tabiundan itibaren oluşan delil/hak arayışında bazı konularda sahabilerin hepsinin veya belli şartlardaki çoğunun⁴⁶⁰ aynı fikirde olmasının bir bağlayıcılık fikrine götürdüğünden mi söz edilmelidir? Burada verilecek cevap ikincisi olmalıdır. Günümüzde de icmân oluşması söz konusu olursa bu, yine bir icmâ etme yönelimi ile değil, meydana gelen bir hâdise karşısında uzmanların fikrini beyân etmesi ile bunların aynı olması durumunda bu görüşün yerleşmesi ile zamanla bir değer ifade etmesi şeklinde olacaktır.

Sahabe döneminde bile sayılı olan azimeten kurulan icmâ için bu şekilde bir tasavvurun doğru olmadığı açıktır. İcmân kasıtlı bir süreç oluşu fikrinde olanların sükûti icmâi göz ardı etmekte oldukları söylenebilir. Çünkü sükûti icmân oluşumunda kendiliğindenlik süreci çok açıktır. Sükûti icmâ, icmâ ehlinin bir veya birkaçı sözlü ifadede bulunmuşken, bu ifadeler kendilerine ulaşmış ve olay hakkında düşünme ve araştırma gibi faaliyetler için yeterli müddet geçmiş olmasına rağmen geri kalanının susmasıydı.⁴⁶¹ Burada bu görüşün yaygınlaşması ve bilinmesi süreçleri pek tabii olarak hayatın olağan akışı içerisinde olacaktır. Tersinden, o görüş kendilerine ulaştıktan sonra kişiler susmayıp onay verirse bu, azîmet olacaktır⁴⁶² ancak yine süreç kendiliğinden gelişecektir.⁴⁶³ Ayrıca fiilî icmâ da hem azîmet hem ruhsat çeşidinde kendiliğindenlik vasfının çok açık olduğu bir oluşuma sahiptir. Yani icmâi bilinçli bir kurma olarak

⁴⁵⁹ Apaydın, age, s. 28.

⁴⁶⁰ Çoğunun kaydı, icmân şartları konusunda da görülebileceği gibi icmâda çoğunluğun ittifakını yeterli görenler açısından konulmuştur. Bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 135-139.

⁴⁶¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 239; Râmuşî, *Fevâid*, s. 825.

⁴⁶² Semerkandî’ye göre rızâi icmâ.

⁴⁶³ Pezdevî, *Kenz*, s. 239.

tasavvur edenler aslında bunu sadece icmâin azimet olan kısmının sözlü çeşidi için tasavvur edebilmekte ve hem fiilî azimet ve hem ruhsat bahislerini görmezden gelmiş olmaktadır. Ayrıca kitaplarda icmâ ehlinin *من يعتقد به الإجماع* yani “icmâin kendisiyle kurulduğu kişiler”⁴⁶⁴ olarak ifade edilmesi de icmâin kendiliğinden olduğunu izhâr eden bir kayıt olarak değerlendirilmeye müsaittir. İcmâi kuranlar, yapanlar değil; icmâin kendisiyle kurulduğu kişiler...

Son olarak icmâ konusunda verilen fûru örneklerden, özellikle icmâda muhâlif kimsenin o konudaki görüşüne karşı çıkıldığı takdirde çoğunluğun ittifakının yeterli olduğunu savunan görüşün öne sürdüğü örneklerden⁴⁶⁵ daha net anlaşılmaktadır ki icmâ konusundaki teorik tartışmalar aslında tikel fûru örnekler üzerinden oluşturulmuştur. Bu örnekler arasındaki bazı farklılıklar ve zaman zaman kendini belli eden sübjektif addedilebilecek yorumlamalar da göstermektedir ki icmâ teorisi tümüyle bir sonradan okumanın neticesinde yapılan tespitlerden oluşmaktadır.

Söz konusu icmâ tasavvurları ile ondan beklenen işlev arasında doğru bir orantı olmalıdır. Yani icmâin şimdi ve burada bir delil olduğunu düşünenler, çağımızda pek çok icmâ olacağını ifade edecekler ve hatta buna teşvik ederek bunun sorun çözücü bir adım olacağını düşüneceklerdir.⁴⁶⁶ Hâlbuki icmâin oluşumunun kendiliğinden bir süreç olduğu görüşünde olanlar onun ilk asırlardan sonra çok az meydana geldiğini ve esas olanın her bir icmâin konusunu muhafaza işlevini gerçekleştirmesi olduğunu ifade edeceklerdir.⁴⁶⁷

1.3. İcmâ Ehli

Cessâs, görüşleriyle icmâin kurulduğu kişiler hakkında kurucu imamlardan⁴⁶⁸ bir görüş gelmediğini, onlardan sonrakilerin ise bu hususta ihtilâf ettiğini söyler.⁴⁶⁹

İcmâ ehliyeti hakkındaki görüşler hususunda ümmetin üç kısma ayrıldığı ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi icmâ ehlinin olduğu hakkında ihtilâf bulunmayanlardır. Bunlar ehl-i hall ve'l-akitten olup fetvası makbul olan her müçtehitir. İkinci kısım,

⁴⁶⁴ Semerkandî, *Mizân*, s. 490; Pezdevî, *Kenz*, s. 239.

⁴⁶⁵ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 138-139.

⁴⁶⁶ Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, s. 315.

⁴⁶⁷ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, ss. 77-78.

⁴⁶⁸ Kurucu imam tabiri, yaptığı kurucu içtihat-mezhep içi içtihat ayrımı neticesinde mezhep imamlarını ifade etmek üzere H. Yunus Apaydın tarafından kullanılmıştır. Apaydın, *İslâm Hukukuna Giriş*, ss. 133-134.

⁴⁶⁹ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 132.

icmâ ehlinden olmadığına şüphe bulunmayanlardır. Bunlar çocuk ve delidir.⁴⁷⁰ Bunlar zahiren ümmet kapsamında olsa da bu naslardaki ümmet kavramıyla bu kişiler kast edilmemektedir. Çünkü bunların kavrayışı olmadığından bir görüşü onaylamaları veya bir görüşe muhalefet etmeleri söz konusu değildir. Üçüncü kısım ise icmâ ehli olup olmadığına ihtilâf edilenlerdir. Bunlar, mükellef avâm, usûl bilmeyen fakih, fıkıh bilgisi olmayan usûlî, fasık ve bidatçı müçtehitir.⁴⁷¹

Bu konuda önce kerâmet ehliyeti ile icmâ ehliyeti ilişkisine sonra içtihat ehliyeti ile icmâ ehliyeti ilişkisine değinilecektir. Bunun yanında genellikle Hanefiler dışındaki fukaha tarafından yapılan zamansal ya da bölgesel bazı sınırlandırmalar izah edilecektir.

1.3.1. Keramete Ehil Olma Bakımından İcmâ Ehli

İcmâ ehliyeti, icmân hücciyetini bildiren naslardan⁴⁷² keramet kurgusuyla bağlantılı olarak ortaya konulmuştur. İcmâ ehlinin sınırlarının çizilmesi bu naslardaki ümmet lafzı bağlamında yapılmıştır. Bu lafız, zahiren her Müslümanı içerse de bununla ilgili bazı tafsilat söz konusudur.

Esâsında kerâmet teorisinin icmân bu ümmete özgülmesi ile ilgili olduğu bilinmektedir. Ancak kerâmetin belki daha az belirgin ama bir o kadar önemli başka bir fonksiyonunun daha olduğu açıktır. Bu da ümmet lafzının kapsamının daraltılmasıdır. Bâzıları bu âyetlerdeki ümmet lafzının kapsamına girmesi sebebiyle ümmetin hak ve dalâlette olan bütün gruplarının icmâ ehline girdiğini söylemektedir.⁴⁷³ Ancak Hanefi usûlcüler bu şekilde düşünmemektedir. Görüşlerini bu naslarda ümmete yöneltilen bazı vasıflarla kerâmet kalkını öreterek temellendirirler.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Abdulaziz el-Buhârî gibi bazı yazarlar, çocuk ve delinin yanında -muhtemelen ona da hukuki bir kişilik atfedildiği için- örnek olarak, cenini de zikretmiştir. Bu örneği Gazâlî gibi bazı Şâfiîlerin de vermiş olduğunu görüyoruz. Bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 386. Ancak Tûfî gibi bâzı âlimler sadece çocuk ve deliyi zikreder. Ebû'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1990, c. 3, s. 31.

⁴⁷¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 343; Bâbertî, *Takrîr* c. 5, ss. 337-338.

⁴⁷² Bu naslar, genelde Bakara 143, Al-i İmran 110, Nisâ 115 ve "Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez." hadisi olarak ifade edilir.

⁴⁷³ Kâdî Bakillani'ye göre hüccet olan ümmetin icmâ olduğu için bu ümmet kapsamına mecnun ve sabi gibi tam anlayış sahibi olmadığından onaylama ve muhalefeti tasavvur edilemeyenler dışındakilerin hepsinin girmekte olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle ümmet havâs, avâm, ehl-i hak ve ehl-i bid'at gibi bir kısım kimselerle sınırlandırılmaz. Bu görüşüne "firka-i naciye" hadisini delil göstermektedir. Nitekim bu hadisteki "Ümmetim yetmiş üç firkadır." ifadesinde her bir firka ümmete dâhil edilmektedir. Ona göre ismet sıfatı havas avam ayrılmaksızın heyet-i içtimaiyyenin sıfatı olabilir. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 343-344; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 338.

⁴⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 132; Serahsî, *Usûl*, c. 1, ss. 310-311.

Pezdevî bu kerâmet sınırlamasını “İcmâ ehliyeti kerâmet ehliyetiyle sabit olur.” diyerek çok basit bir şekilde formüle etmiştir. Peki, kerâmet ehliyetinin kapsamına kimler girer? “Hevâ ve fisk niteliği olmayan her müçtehit.”⁴⁷⁵

Pezdevî ve cumhur fukahâ, adalet sıfatı ve bid’atten çekinme sıfatı olmayan (kimileri avâmı da bazı konularda dâhil etse de) müçtehitlerden başkasının ittifakını kabul etmemektedir.⁴⁷⁶ Çünkü icmâ bu ümmete kerâmeten hüccet kılındığı için icmâ ehliyetine sâhip olmak için kerâmet ehliyetine sahip olmak gerekmektedir. Yani -icmâ hüccet kılan naslar bunların şart koşulmasını gerektirdiğinden- icmâ ehliyeti kendisinde hevâ yani bid’at yönelimi olmayan ve zâhiren fiskı bilinmeyen müçtehitler için sabit olmaktadır. Bir diğer ifadeyle icmâ ehliyeti, içtihat sıfatıyla ve dinde amelen ve itikaden istikamet⁴⁷⁷ üzere olmakla sabit olacaktır.⁴⁷⁸

Cessâs belirtir: Eğer bir konuda tüm ümmetin katılımıyla bir icmâ kurulursa yani heva ehli⁴⁷⁹ ve fasık olanlar da bu icmâa muvafakat etse icmâna ittiba edilen kişiler yine de bunlar dışındakiler olur.⁴⁸⁰ Yani bu kişilere icmâda da ihtilâfta da⁴⁸¹ itibâr edilmez.

Dinde amelen istikâmet ile adâlet sıfatı kast edilmektedir. İcmânın bağlayıcılığı şehâdet ehliyeti (Bakara 143: Sizi şahitlik edesiniz diye vasat ümmet kıldık.) ve emir bi’l-maruf sıfatı ile (Âl-i İmran 110: Siz... hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder, ...) sabit olur. Şehâdetin edâsı ehliyeti ve emir bi’l-maruf ise ancak adalet sıfatı ile mümkün

⁴⁷⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 242.

Semerkandî ise sıralar: İcmâ ehlinden olmak için şartlar akıl, bulûğ, İslâm, adalet, şer’î hükümlerde içtihat ve fetva ehli olmak ve ehl-i sünnet ve l-cemaatten olmaktır. Ki bunların ilk üçü içtihat etmenin de şartıdır. Daha sonra bu şartları içtihat ehliyeti dışarıda kalacak şekilde hitaba, şehadete ve kerâmete ehil olmak şeklinde formüle eder. Esâsında Semerkandî’nin saydığı şartlar da Pezdevî’nin kalıbına uymaktadır. Semerkandî, *Mizân*, ss. 490-492.

⁴⁷⁶ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 134; Debusî, *Takvîm*, s. 31, 33; Pezdevî, *Kenz*, s. 242; Serahsî, *Usûl*, s. 311.

⁴⁷⁷ Dinde amelen istikamet ve itikaden istikamet ayrımında birincisi fisktan uzak durmak; ikincisi heva/dalâlden uzak durmak şeklinde tasnif edilmiştir. Esasında fiskın kimi zaman imanla kimi zaman amelle ilişkilendirilen iki anlamı vardır. Cessâs’ta bu geçişlilik hissedilmektedir. Çünkü bir yerde dalâl ile fiskı aynı kategoride değerlendirip, amele hasredilen fiskı fiil yönüyle fisk olarak adlandırmıştır. Ancak sonraki bazı metinlerde fiskın amelle ilişkili anlamının yerleştiğini ve itikadi bağlamda hevânın, amelî bağlamda ise fiskın kayıtsız olarak kullanıldığı söylenebilir. Bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 133; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 344.

⁴⁷⁸ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 344.

⁴⁷⁹ Cessâs’ta ehl-i dalâl olarak geçer. Sonraki metinlerde bunun ehl-i hevâ olarak ifade edildiği görülmektedir.

⁴⁸⁰ Cessâs, age, c. 2, ss. 132-133.

⁴⁸¹ Cessâs’ın muhtemelen burada ihtilâfla kast ettiği, bu kişilerin icmâa katılsa da ona muhalefet etse de görüşlerinin bir kıymeti olmadığıdır. Uzak olan diğer ihtimâl ise icmâ konusunda da ümmetin birkaç görüşte ihtilâf ettiği ve harici görüşün caiz olmadığı ihtilâf üzere icmâda da dikkate alınmadıklarıdır. Cessâs, age, c. 2, s. 133.

olmaktadır. Çünkü bu fiiller ancak kendisine uyulması gereken kişilerden sadır olursa maksadını sağlayacaktır. Adaletli olmayan kişiye ise kimse ittiba etmez. Fısk ise tam tersine adaleti düşürür. Şehadet ehliyetini ve ittibain vacipliğini ortadan kaldırır ve töhmete yol açar. Çünkü batıl olduğunu bildiği şeyi yapmaktan çekinmeyen fâsık, batıl olduğunu bildiği görüşü de ifade etmekten çekinmez.⁴⁸²

Serahsî, fasıkın durumu konusunda iki farklı görüş olduğunu vurgular. Irak ekolüne göre itikadında hak üzere olup günlük hayattaki fiilerinde fasık olan kişilerin şehadet ehliyeti olmadığından muhalefetlerine itibar edilmemektedir. Serahsî kanaatinin fasıklığı aleni olanların icmâa katılımının şart olmadığı şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Debusî de din işleri hakkında töhmet doğurmayacak birkaç meseleyi bundan hariç tutar ve fasığın icmâa katılamama sebebini din işlerinin dünya işlerinden daha üstün olduğuyula açıklar.⁴⁸³

Dinde itikaden istikamet üzere olmak da heva sahibi ve bid'atçı olmamakla olur.⁴⁸⁴ Heva sahibi olan kimsenin hevâsı kapsamındaki icmâ konusunda ettiği muhalefet dikkate alınmaz. Çünkü o kişinin hevâ sahibi olmasının sebebi zaten yakınî ilim gerektiren delille fetva vermeyerek o konuda muhalefet etmesidir.⁴⁸⁵ Hevâsı dışındaki konularda ise insanları buna davet etmesi veya macinlik etmesi ya da tekfir edilecek kadar hevasında aşırı gitmesi şartıyla icmâ ehliyeti düşer; bunlardan birisi yoksa sırf heva sebebiyle icmâ ehliyeti düşmemektedir.⁴⁸⁶ Kendi görüşüne davet eden heva sahibi bunu batıl taassubu sebebiyle yapmaktadır. Mutaassıp kişi, “inancı kendisini ortaya çıkan delili kabul etmekten alıkoyan” kimsedir. Mâcin ise aldırılmaz, lakayt kimseye denir. Bunlar adaleti düşüren özelliklerdir. Hevasında tekfir edilecek kadar

⁴⁸² Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 344.

İmamu'l-Harameyn Cüveynî gibi bazı Şâfî usûlcüler fasık kimseye icmâda itibar edileceğini söylemişlerdir. Çünkü fasık müçtehidin başkasını taklidi şart olmayıp bu kişi kendi görüşüyle amel etmektedir. Böyleyken kendisinin muhalif olduğu bir konuda icmâ onun aleyhine bağlayıcı bir konumda in'ikat edemez. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fikh* (nşr. Abdulazim ed-Dîb), Dâru'l-ensar, 2. Baskı, Kahire h. 1400, c. 1, s. 688. Cüveynî'nin bid'ati tekfiri gerektirmeyen bid'atçı hakkındaki görüşü de muhalefetine itibar edileceği şeklindedir. Cüveynî, age, c. 1, ss. 689-690

Kimilerine göreyse fasık kimse muhalefetini izhar ettiğinde ona delili sorulur. Eğer muhalefeti için uygun bir delil gösterebilirse muhalefetine itibar edilir; çünkü içtihat ehliyetine sahiptir. Ancak adalet sıfatı kişinin delilsiz olarak bir hükmü benimsemekten men ettiği için adil kişinin görüşü delili sorulmadan alınabilir. Ancak buna cevaben icmâin sübutunun keramet yoluyla olduğunu; keramet de ancak vasat olma sıfatıyla sabit olacağını söylenir. Nasıl ki kâfir uygun delil gösterse de icmâa muhalif olsa itibar edilmez; fasık da böyle olmalıdır. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 344; Bâbertî, *Takrîr*, c. 3, s. 339.

⁴⁸³ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 312; Debusî, *Takvîm*, s. 33.

⁴⁸⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 334.

⁴⁸⁵ Debusî, *Takvîm*, ss. 31, 33.

⁴⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 311; Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 344-345. Debûsî bunlardan “insanları davet etmesi” kısmı dışındakileri saymaktadır. Bk. Debusî, *Takvîm*, s. 31, 33.

aşırı giden kişiler ise kendisine ismeti noktasında şahitlik edilen ümmet isminin kapsamına girmemektedir. Abdulaziz el-Buhârî, hevasında aşırı giden kişilerin kıbleye yönelse veya kendinin Müslüman olduğuna inansa da kâfir olacağını söylemektedir.⁴⁸⁷

Bu üç durumun birbirinden ayrılması için şu örnekler verilmektedir. Rafizilerin, Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetlerine muhalefeti bir çeşit asabiyettir ve ilk duruma örnektir. İkinci durumun yani mâcinliğin örneği ise Rafizilerin sahabiler hakkındaki hezeyanları ve iftiralarıdır. Üçüncü durumun örneği ise bazı Mücessimenin teşbih konusundaki aşırılıkları ve bazı Rafizilerin Ali konusundaki “Cibril vahyi getirirken şaşırды ve yanlışlıkla Muhammed'e getirdi.” diyerek aşırıya gitmesi ve bazı heva ehlinin, Allah'ın bir şeyi, onu yaratana kadar bilmediği şeklindeki iddialarıdır. Bu son kısım küfre götürür.⁴⁸⁸ Hevasıyla meşhur olmuş kişinin durumu da literatürde ayrıca tartışılmaktadır.⁴⁸⁹ Bu kategorilere verilen örneklerin kaynaklarda farklılık arz ettiği ancak bu konuyu detaylandırmanın faydadan hâli olduğu belirtilmelidir.⁴⁹⁰

Hevâ ve fîsk hususunda değinilen bir problem de icmâ in'ikat ettikten sonra fîskını aleniyete döken veya dalâlete ya da küfre düşenlerin durumu veya böyle bir hadisenin imkânıdır. Serahsî bu konuda meşâyih'ten iki görüş bulunduğunu ifade eder. Birinci görüş icmâlarının kat'î ilim ifade etmesinden sonra cemaat için böyle bir değişikliğin mümkün olmadığıdır. Çünkü Allah, peygamber gibi onları da bundan masum kılmıştır. İkinci görüşe göre bu gerçekleşse bile icmâlarının sabit kalması için Allah, onların yerine hakkı savunan başka bir grup ikame edecektir. Diğerlerinin hevaya ya da küfre düşmeleri onların ölmesi gibi düşünülür. Cessâs hangi görüş doğru olursa olsun bunun icmâm hüccetliğine hâlel getirmeyeceğini, çünkü her durumda ümmet içinde şehadete ehil kimselerin bulunacağını ifade eder.⁴⁹¹

1.3.2. İctihada Ehil Olma Bakımından İcmâ Ehli

Üçüncü şart olan içtihat şartı hakkında Hanefi usûl eserlerinde farklı ifadeler görülmektedir. Debusî ve Serahsî gibi kimi müellifler konu ayrımı yapmaksızın avâmın

⁴⁸⁷ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 344-345.

⁴⁸⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 345.

⁴⁸⁹ Bu konunun detayları I. bölümde icmâ ehliyeti konusunda bulunmaktadır.

⁴⁹⁰ Farklı örneklendirmeler için bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 33.

⁴⁹¹ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 133-134; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 313.

muhalefetine tıpkı mecnununkine edilmeyeceği gibi itibar edilmeyeceğini ifade ederler. Yani içtihat şartını her konudaki icmâ için şart koşmuş olurlar.⁴⁹²

Pezdevî gibi bâzı müelliflerde ise içtihat şartının her konuda aranmamakta olduğuna dâir ifadeler bulunmaktadır.⁴⁹³ Avâmın katılımını bazı konularda şart koşanlar bu konuların “beş vakit namaz, oruç ve zekâtın vücubu gibi ümmehat-ı şerai”den olduğu kabul edilen konular olduğunu ifade ederler. Bu konularda avâmın muhalefetine bulunması durumunda icmânın gerçekleşmeyeceğini belirtmiş fakat bunun hiçbir zaman vaki olmadığını söylemişlerdir.⁴⁹⁴ Bu, aslında avâmın katılımını şart koşmanın pratik faydası olmadığını izharı olarak görülebilir. Bunu Pezdevî’nin icmâ ehliyeti konusunda “fisk ve hevâdan uzak her müçtehit” formülünden de anlamak mümkündür.⁴⁹⁵ Semerkandî de icmâa avâmın katılımını şart koşmanın anlamsızlığından bahseder.⁴⁹⁶ İcmâ ehlini konularına göre ayrıma tabi tutanlar, içtihat gerektiren konularda -yine vaki olmasa da- avâmın muhalefetine itibar edilmeyeceğini ifade ederler. Bu konularda içtihat ve rey ehli olmayan âlimler de avam gibi addedilir.⁴⁹⁷ Bu cümlenin kapsamına hem kıyası kabul etmeyen ve içtihat metotlarını ve kıyas yöntemlerini bilmemekle itham edilen Dâvûd el-İsfahâni ve Kerâbisî gibi âlimler hem de diğer ilimlerde ihtisas sahibi olup fıkıh ve içtihat bilgisinden yoksun olan âlimler girmektedir.⁴⁹⁸

Usûl bilmeyen fûrû ve fûru bilmeyen usûlî hakkında ihtilâf edilmiştir. Fûrukiye itibar etmeyip usûlîye itibar edenler bunu usûlînin hükümlerin medarikini, kısımlarını ve delâlet keyfiyetini ve hükümlerin lafzın mantuk, mefhum ve makulünden elde edilmesini bildiği için içtihadın maksadına daha yakın olmasından dolayı yapmışlardır. Usûlîye itibar etmeyip fûrukiye edenler ise bunların hükümlerin ayrıntılarını bilmelerinden dolayı bu görüştedirler. İkisine de itibar edenler, avamdan farklı olarak bir kısım ehliyeti haiz olduklarından dolayı itibar etmektedirler. Pezdevî gibi bazıları ise ehl-i hal ve’l-akd olan müçtehit imamların sahip olduğu ehliyete sahip olmadıklarından dolayı ikisine de itibar etmemektedir.⁴⁹⁹

⁴⁹² Debûsî, *Takvîm*, ss. 31, 33; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 312.

⁴⁹³ Pezdevî, *Kenz*, s. 243; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 346; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 341.

⁴⁹⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 346.

⁴⁹⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 242.

⁴⁹⁶ Semerkandî, *Mizân*, ss. 491-492.

⁴⁹⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 346-347; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 342.

⁴⁹⁸ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 134-135.

⁴⁹⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 346-347.

Ümmet lafzının herkesi kapsamamasından dolayı herkesin katılımının şart olduğu şeklindeki itirazlara ümmet lafz-ı âmmının, hükümleri bilen fukahaya hamledilmesi gerektiği, çünkü ümmetin görüşünün istidlalden kaynaklanırsa hüccet olacağı şeklinde cevap verilmiştir. Çünkü o, istidlâlde hatadan alıkonulup ismet sıfatını kazanmıştır. Ancak avâm kendisini hatadan alıkoyacak şekilde ehl-i nazar ve istidlâl olmadığından avâmın varlığı ve yokluğu içtihat şartı gerektiren konular açısından birdir. Fakih olmayan ilim adamına ise ancak kendi alanına dayanan bir konuda ihtilâf oluşmuşsa başvurulur.⁵⁰⁰

1.3.3. İcmâ Ehliyeti İçin Öne Sürülen Zaid Şartlar

İcmâ ehliyeti için yukarıda ifade ettiğimiz şartlar dışındaki sınırlandırmaları Hanefiler adâlet, şehâdet ve emir bi'l-mâruf sıfatları ile sâbit olan şartlara ilave olarak görmekte ve kabul etmemektedirler. Çünkü bu vasıflar zaman, mekân veya kavimlere has değildir. Ayrıca icmâ ümmet için bir hüccettir ve ümmet de zamana, mekâna veya kavimlere göre hasredilemez.⁵⁰¹

1.3.3.1. Sadece Sahabe İcmâî Geçerlidir

Hanefilere ve fukahanın geneline göre tüm asırların icmâî hüccettir. Onlar bunu Muhammed b. Hasen'den gelen şu rivayete dayandırır: “Fıkıhın dört veçhi vardır: Kur'an'da olan, Peygamber'den mütevatir olarak gelen haberler ve benzerleri, sahabenin hakkında icmâ ettiği şeyler ve Müslümanların güzel gördüğü şeyler.” Müslümanların güzel gördüğü şeyler ifadesiyle sahabeden sonraki asırların icmâının kast edildiği ifade edilmektedir.⁵⁰²

Davud ez-Zâhirî ile takipçileri ve bir görüşüne göre Ahmed b. Hanbel ise icmâ edenlerin sahâbî olma şartını öne sürmüşlerdir. Buna gerekçe olarak icmâî hüccet kılan nasların sadece o dönemde mevcut olan sahabeyi muhatap aldığını ifade ederler. Hz. Peygamber'in “Ümmetim dalâlet üzere birleşmez.” hadisi de o dönemde ümmetin tamamı onlar olduğundan sahabeye hastır. İkinci gerekçeleri ise icmâda şart olan *küllün ittifakını* sağlamak için bir kişi bile dışarıda kalmayacak şekilde küllü müşahede etmenin gerekliliğidir. Ancak sahabeden sonraki nesiller için bu mümkün değildir. Son

⁵⁰⁰ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 347.

⁵⁰¹ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 345-346.

⁵⁰² Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 118.

olarak sahabenin icmâ etmediği her meselenin, aslında o meselenin içtihadı açık olduğu üzerinde sahâbenin bir icmâ olduğunu söylerler. Bu nedenle böyle bir meselede daha sonradan icmâ edilmesi iki icmân çatışmasına götürecektir.⁵⁰³

Ancak Hanefilere göre icmâ hüccet kılan nassların sadece o dönemde mevcut olanlar için geçerli olduğu düşüncesi fasittir. Çünkü bu düşünceye göre bu nasslar indiği sırada yaşayan bir sahabe öldükten sonra diğer sahabilerin icmâlarının da in'ikat etmemiş olması gerekecektir. Ancak sahabeden birkaçı öldüğünde geride kalanların icmânının sahih olduğu konusunda icmâ vardır. Bu, icmâa katılım hususunda geçmiştekilerin dikkate alınmayacağı gibi gelecektekilerin de beklenmeyeceğinden yani hadisenin vukuu anında hayatta olan müçtehitlere itibar edileceğinden dolaydır. Onların “Küllün ittifakının bilgisi ancak küllün müşahede edilebildiği durumda elde edilir.” şeklindeki görüşlerinin de fasit olduğu ifade edilir. Çünkü bu görüş sahabe zamanı dışında herhangi bir zamanda icmân ortaya çıkmasının imkânsızlığına götürür. Ancak tartışma bunun imkânı hakkında değil; bunun gerçekleşmesi durumunda hüccet olup olmayacağı hakkındadır. Ayrıca muârizların sahabenin icmâ etmediği meselelerle ilgili gerekçeleri doğru olsaydı, sahabenin içtihadı meselelerde icmâ etmekten kaçınmaları gerekirdi. Ancak onların pek çok içtihadı meselede icmâları olduğundan bu görüş de fâsittir. Onların içtihadın tecvizi yönündeki icmâları bulunduğu kabul edilse bile bu icmâ, bu konuda icmâ gerçekleşene kadar içtihadın caiz olduğu yönünde olurdu ve ikinci icmâ gerçekleştiğinde birincisi ortadan kalkacağı için tearuz gerekmezdi.⁵⁰⁴ Ayrıca şeriatin kıyamete kadar devamlılığının sağlanması işlevi her asrın icmâ hüccet sayılmadıkça sadece sahabe icmâıyla tamamlanmış olmamaktadır.⁵⁰⁵

Sahabe icmâından başkasının kabul edilmemesine, icmân yalnızca sahabe ile kayıtlanmasının mümkün olmasının, onun bir başka gruba mesela Medine ehline tahsisine de izin vermek anlamına geleceği ifade edilerek de karşı çıkmıştır.⁵⁰⁶

Hanefilerin her asrın icmânını kabul etmesinin Ebu Hanife'nin “Sahabe bir konuda icmâ etmişse onu kabul ederiz; tabii bir konuda icmâ etmişse biz de aralarına karışırız.” sözüne aykırı olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu itiraz, Ebu Hanife'nin bu yaklaşımının sahabeden başkasının icmânını kabul etmemesinden değil, kendisinin de

⁵⁰³ Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, ss. 347-348; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 343-344.

⁵⁰⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, ss. 349-350; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 346.

⁵⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 313.

⁵⁰⁶ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 119.

tabiinden olmasından ve muhalefedinin icmâa engel olmasından kaynaklandığı şeklinde cevaplanmıştır.⁵⁰⁷

1.3.3.2. Sadece Peygamber Ailesinin İcmâı Geçerlidir

Zeydilerden, İmamiyyeden ve Rafizilerden kimilerine göreyse Peygamber'in akrabaları (ıtra) dışındakilerin icmâı sahih değildir. Bunu “Ey Peygamber ailesi! Allah sizden kirliliği/ricsi gidermek ve sizi temizlemek istiyor.” (Ahzab 33/33) ayetine dayanarak iddia ederler. Bu ayette *innema* edatının olması bu durumun sadece onlar için olduğuna işarettir ve hata da âyetteki kirlilik kapsamına girer. Ayrıca bu görüşte olanlar “Size iki şey bıraktım: Allah'ın kitabı ve yakınlarım. Bunlara tutunursanız, sapmazsınız.” hadisine de tutunmuşlardır. Bu hadise göre temessük/tutunma bu ikisiyle sınırlandırılmıştır ve bunların üzerine ziyadade bulunulmaz. Makul delilleri ise onların risalet evinin ferdi olması, vahyin inişine, ayetlerin sebab-i nüzulüne ve peygamber fiillerine yakinen şahit olmaları gibi haiz olduğu pek çok faziletlerin bulunmasıdır. Bu nedenle kerâmete en layık olanlar onlardır.⁵⁰⁸

Bu iddiaya şu şekilde cevap verilmiştir: Ehl-i beyt dışındakilerin icmâmı kabul etmeyenlerin delil olarak kullandıkları ayette ehl-i beytten maksat tefsir ulemasının geneline göre Hz. Peygamber'in eşleridir. Burada kast edilenin Hz. Peygamber'in akrabaları olduğu kabul edilse bile yine tefsirlerden hareketle burada *ricsten* maksadın şirk, günah, şeytan, heva ve bidatler, cimrilik ve tama olması gerekmektedir. Bu nedenle bu ayetle ihticac edilmesi doğru değildir. “Size iki şey bıraktım.” hadisi ise âhâddır ve haber-i vâhid muârizlara göre hüccet değildir. Ayrıca bu hadis tek başına ehl-i beyte değil, Kitapla beraber ehl-i beyte tutunmayı ifade etmektedir. Bunlarla beraber bu hadis, her sahabiye uymanın cevazı ve uyan kişinin kurtuluşunu ifade eden “Ashabım yıldızlar gibidir.” hadisine de aykırıdır. Bu durumda bir sahabi ehl-i beyte muhalefet etse hadiste ifade edildiği gibi ehl-i beytin sözüne ittiba vacip olmaktan çıkacaktır.⁵⁰⁹ Ayrıca ehl-i beytin pek çok konuda kerâmet sahibi olduğu müttefekun aleyh olsa bile ilim gerektiren icmân hükmü hususundaki nasslar üzerinde nesep bir tahsis sebebi olamaz. Allah'a

⁵⁰⁷ Cessâs, age, c. 2, s. 120; Serahsî, *Usûl*, c. 1, ss. 313-314.

⁵⁰⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 348.

⁵⁰⁹ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 350.

yönelenlerin tamamı “Mü’minlerin yolundan başkasına yönelenler...” (Nisa 4/115) ayetinin kapsamı içerisindedir.⁵¹⁰

1.3.3.3. Sadece Medine Ehlinin İcmâî Geçerlidir

Fakihlerin çoğunluğu Medinelilerin görüşüne uymak konusunda bir gereklilik olmadığı görüşündedirler.⁵¹¹

Mâlik gibi bazıları ise icmâ ehlini yalnız ehl-i Medine ile sınırlandırmıştır. Medine ehli bir konuda icmâ ettiği zaman başkalarının onlara muhalefetine Hz. Peygamber’in “Korun demirin pasını gidermesi gibi Medine de kiri barındırmaz.” ve “Yılanın deliğine sığınması gibi İslâm da Medine’ye sığınmıştır.” gibi sözleri dolayısıyla itibar edilmez. Çünkü hata da bir çeşit kirliliktir ve Medine ehlinen nefyedildiğine göre onlara ittiba etmek gerekir. Ayrıca hicret yurdu, Peygamber’in kabrinin mekânı, vahiy ortamı ve sahabenin toplandığı, ilmin ortaya çıktığı yer olduğu ve bunun gibi faziletleri kendisinde topladığı için hakkın Medine ehlinin görüşleri dışına çıkması mümkün değildir.⁵¹²

Bu iddiaya şu şekilde cevap verilmiştir: İcmâî hüccet kılan ayetlerde Medine ehli için bir tahsis bulunmamaktadır. Bu ayetleri Medine ehli ile sınırlandırmak mümkün olsaydı namaz ve orucun vucubunu bildiren ayetlerin de Medine ehliyle sınırlandırılması mümkün olurdu. Lafzın umumunun bu şekilde bir ayrıma müsaade etmesi bâtil olduğuna göre bu ayetleri Medine ehlinin icmâıyla sınırlandırmak mümkün değildir.⁵¹³ Mâlik’in bahsettiği naslar, Medine ehlinin icmânının itibayı gerektiren kat’î hüccet olmasından değil; Medinelilerin faziletlerinden bahsetmekte olduğu için bu delillendirme fasittir. Medine’nin hicret yurdu olması, ehlinin icmânını hüccet kılmaya yetmemektedir. Bu konuda mekâna değil; -kişiler daru’l-harpte bile olsa- ilme ve içtihadı itibar edilir. Ayrıca bu hadislerde bahsi geçen kirlilik hem Peygamber dönemiyle sınırlıdır -çünkü o dönemde hicret bir farıza idi-⁵¹⁴ hem de hadislerde kirlilikle kast edilen burada oturmayı kerih görmektir. Çünkü Peygamber orada yaşarken orada mukim olmayı kerih görmek din zayıflığının işaretidir.⁵¹⁵ Ayrıca

⁵¹⁰ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 315.

⁵¹¹ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 149.

⁵¹² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 348-349; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 344-345.

⁵¹³ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 149.

⁵¹⁴ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 314.

⁵¹⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 350; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 345.

Sem‘ani’nin de belirttiği gibi Medine vahiy ortamı ve sahabilerin mekânı olduğu kadar münafıkların ve din düşmanlarının da mekânıdır.⁵¹⁶

Ayrıca Medine ehli ile sınırlı böyle bir icmâ olsaydı, sonraki nesillerin de bunu bilmesi gerekirdi. Ancak Medine ehlinin tabiiilerinden hiç kimsenin Medine ehlinin icmâmını başka bölgelerdeki insanların dikkate alması çağrısında bulunduğu bilinmemektedir.⁵¹⁷

Gazâlî’nin bu konuda Mâlik’e verdiği cevap da önemlidir. Gazâlî’ye göre eğer Mâlik bu fikirdeyse Medine hiçbir dönemde tüm sahabilere ev sahipliği yapmamıştır. Malik’in çoğunluğun görüşüne itibar maksadıyla bunu söylemesi ihtimalinde ise bunun fasit bir görüş olduğunu söyler. Mâlik eğer onların vahyi işittiklerinden dolayı sözlerini hüccet kabul ediyorsa bir kişinin seferde veya Medine’de Hz. Peygamber’den bir şey işitip daha sonra Medine’den ayrılmasının imkânsız olmadığını ifade eder. Yani bu konuda Medine dışındakilere de itibar gereklidir.⁵¹⁸

Sonuç olarak Hanefiler icmâi, ehl-i Beytle, ehl-i Medine ile veya sahabe ile sınırlandırılanlara genel olarak icmâi hüccet kılan delillerin bunlarla diğerleri arasında ayırım yapmadığını ifade ederek cevap vermektedirler. Ancak kendilerinin de nasların gözetmediği bir ayırımı yani içtihat ehli olmayı buna eklediği ifade edilebilir. Bunun sebebi olarak ise alet/donanım eksikliğinin altını çizerler. Yani nasıl ki içtihat gerektirmeyen konularda sabîye icmâ hususunda itibar edilmez; bunun gibi içtihat gerektiren konularda da avama itibar edilmemektedir.⁵¹⁹ Fâsık ve hevâ sahibi kişiyi ise keramet güvenlik duvarı sebebiyle kapsam dışında tutmaktadırlar. Burada dikkat çeken bir başka husus, ehl-i beytin icmâmını kabul edenlerin de kendi görüşlerini desteklemek için nass üzerine ziyadeyi ve kerâmet vurgusunu kullanmaları olmaktadır.⁵²⁰

1.4. İcmân Şartları

İcmân şartları bölümünde ayrıntılı olarak üç mesele üzerinde durulmaktadır. Bunlardan bir tanesi icmâda herkesin yani *küllün* ittifakının şart olup olmadığı; ikincisi inkırâz-ı asrın icmâ için şart olup olmadığı; üçüncüsü ise icmân oluşması için o konuda selef arasında ihtilâf olmamasının şart olup olmadığıdır.

⁵¹⁶ Sem‘ânî, *Kavâti*, c. 2, s. 26.

⁵¹⁷ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 150.

⁵¹⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 398; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 346.

⁵¹⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 346.

⁵²⁰ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 315.

Önce Hanefilerin çoğunluğuna göre icmâ ehlinin tamamının ittifakının şart oluşu ele alınacak, sonra inkırâz-ı asır meselesine değinilecektir. Selefte ihtilâfın söz konusu olmamasının şart olup olmadığı meselesi ise IV. bölümde, icmâ ve ihtilâf ilişkisi başlığı altında incelenecektir.

1.4.1. İcmâ Ehlinin Tamamının İttifakı Şart Mıdır?

İcmâda önemli ve temel tartışma konularından birisi icmâ ehlinin tamamının ittifakının şart olup olmadığıdır. Bu konu, ilgi çekici detaylar ve argümanlar etrafında tartışılmaktadır.

Bazı metinlerden yola çıkılırsa Hanefilerde icmâ ehlinin tamamının icmâından başkasının kabul edilmiyor olduğu ve metinlerde geçen “bazılarının cumhur ittifakının icmâ olacağı şeklindeki iddalarının” Hanefiler dışındaki âlimleri tasvir ettiği düşünülebilir.⁵²¹ Ancak Cessâs bu konuda selefi Kerhî’den ayrılmış ve icmâ ehlinin tamamının ittifakını mutlak olarak şart koşmamıştır.⁵²²

İcmâ ehlinin tamamının ittifakını şart koşanlar, doğal olarak bir kişinin muhalefetinin bile icmâa engel teşkil ettiği görüşündedirler. Ancak Cessâs’ın bu konuda bir ayırım/kriter (*fasl*) gözettiği görülecektir.

Cessâs ilim ehlinin, icmâına itibar edilen kişi sayısı konusunda ihtilâf ettiğini ifade eder. Bunlardan birisincisine göre icmâda itibar edilen kişi sayısı, âdeten “kanaatlerini açıkladıkları zaman içlerinde haberinin doğru olmamasının mümkün olmayacağı kişilerin bulunacağı kadar”dır. Bu şart mütevatir haberin tanımını hatırlatabilir. İcmâda itibar edilen kişiler, icmâa muhalefet eden kişilerin etkisi konusuyla doğrudan ilişkilidir. Buna göre gereken ehliyet şartlarını taşıyan bir cemaat ittifak ettiğinde “kanaatlerinin aksini izhar edebilecek kadar az kişi” muhalefet eder de bunların içinde kanaatini doğru ifade edenlerin bulunduğu yakinen bilinmezse ve cemaat bunların muhalefetlerini inkâr edip o konuda muhalefete müsaade etmemişse bu muhalefet dikkate alınmaz. Ancak cemaat bunların muhalefetine müsaade eder ve onlara karşı çıkmazsa muhalefete itibar edilecek ve cemaatin ittifakı icmâ olmayacaktır. Gereken ehliyet şartlarını taşıyan bir cemaat ittifak ettiğinde bunlara, her birinin görüşünü doğru ifade edip etmediği kesin olarak bilinemese de âdeten “içlerinde kanaatlerini doğru ifade edecek kişilerin bulunacağı kadar çoğunlukta bir grup”

⁵²¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 244; Semerkandî, *Mizân*, s. 492.

⁵²² Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 136.

muhalefet ettiğinde birinin lehine bir durum oluşmaz. Mesela böyle iki grup itikatlarının İslâm olduğunu bildirirse biz yakinen içlerinde Müslümanlar olduğunu biliriz. Aynısı bu şekildeki iki cemaatin Yahudi veya Hristiyan olduğunu bildirmeleri için de geçerlidir. Bu durumda da içlerinde Yahudi veya Hristiyanların bulunduğunu yakinen biliriz.⁵²³ Cessâs bu yaklaşımla icmâi mütevatir kavramı zeminine yaklaştırıyor görünmektedir.

Vasıfları bu şekilde olan iki grup birbirine muhalefet ettiği zaman bunlardan biri diğerine karşı çıksın veya çıkmasın, birinin dalâleti bilinmiyorsa, hiçbirinin görüşü de icmâ değildir.⁵²⁴ Gerekli sınırı aştıktan sonra bu iki gruptan hangisi daha çoksa onun görüşü icmâdir, denemez. Çünkü hakikat azınlık olanın kanaatinde de olabilir.⁵²⁵

Bu görüştekilere göre tek kişi veya bir sınıra kadar az kişi ile çoğunluk arasında hakka itikat, hakkı izhâr gibi açılardan farklılıklar bulunmaktadır. Ancak gereken had geçtikten sonra hakikat azınlıkta da olabilir.⁵²⁶

Kerhî'nin savunduğu diğer görüşe göre ise icmâ yalnızca icmâ ehlinin tamamı aynı görüşte olursa kurulabilir. Bu durumda tek kişinin bile muhâlefeti varsa icmâ kurulmayacaktır. Cessâs, Kerhî'nin bu görüşü imamlara nispet etmeden aktardığını belirtmiştir.⁵²⁷ Kendisi ilk görüşü, tek kişinin muhâlefetini konumlandırma bakımından Kerhî'nin görüşünden daha açık ve anlamlandırılabilir (*evdah*) bulmaktadır. Tek kişinin ya da az kişinin muhalefetine itibar etmek, cemaatin onların içtihadına müsaade etmesi ve karşı çıkmaması şartıyla olacaktır. Buna örnek olarak İbn Abbas'ın avliye meselesindeki muhalefeti verilmektedir.⁵²⁸ Tek kişinin muhalefetine cemaatin o konuda

⁵²³ Cessâs, age, c. 2, ss. 135-136.

⁵²⁴ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 135-136. Bu görüşte olanların delillerini ayrıntılı olarak görmek için bk. Cessâs, age, c. 2, ss. 136-137.

⁵²⁵ Cessâs, age, c. 2, s. 146. Hakikatin çoğunluk gibi azınlığın yanında da olabileceği görüşünü Cessâs, alt sınır olarak koyduğu kanaatinin aksini izhâr edebilecek kadar kişi olmayı geçme şartı bağlamıştır.

⁵²⁶ Bu konuya icmâ ve tevâtür ilişkisinin işlendiği dördüncü bölümde temas edilecektir. Ayrıca bk. Cessâs, age, c. 2, s. 137, 146.

⁵²⁷ Cessâs, age, c. 2, s. 136.

⁵²⁸ Cessâs, age, c. 2, ss. 137-139.

Muhammed b. Cerir et-Taberî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve Mutezile'den Kabi'nin hocası Ebu Hüseyin el-Hayyat da icmân oluşması için icmâ ehlinin tümünün ittifakını şart koşmaz. Onlara göre azınlığın muhalefeti icmân oluşmasına engel olmaz. Bunlardan bazıları azınlığın tevâtür seviyesine ulaşması durumunda icmân in'ikadına engel olacağını söylemiştir. Ebu Abdillah el-Cürcânî de Ebu Bekir er-Razî el-Cessâs gibi muhalefetin itibar görmesi için cemaatin o konuda içtihadına izin vermesi şartını koşturmuştur. Bazıları ise çoğunluğun ittifakının icmâ değil hüccet olduğu görüşündedirler. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 355; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 355. Şîrâzî de icmâ ehlinin tümünün ittifakını şart koşturmuştu. Taberî'ye nispet etmiştir. Ebû İshak İbrahim b. Ali Fîruzabadî eş-Şîrâzî, *et-Tabsıra fi Usûli'l-fikh (nşr. Muhammed Hasen Heytu)*, Daru'l-fikir, 2. Baskı, Dimeşk 1083, s. 361. Urmevî de birkaç kişinin muhalefetinin icmâa engel olamayacağı görüşünü Taberî, el-Hayyat ve Ebu Bekir Râzî'ye nispet etmiştir. Siracuddin Mahmud b. Ebu Bekir el-Urmevî (ö. 682/1283), *et-Tâhsil mine'l-Mahsûl (nşr. Abdulhamit Ali Ebu Zenid)*, Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1988, c. 2, s. 75.

içtihadada müsaade etmediği ve karşı çıktığı meseleye örnek ise İmam Muhammed'in, sadece İbn Abbas'ın ribe'l-fadl konusunda muhâlefet ettiği ve İbn Mes'ud'un muhâlefet ettiği bazı konularda kadı'nın, cemaatin görüşüne aykırı olarak verdiği hükümleri bozacağı şeklindeki rivayetler örnek gösterilmektedir. Serahsî de bu konuda Kerhî'nin değil, Cessâs'ın görüşünün daha doğru olduğu kanaatini belirtir.⁵²⁹

İcmâda küllün ittifakını şart koşmayanlar, “Sevâd-ı azama uyun!” hadisiyle ihticac etmektedirler.⁵³⁰ Onlara göre sevâd-ı azam müminlerin tamamını değil; genelini ve çoğunluğunu ifade eder. Bu nedenle bu haber, görüşünde tek kalan kişinin hatalı olduğunu; azınlığın görüşünün çoğunluk karşısına çıkamayacağını ifade eder. Onların ihticac ettiği bir diğer hadis de “Allah'ın eli cemaat üzerindedir; tek kalan, tek başına ateşe düşmüştür.” hadisidir. Ayrıca “Ümmetim dalâlet üzere birleşmez.” hadisindeki ümmet lafzının, bir veya iki kişi muhalefet ettiği takdirde de asrın ehli için kullanılmasının mümkün olduğunu söylerler. Ayrıca bu görüşte olanlar Ebu Bekir zamanında ümmetin, Sad b. Ubâde, Ali ve Selman'ın muhalefetine rağmen kurulan icmâa itimat etmiş olduğunu söylerler. Bir diğer gerekçeleri cemaatin haberi ilim ifade eden mütevatir haber derecesine ulaştığında haber-i vahide önceleniyorsa içtihat söz konusu olduğunda da böyle olması gerektiğidir. Son olarak bu görüşte olanlar sahabenin fazlalık ribası konusunda İbn Abbas'ın muhalefetine karşı çıkmış olduklarını ifade eder; eğer çoğunluğun ittifakı hüccet olmasaydı İbn Abbas da müçtehit olacağı için ona karşı çıkmaları caiz olmazdı.⁵³¹

Cumhura göre ise icmâi hüccet kılan nasslar icmâm oluşmasını icmâ ehlinin tamamının ittifakına bağladığından bir kişi dahi muhalefet etse icmâ oluşmaz. Ayrıca icmâm hüccet oluşu akılla kavranamayacak bir şekilde kerameten sabit olduğundan dolayı -mesela- bir asırda iki veya üç kişi bir hüküm üzerinde icmâ etse aklen onların hata üzere ittifakları muhal olmadığı halde icmâ sabit olur.⁵³² Bu nedenle icmâ konusunda fertlerin hükmünü iptal etmek yani azınlık diye muhalefetlerini görmezden gelmek sahih olmaz. Çünkü gayr-ı makûli'l-manâ olarak sabit olan şeyde nassın tüm

⁵²⁹ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 316.

⁵³⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 243.

⁵³¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 355; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 355-356. Bu delillerden İbn Abbas örneği dışındakiler Cessâs'ta yer almamaktadır. Cessâs bu örneğin nassa muhalefet olduğundan bahsetmemektedir. Bu konuda cemaat muhalif kişiye karşı çıktığı ve bu konuda içtihadada izin vermediği için icmâ oluşmamıştır ancak İbn Abbas da görüşünden dönmüştür. Bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 138-139.

⁵³² Kaynaklarda bu konuda icmâ edecek kişi sayısının yani asrın ulemasının mütevatir sayısının altına düşmesinin imkânı veya böyle bir durumda icmâm hüccet değeri hakkında bir tartışmanın olduğu belirtilir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, ss. 690-691.

vasıflarına riayet şarttır. Ayrıca sahabe arasında ortaya çıkan tartışmalarda bir veya birkaç kişinin muhalif kaldığı durumlarda muarızlara karşı çıkılmadı ve bunlar, sıradan ihtilâf olarak değerlendirildi. Muhalif bulunduğu halde icmâ olduğu söylenen durumlarda ise Ebu Talha'nın kar yemenin orucu bozmaması görüşü, Huzeyfe'nin sahur vakti hakkındaki görüşü ve İbn Abbas'ın fazlalık ribası hakkındaki görüşü gibi muhalefetler nassa muhalefet olduğundan itibar görmemektedir.⁵³³

Delil gösterdikleri hadiste sevâd-ı azamdan kasıt, müminlerin tamamı yani mutlak olarak ümmet kapsamına girenlerin tamamıdır. Yani kendisinde bid'at ve heva bulunmayan tüm müminlerdir.⁵³⁴

Bu bağlamda tartışılan bir mesele de dört halifenin ittifak ettiği konuların icmâ sayılıp sayılmayacağıdır. Bu konuda kadı Ebu Hazim'den rivayetle sahabeden dört halifenin ittifak ettiği meselelerin icmâ olduğu ve muhalefeti kabil olmayan hüccet teşkil ettiği şeklinde bir görüş zikredilir.⁵³⁵

Konuyla ilgili olarak tartışılan bir mesele de sahabe devrinde içtihat ehlinden olan tabiunun sahabeye olan muhalefetinin geçerli olup olmayacağıdır. Bu mesele Pezdevî ve şârihlerinde yer almamaktadır. Kimi âlimlere göre tabiunun muhalefeti varken icmâ gerçekleşmez. Çünkü bu konudaki âyetler sahabeden veya tabiundan olmak gibi bir ayrıma gitmemiştir.⁵³⁶ Cessâs bu konuda sahabenin tabiunun içtihat etmesine izin verdiğini ifade eder. Ömer ve Ali'nin, Şurayh'ı kadı olarak tayin etmesi de bunu gösterir.⁵³⁷

Ancak kimileri Hz. Aişe'nin tabiundan Ebu Seleme'nin sahabeye muhalefetini eleştirmesini delil göstererek tabiunun muhalefetinin sahabe icmâna etki etmeyeceğini ifade etmişlerdir. Onlara Hz. Aişe'nin eleştirisinin Ebu Seleme'nin icmâ zamanında içtihat ehlinden olmayıp icmâ kurulduktan sonra bu ehliyete sahip olması ihtimali öne sürülerek cevap verilmiştir.⁵³⁸

⁵³³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 355-356; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 356-357.

⁵³⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 357. Bununla ilgili ayrıntılara erişmek için bk. Semerkandî, *Mizân*, ss. 496-497.

⁵³⁵ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 139.

⁵³⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 499.

⁵³⁷ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 156.

⁵³⁸ Semerkandî, *Mizân*, ss. 399-400.

1.4.2. İnkırâz-ı Asır Şart Mıdır?

Bir hüküm üzerinde hadisenin vuku bulduğu dönemde içtihat ehlerinden olup ittifak edenlerin tamamının ölmesini ifade eden inkırâz-ı asır, içinde Hanefilerin de bulunduğu âlimlerin geneline göre ne icmâin oluşmasının ne de hüccet oluşunun şartıdır.⁵³⁹

Burada icmâin oluşması ile hüccet oluşunun ayrı ayrı zikredilmesinin bir önemi olup olmadığı konusuna geçilmeden önce genel olarak kimlerin inkırâz-ı asrı hangi gerekçelerle şart gördüğüne ve bunlara verilen cevaplara değinilecektir.

Kaynaklarda Şâfiî'nin inkırâz-ı asrı şart koştuğu ibaresi yer alır.⁵⁴⁰ Ancak ondan bu konuda farklı rivayetler bulunduğu ve sahih olan rivayetin şart olmadığı görüşü olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.⁵⁴¹ Ahmed b. Hanbel ve Ebu Bekir b. Füreke de inkırâz-ı asrın şart koşulması gerektiği görüşünde olanlar arasında zikredilir. Kimilerinin de icmâlar arasında ayırım yaparak mesela Ebu İshak el-İsferayini gibi bazı Şâfiîlerin ve bazı Mutezililerin sükûti icmâda inkırâz-ı asır şart görüp herkesin sözlü veya fiilî olarak görüşünü açıkladığı icmâ türünde şart görmediği zikredilir.⁵⁴² İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'ye göre ise yalnızca kıyas üzerine gerçekleşen icmâda inkırâz-ı asır şartı aranmalıdır.⁵⁴³

İnkırâz-ı asır şart koşanlar, onun neden şart olduğu noktasında farklı görüşlere sahiptirler. Şart koşulmasını gerekli görenlerden bir kısmına mesela Ahmed b. Hanbel'e göre bu şart, icmâa katılanların rücu ihtimaline binaendir. Yoksa icmâa katılanlar rücu etmeyip onların asrına yetişen birisinin o icmâa muhalefetine itibar edilmez. Diğerlerine göre ise bu şart hem icmâa katılanların rücu ihtimaline hem de onların asrına yetişen bir sonraki neslin icmâa dâhil olma veya muhalefet etme ihtimaline binaendir.⁵⁴⁴

⁵³⁹ Semerkandî, *Mizân*, s. 501; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 352

⁵⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, s. 315.

⁵⁴¹ Şîrâzî, *Tabsıra*, s. 375. Semerkandî'de yer alan inkırâz-ı asrın hadis araştırması için de şart koşulduğu şeklindeki gerekçe, Şâfiî'nin hadislerle ilişkili görüşleri bağlamında tutarlı görünmekte ve onun inkırâz-ı asrı şart koşması bu bağlamda makul görünmektedir. Konuyla ilgili olarak Şâfiî'nin kendi eserlerinde bu şekilde bir şarttan bahsedilmediği, bu sebeple bu bilgilere temkinli yaklaşılması gerektiğini ifade edenler olmuştur. Âdem Yenidoğan, "İmam Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2013, Y. 13, S. 1, s. 93. Yine de Hanefi kaynaklarda yer alan Şâfiî'nin bu görüşte olduğu bilgisi önemlidir.

⁵⁴² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 352; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 350-351. Cüveynî, Ebu İshak ile birlikte bir kısım usûlcülerin bu görüşte olduğunu bildirir ancak bu görüşü eleştirmektedir. Cüveynî, *Burhân*, c. 2, s. 693, 697.

⁵⁴³ Cüveynî, *age*, c. 2, ss. 694-696.

⁵⁴⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 352; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 351.

İnkırâz-1 asrı şart görenler şu şekilde bir delillendirme yapmışlardır: İcmâ içtima vasfıyla hak kazanılan keramet sebebiyle hüccet olmuştur. İçtima vasfı ise görüşler istikrar bulmadan oluşmamaktadır. Görüşlerin istikrar bulması için ise inkırâz şarttır. Çünkü inkırâz gerçekleşene kadar hem insanlar düşünme ve araştırma müddeti içinde olabilir hem de herkesin veya bir kısmının rücû ihtimali vardır. Bunlar, inkırâz-1 asrın şart olduğuna dair sahabe döneminden birkaç örnek verirler. Bunlardan bir tanesi Ebu Bekir'in eşitlik esaslı paylaşım uygulamasından sonra Ömer'in fazilet esaslı paylaşım uygulamasına geçmesidir. Bu görüştekilerin bir diğer gerekçeleri ise önceleri Ömer'le beraber ümmüveledin satılamayacağı görüşünde olan Ali'nin bunun aksi görüşü benimsemesi ve bunun üzerine Abîde es-Selmanî'nin "Bana göre cemaatle beraber olan görüşün, tek başına olduğun görüşünden daha güzeldir." demesidir.⁵⁴⁵

Ancak Hanefiler de cevaplarında muarızlar gibi icmâi hüccet kılan delillerden yola çıkarlar. Öncelikle icmâi hüccet kılan bu deliller, inkırâz-1 asrın gerçekleşip gerçekleşmemesi durumları arasında bir ayrım gözetmemiştir. Bu da icmânın inkırâz-1 asır gerçekleşmeden önce de hüccet olduğunun göstergesidir. Bu delillere ziyade olarak başka şartlar öne sürmek nesih anlamına gelir. Delilden kaynaklanmayan nesih ise caiz değildir.⁵⁴⁶ Muarızların ifade ettiği gibi inkırâz-1 asır şart olacak olursa icmânın sonsuza kadar kurulmayacağı da ifade edilir. Çünkü bu durumda sahabe asrında onlarla birlikte fetva veren bazı tabiiilerin sahabenin tamamı ölse bile görüşlerinden dönebilecekleri vehmedilir ve bu sonraki asırlarda da sürer. Bu da icmâ kapısının kapanması anlamına gelecektir.⁵⁴⁷ Ancak bu argüman itiraza açık görünmektedir. Çünkü ancak inkırâz-1 asrı bir sonraki neslin de icmâa katılma ve muhâlefet etme ihtimâline binânen şart koşanlar için cevap olabilir. İnkırâz-1 asırdan maksadın katılanların rücu ihtimâli olduğunu ifade edenler için bir karşılığı yok görünmektedir.

Ayrıca icmâ akılla kavranabilen bir illetle değil de kerameten yani Allah'ın bu ümmeti onurlandırması⁵⁴⁸ olarak hakkı kaçırmayan/hakkın dışında kalmadığı bir hüccet olmuştur. Bu nedenle icmânın hücciyeti inkırâz-1 asrı beklemeksizin icmân kendisinden

⁵⁴⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, ss. 352-353; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 352. Bu örnekler Pezdevî'nin metninde yer almamaktadır. Ancak ikinci bölümde ayrıntısıyla işlenmektedir. Tekrar olmaması açısından burada kısaca ifade edilmiştir. Bk. II. bölüm; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 315.

⁵⁴⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, s. 353. Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 352.

⁵⁴⁷ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 142-143; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 315.

⁵⁴⁸ Kerâmete onurlandıma anlamı verilmesi için bk. Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 71,74.

kaynaklanmaktadır. Eğer inkırâz-ı asır şartı olsaydı, bu bekleyiş esnasında ümmetin hata üzere icmâ etmesinin mümkün olması lazımdı ancak bu mümkün/caiz değildir.⁵⁴⁹

Onların “İnkırâz-ı asırdan önce istikrar sabit olmaz.” demeleri de fasit olarak nitelenir. Çünkü düşünme ve araştırma için inkırâz-ı asır şart koşma gerekliliği yoktur; Hanefiler zaten icmân kurulmasından, düşünme ve araştırma müddeti geçip icmâ ehlinin ittifak üzere sabit olmalarını kast etmektedirler.⁵⁵⁰ Böyleyken teemmül müddetinin üç gün, bir ay veya benzer bir müddette geçmesi halinde ihtiyaç yokken inkırâz-ı asırın şart koşulması fasit olacaktır.⁵⁵¹

Halifelerin paylaşım uygulamasındaki farklılık konusunda ve ümmüveledin satımı konusuna zaten ortada gerçekleşen bir icmâ olmadığını söyleyerek cevap verilmektedir.⁵⁵² Cessâs, ikinci meseleyle ilgili farklı bir izah yapmıştır. Ona göre Ali’den ümmüveledin satılmasını öngörmesiyle ilgili gelen rivayetler zayıftır. Ondan gelen, onların köle olduğuna dâir rivayette ise onların satılabileceği yönünde bir beyan yoktur. Bu durumda Ali, ümmüveledin durumunu tıpkı rehin veya müstecer gibi görmüş olur.⁵⁵³ Serahsî de Cessâs gibi bu rivayetlerden Ali’nin ümmüveledin satımını caiz gördüğü sonucuna ulaşamayacağını söylemektedir.⁵⁵⁴

Onlara göre hak, inkırâz-ı asır beklemeksizin icmân kendisiyle sabit olduğu için Hanefilere göre icmâdan sonra rücu sahih değildir. İcmâdan rücu tıpkı nassa reyle muhalefet etmek gibi addedilir.⁵⁵⁵ Ancak inkırâz-ı asır şart görenlere göre rücu sahihtir. Çünkü icmâ içtimaa binaen kerâmeten sabit olduğu için başlangıçta icmâa mani olan muhalefet; devamında da inkırâz-ı asır gerçekleşene kadar onun hüccet olmasına mani olur. Hanefilere göre icmâ in‘ikat ettikten sonra rücu kat‘î delile karşı yapılmış olur ve icmâlarının hata üzere olduğunu göstereceği için merdud olur. Ancak icmâ kurulmadan önce hak yakinen sabit olmadığı için herkesin kendi içtihadı yönünde amel etmesi caizdir. Yani muhalefetin konumu icmâdan önce ve sonra farklıdır.⁵⁵⁶

1.4.2.1. İnkırâz-ı Asır Şartında İn‘ikat ve Hüccetlik Ayrımı

⁵⁴⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 353; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 353.

⁵⁵⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 353; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 353.

⁵⁵¹ Semerkandî, *Mizân*, s. 506.

⁵⁵² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 354; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 353. Bu cevabın ayrıntıları I ve II. bölümlerde geçtiği için burada tekrara yer vermemek açısından zikredilmemiştir.

⁵⁵³ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 144.

⁵⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 316.

⁵⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 32; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 316.

⁵⁵⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 354.

Bazı metinlerde inkırâz-ı asrın icmân in'ikadı için mi yoksa hüccet oluşu için mi şart koşulduğuna dâir ifadeler yer almaktadır. Pezdevî'de yer alan ifadelere şârihlerinin getirdiği yorumlar ve daha çok Semerkandî'deki veriler dikkate alınarak bu konuda bir neticeye varılabilir.

Pezdevî'nin inkırâz-ı asrın icmân sahih bir hüccet oluşunun şartı olmadığı şeklindeki ifadesini Abdulaziz el-Buhârî, ona ve cumhur ulemaya göre inkırâz-ı asrın icmân ne oluşmasının ne de hüccet oluşunun şartı olduğunu söyleyerek açıklar.⁵⁵⁷ Buradan en azından Hanefilere göre ikisi için de şart görülmediğini net olarak anlaşılabilir. Muarızlar açısından bu konuda bir ayırım olup olmadığını söyleyebilmek için daha çok bilgiye ihtiyaç bulunmaktadır.

Abdulâziz el-Buhârî, Pezdevî'nin "*Şâfi'ye göre icmâ ehlinden bazılarının görüşlerinden vazgeçme ihtimalinin bulunmasından dolayı bunların görüşleri üzere ölmeleri şarttır.*"⁵⁵⁸ ve "*Şâfi'ye göre rücu geçerlidir. İcmain kurulması nasıl rücu söz konusu olan bu kişinin katılımına bağlıysa icmân sürmesi de bu katılımın devamına bağlıdır.*"⁵⁵⁹ ifadelerinden birincisine göre inkırâz-ı asırdan evvel icmân hiç kurulmadığının, ikincisine göre icmân kurulduğunun ancak rücadan sonra hüccetliğinin devam etmediğinin anlaşılacağını söyler.⁵⁶⁰ Bâbertî'ye göreyse bu ifadelerden anlaşılan muarızlara göre inkırâz-ı asrın icmân in'ikadı için değil hüccet oluşu için şart olduğudur.⁵⁶¹ Semerkandî'nin bu konudaki ifadeleri de birlikte değerlendirildiğinde daha farklı bir kanaat ortaya çıkacaktır.

Semerkandî inkırâz-ı asrın şart koşulması hakkında onun icmân in'ikadı ve hücciyeti için şart olduğu şeklinde iki gerekçe/vecih bulunduğunu söyler. İnkırâz-ı asrın icmân in'ikadı için şart oluşu inkırâz süresinin bir nevi teemmül süresi sayılmasıyla ilişkilidir. Çünkü ne de olsa icmâa olan ihtiyaç esas olarak hakkında açık nass bulunmayan konulardadır ve bu konularda teemmül ve hadis araştırma müddeti gerekmektedir. Bu müddet ise inkırâz-ı asırla mukadder hale getirilmelidir. Nitekim müçtehidin görüşünü değiştirmesi de mümkündür. Sonuç olarak asır müçtehit için ihtimâlin kalkıp hata veya doğrunun ortaya çıktığı teemmül ve nazar müddeti olur. İnkırâz-ı asrın icmân hüccetliği için şart oluşu ise inkırâz-ı asırdan önce icmâ kurulsaydı

⁵⁵⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 243; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 352; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 350.

⁵⁵⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 243.

⁵⁵⁹ Pezdevî, *age*, s. 243.

⁵⁶⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 354.

⁵⁶¹ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 354. Bu kısım I. bölümden daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

da icmân varlığının devamı, katılımın sürmesine bağlı olduğundan inkırâz tamamlanmadan kalıcı hüccet olmamaktadır. Ancak inkırâz-ı asır gerçekleştikten yani ölümden sonra kimsenin rücuu mümkün değildir.⁵⁶² Bu iki gerekçede birbiriyle girişimli noktalar bulunmasından ve aralarında keskin bir ayırım olmamasından dolayı bu iki gerekçenin ikisini öne süren ayrı görüş sahipleri olduğundan değil, herhangi bir icmâda bunlardan birisinin veya sırayla ikisinin de ihtimâl olarak bulunabileceği öngörülerek ifade edildiği şeklinde bir kanaat oluşmaktadır. Netice olarak inkırâz-ı asrın şart koşulmasının amacı bunlara göre icmân tüm bu ihtimallerden ayrıştırılmasıdır.

1.5. İcmân Konusu

İcmân konusu (mahalli), hangi alanlarda icmân izinin sürülebileceği meselesidir. Bu bağlamda icmâ kapsamında dini ve dünyevi mesele hatta şer'î ve dini mesele ayırımı olup olmadığı tartışılmaktadır.

Dünyevi ve dini meseleler hakkındaki tartışmada metinlerde dünyevi konulara örnek olarak orduların donandırılması, savaş stratejisi gibi meseleler verilmektedir. Bu konuların icmâa dâhil olup olmadığı hususunda görüş birliği yoktur. Kimilerine göre icmân konumu Peygamber sözünün konumundan evla olmayacağından icmâ dünyevi konularda hüccet değildir. Çünkü telkih/aşılama rivayetinden de anlaşılacağı gibi Peygamber sözü dünyevi maslahatlar hususunda değil; şer'î hükümlerde hüccettir.⁵⁶³

Bazılarına göre icmâ bu asırlarda da hüccet olduğundan bir asırda dünyevi bir meselede ittifak edildiğinde sonradan buna muhalefet caiz değildir.⁵⁶⁴ Çünkü bunlara göre icmâa delâlet eden naslar dini ve dünyevi şeklinde bir ayırma gitmemiştir.⁵⁶⁵ Bunlara göre dünya işleri zamanla değişir nitelikteki maslahatlara dayandığından, dünyevi konularda eğer o konu hakkındaki durum değişmemişse ilk neslin icmâ ile amel gerekli; değişmişse muhalefet etmek caiz olacaktır.⁵⁶⁶

⁵⁶² Semerkandî, *Mizân*, ss. 502-503.

⁵⁶³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c.3, s. 364; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 372.

⁵⁶⁴ İbn Hâcib, dünyevî meselelerde de icmân hüccet olduğunu ifade eder. Kâdî Abdülcabbar'ın bu görüşte olmadığını da ekler. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftazânî, *Hâşiye alâ Muhtasari'l-Münteha*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1983, c. 2, s. 44.

⁵⁶⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c.3, s. 364; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 372.

⁵⁶⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 532-533. Dünyevi konularla ilgili görüş belirtmeyen Semerkandî, sükûti icmân hüccetliğini ifade ederken dâimîlerin icmâlarının delâletini de kullanmaktadır. Semerkandî, age, s. 421.

Tartışmanın bir başka yönü ise dinî meselelerin tamamının icmâ kapsamında olup olmadığıdır. İcmân sadece şer‘î hükümlerde mi gerçekleştiği veya akli/itikadî meselelerin icmâ kapsamına girip girmediği gibi meseleler bu bağlamda incelenecektir.

Debûsî, icmân tanımını yaparken konusunu “*alâ hükmin*” olarak ifade etmiştir. Ancak bununla sadece şer‘î hükmün mü kast edildiğine yoksa dinî veya aklî hükmün de bunun kapsamına girip girmediğine dâir bir bilgi bulunmamaktadır.⁵⁶⁷ Pezdevî icmân hükmünü “gereğinin şer‘î bir hüküm olarak sabit olması” şeklinde açıklamasından şarihler, buradaki *hükmen şer‘iyyen* ibaresinden kastın *emran diniyyen* olduğunu ve bundan da icmân mahallinin Pezdevî’ye göre dini konular olduğunu ifade etmişlerdir. Şârihlerin bu açıklamasını esasında şer‘î alandan dini alana genişletme olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁶⁸ Semerkandî’nin icmâ tanımından akli ve şer‘î konuları dini kapsamına aldığı ve bunları icmâ kapsamında gördüğü anlaşılmaktadır.⁵⁶⁹ Abdulaziz el-Buhârî’nin sahih dediği icmâ tanımında ise icmân konusu “*alâ emrin mine’l-umûr*” olarak ifade edilmektedir. Kendisi sözlü veya fiilî, nefiy veya ispat hususunda, aklî veya şer‘î hükümler konusundaki tüm icmâları kapsamaması için bu mutlak ifadeyi kullandığını belirtir.⁵⁷⁰

İcmân kapsamının daraltılmasıyla ilgili bir ayırıcı nokta, icmân sıhhatinin kendisine bağlı olduğu konularda hüccet olmayacağı meselesidir. Mesela Allah’ın varlığı; risaletin sıhhati gibi konularda icmân hüccet olmayacağı söylenir. Çünkü icmân sıhhati naslara, nasların varlığı ise Allah’ın varlığına ve nübüvvetin sıhhatine bağlıdır. Bu nedenler bu konularda icmân câri olması bir kısır döngüye yol açacaktır. İcmân sıhhatinin kendine bağlı olmadığı dini konularda ise ister namazın vacipliği gibi fer‘î şer‘î (şer‘î hüküm)⁵⁷¹ bir mesele olsun ister bir yönden sınırlanmaksızın Allah’ın görülmesi veya ona ortak koşmanın nefiyi gibi akli hükümler üzerinde olsun icmâ hüccettir.⁵⁷²

Aklî konuların icmâa dâhil edilmesiyle ilgili olarak kaynaklardaki dağınık bilgiler toparlandığında şu hususlar zikredilebilir.

⁵⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 31.

⁵⁶⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 364; Bâbertî, *Takrîr*, c.5 s. 371.

⁵⁶⁹ Semerkandî, *Mizân*, s. 490.

⁵⁷⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 330. Abdulâziz el-Buhârî’nin aynı yerdeki diğer ifadelerinden akli konularda icmân câri olduğunu kabul etmeyenler olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁷¹ Bâbertî, burayı şer‘î hüküm şeklinde açıklamıştır. Abdulaziz el-Buhârî de fer‘î şer‘î ile bunu kast etmiştir. Ancak Pezdevî’nin tanımındaki hükmen şer‘iyyen kısmını genişletmeleri problemlidir. Bk. Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 371.

⁵⁷² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 364; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 371.

Semerkindî'nin icmân gerçekleşme yolları konusunda sükûti icmân hangi durumlarda icmâa delâlet ettiği hakkındaki izahı icmân konusu bahsine de ışık tutmaktadır. Buna göre aklî/itikâdî olanlardan bilmekle yükümlü olunmayan meselelerde mesela, iki sahabeden hangisinin faziletli olduğuna dâir bir meselede, sükût rıza değildir. Sonuç olarak bu konular icmân alanına girmemektedir.⁵⁷³ İcmân konusu bahsinde bunu doğrudan ifade edecektir. Dinî meselelerde şer'î veya aklî olsun, icmâ hüccettir. Şu kadar ki aklî bir konu üzerinde gerçekleşen icmân sahih olabilmesi için o konunun biliniyor olması gerekir. Buna örnek olarak Allah'ı bilme konusu verilir. İnsanlar Allah'ı ilim, hikmet, adalet gibi sıfatlarıyla birlikte bildikten sonra vahdaniyeti ispat ve ikinci ilâhın nefyi hususunda icmâ edebilirler ve bu icmâ kesin bilgiyi gerektiren sahih bir icmâ olur.⁵⁷⁴

Akli konularda icmân hüccet olması dinin korunması maksadına matuf olarak gerekli görülmüş olabilir. Ancak bu şekildeki aklî/itikâdî meseleler reyle değil, nakille bilinmektedir ve kat'î delillere dayanmaktadır. Ayrıca bu konularda mahiyetleri itibariyle zaten nesih gibi değişimler olmadığı için takarrür ettiğinin bilinmesi de gerekli değildir. Ancak aklî meselelerde sükûti icmâdan bahsedilmesi,⁵⁷⁵ istidlâle dayanan aklî konuların da icmâa dâhil edildiğini göstermektedir.

İcmân konusu üzerinden kısmi bir zihniyet analizi yapmak mümkün olabilir. İcmâ kapsamını geniş tutmak aslında dinin doğrudan müdahale alanını da geniş tutmak anlamına gelecektir. Ayrıca geniş bir çerçevede icmâ olacağını iddia etmek sosyal gelişmeler karşısında çözüm elini daraltıcı bir nitelikte olabilir. Ancak ilk nesiller açısından şunu söylemek bir mecburiyettir ki vahiy onların siyasi hayatını doğrudan etkilemiş ve onların siyasi hayatına göre de inmiştir. Bu nedenle Peygamber'in vefatından hemen sonra din ile siyaset hâlâ iç içedir. Meselâ günümüzde dinden ayrı tutulan yönetimde temsilin, yani o zamanın hilâfetinin icmâ bahsine örnek olarak verildiği görülmektedir. Bunda Ebû Bekir'den bir önceki temsilcinin peygamber olmasının etkisi olabilir. Ayrıca o konuda hadis rivayetinin bulunması ve Peygamber'in Ebû Bekir'i dini konuda imam kılmasıyla kıyas etmelerinin de etkisi olabilir ki kaynaklarda bu vaka, istinbat yoluyla oluşan icmâa örnek verilmektedir.⁵⁷⁶ Ancak

⁵⁷³ Semerkandî, *Mîzân*, ss. 516-517.

⁵⁷⁴ Semerkandî, *age*, s. 534.

⁵⁷⁵ Semerkandî, *age*, ss. 521-522.

⁵⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 301.

dikkat çeken bir mesele bu kıyaslamamın kendisi “Peygamber onu din işlerinde kendisine imam tayin etti; biz dünya işlerinde mi onun imamlığını kabul etmeyeceğiz?” şeklinde olmasıyla meselenin dünyevi bir mesele olduğunun kendiliğinden izahıdır. Ancak unutmamak gerekir ki ilk dört halifenin halifeliğini kabul etmek sonradan Hârici ve Râfizilerin de çıkışı ile itikadi bir mesele hâline bürünmüş, hatta belki de ehl-i hevâ nitelendirilmesine kaynaklık etmiştir. Bunu siyasi çalkantıların literatüre yansması olarak düşünebiliriz.

Zaman içerisinde siyaset ve dinin zemini birbirinden ayrıldığından o gün bazı siyasi karar ve gelişmelerin dini kapsamda görülerek icmân kapsamına dâhil edilmesi ne kadar olağansa bugün için farklı yorumlanması da o kadar olağan olacaktır.

1.6. İcmân Sebebi

İcmân sebebi ifadesi iki ayrı meseleyi kapsamaktadır. Bu ikili, dâi sebep ve nâkil sebep olarak ifade edilir.⁵⁷⁷ Bâbertî bu ikisi arasındaki farkı şu şekilde özetlemiştir: Dâi, in‘ikat için; nâkil izhâr için sebeptir.⁵⁷⁸ Semerkandî ise bu ikiliyi farklı kavramlarla ifade eder ve aynı çatı altında işlemez.

1.6.1. Dâi Sebep: İcman Delili

Dâi, icmâ ehlini bir konuda bir araya getiren sebeptir. Dâi sebep başlığı altında icmân dayandığı bir delil olması gerekip gerekmediği; gerekiyorsa bunun zannî veya kat‘î olabilirliliği veya sübjektif olan ilhâm ve tevfiğ üzerine icmân kurulup kurulamayacağı meseleleri tartışılmaktadır.

Fukahanın ve mütekellimunun geneline göre icmân muhakkak bir dâi sebebi; müstenedi olmalıdır. Bu kuralın birkaç sebebi vardır. Birincisi, insanların görüşlerinin ve eğilimlerinin farklılığı, onların bir konu üzerinde bir “sebepl olmaksızın” ittifak etmelerini âdeten imkânsız kılmaktadır. Diğeri, dini konularda delilsiz olarak görüş sahibi olmanın ve görüş açıklamanın hata olmasıdır. Çünkü delil gerçeğe ulaştırıcı vasıta. Bu nedenle icmâ ehli delilsiz olarak bir konuda ittifak etselerdi, gerçeğe ulaşma gerçekleşmez ve onlar hata üzerine icmâ etmiş olurlardı. Bu da icmân zedelerdi.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 247.

⁵⁷⁸ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 402.

⁵⁷⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 379; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 402-403.

Bazıları delilsiz olarak Allah'ın icmâ ehlinde zaruri bir ilim yaratmak suretiyle doğruyu ilham etmesi ve onların doğruyu ihtiyar konusunda tevfiğe ulaştırmasıyla da icmân kurulmasını mümkün görmüşlerdir. Bunlar şu şekilde istidlalde bulunmuşlardır. Birincisi, Allah'ın kişide zaruri ilim yaratması mümteni değil; mümkündür ve delilden kaynaklanabilen icmâ pekâlâ, bu ilimden de kaynaklanabilir. Bir diğeri, bu kişilere göre icmâ başlı başına hüccet olduğundan icmân kurulması için delil şart olsaydı, zaten hüccet bu delil olacağından icmâ faydasız olurdu.⁵⁸⁰ Bu kişiler teatiyen gerçekleşen alış-verişte ve hamam ücreti gibi konularda delilsiz icmân vaki olduğunu da ifade etmişlerdir.⁵⁸¹

Ancak bunların tüm gerekçeleri fasit görülmüştür. Çünkü ümmetin durumu Hz. Peygamber'in durumundan daha üstün değildir ve o zahir veya batın vahiy olmaksızın veya naslardan istinbatta bulunmaksızın görüş beyan etmemektedir. Ayrıca icmâ ehli âlimler ve diyanet ehlidir. Bunlar ise ehl-i bidat ve heva gibi gelişigüzel olarak bir hüküm üzerinde icmâ etmezler. Onlar ancak bir hükümde müessir gördükleri bir gerekçe ya da işittikleri bir hadis üzerine icmâ ederler. Ayrıca bu iddiada bulunanların icmân delil üzerine kurulmasının onu faydasız kılacağı iddiaları da batıldır. Çünkü öncelikle tartışma icmân delilsiz olmasının şart olup olmadığına değil; icmâ için delilin şart olup olmadığıdır. Ayrıca delil üzerine kurulan icmâ pek çok faydayı içermektedir. Nitekim bu tür bir icmâ ile bu delili ve hükme delâletinin keyfiyetini araştırma zorluğunun kalkması ve normalde caiz olan muhalefetin icmâ kurulmasından sonra haram olması bunlardandır. Onların verdiği teâtî ve diğer örneklerde ise icmâ delil üzerine kurulmuş; ancak icmâ ile yetinilmesinden dolayı delili nakledilmemiştir.⁵⁸²

İcmân kurulması için bir delile dayanması gerektiğini ifade eden âlimler de bu delilin mahiyeti hususunda ihtilâf etmiştir. Bu tartışma kimi kaynaklarda *tevkîf* ve *icthâh* arasında cereyan ederken kimi kaynaklarda kat'î zannî-delil şeklinde cereyan etmiştir.⁵⁸³ Buna göre âlimlerin çoğunluğuna göre icmân delili kat'î olabileceği gibi haber-i vahit ve kıyas gibi zanni delil de olabilir.⁵⁸⁴ Başka bir deyişle icmâ, Kitap ve Sünnet üzerine yani *tevkîfen* olabileceği gibi Kitap ve Sünnetteki nasslar üzerinde

⁵⁸⁰ Bunlar, Hz. Peygamber'in zamanında icmân olmamasını bununla ilişkilendirmişlerdir. İcmâ nassın yokluğunda başvurulur; bu yüzden Peygamber'in zamanında yoktur. Bk. Bâbertî, age, c. 5, s. 403.

⁵⁸¹ Bâbertî, age, c. 5, s. 403.

⁵⁸² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 379; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 403-404.

⁵⁸³ Cessâs ve Serahsî'de tevkîf-icthâh ayrımını görmekteyiz. Ancak Pezdevî'de ve Semerkandî'de kat'î-zannî delil ayrımı bulunmaktadır. Bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 121; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 301.

⁵⁸⁴ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 380; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 404.

gerçekleştirilen içtihat faaliyeti ile de yani *müstanbatan* da olabilir.⁵⁸⁵ Sebebi bilinmeyen bir icmân sebebinin tevkîf veya içtihat olması mümkündür.⁵⁸⁶

Kimi kaynaklarda yer aldığına göre Davud ez-Zahiri ve takipçileri, Muhammed b. Cerir et-Taberi, Mutezile'den Kaşani icmân ancak kat'î delil üzerine kurulabileceği görüşündedirler.⁵⁸⁷ İcmâ kat'î hüccet olduğundan ancak haber-i vahit ile kıyas kat'î ilim gerektirmediğinden bu ikisinden kat'î ilim gerekmesi mümkün değildir. Çünkü fer', asıldan daha kuvvetli olamaz. Abdulâziz el-Buhârî, bu ifadeleri aktardıktan sonra cumhur âlimlerin kitaplarında bu sözü edilen kimselerin haber-i vahit üzerine icmân kurulabileceği ancak kıyas üzerine icmân kurulmayacağı görüşünde oldukları ifadesinin yer aldığı belirtilmiştir. Bu farklılığın, tartışmanın iki farklı çerçevede, tevkif-içtihat çerçevesi ve kat'î-zannî çerçevesinde tartışılmasından kaynaklanması ihtimâl dâhilindedir. Bunların birinci gerekçesi olarak insanların pek çok açıdan farklı oldukları göz önüne alındığında kıyasın onları bir konuda birleştirecek bir delil olmaya uygun olmadığıdır. Bir diğer gerekçeleri içtihadı muhalefetin caiz olduğu konusunda icmâ olduğudur. Buna göre içtihadı dayalı olarak bir icmâ kurulursa içtihadı karşı ittifakla caiz görülen muhalefet haram hale gelmiş olacaktır. Ayrıca her asırda kıyas karşıtlarının var olması da kıyasın senet/sebebe olmasını engeller, çünkü kendisi ihtilâflı olan şey üzerine icmâ kurulamaz. Son olarak ikisinin de hüccetliğini kabul etmeyenler, icmân delilinin hata ihtimali bulunmayacak bir delil olması gerektiğini ifade ederler.⁵⁸⁸

Bu konuda kıyas ve haber-i vahit üzerine icmâ kurulabileceğini söyleyen çoğunluğun gerekçeleri ise şu şekildedir: Diğer delillerde olduğu gibi kıyas ve haber-i vahidin de icmâ delil olması aklen imkânsız değildir. Ayrıca icmâ hüccet kılan deliller, onun dayanağının zanni ya da kat'î olması arasında ayırım gözetmediğinden bu şekilde bir şart, delilsiz takyid anlamına gelecektir. Ayrıca kazif cezasına kıyasla şarap içme cezası üzerinde icmâ etmeleri gibi kıyas ve Hz. Aişe'nin *iltika-ı hitaneyn* sonucunda guslün gerekmesi haberi üzerinde icmâ etmeleri gibi haber-i vahit üzerine kurulmuş pek çok icmâ örneği bulunmaktadır. Muarızların "İcmân delilinin hata ihtimali olmayacak şekilde kat'î olması gereklidir." şeklindeki iddiasına da icmân delili

⁵⁸⁵ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 121; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 301.

⁵⁸⁶ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 123.

⁵⁸⁷ Serahsî, sadece Taberî'ye atıf yapmaktadır. Bk. Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 302. Semerkandî, Mutezile'den Nazzam ve Zahirilerin çoğunluğundan bahsetmektedir. Bk. Semerkandî, *Mizân*, s. 524. Pezdevî'de ise isim geçmemektedir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 247. "Mutezile'den Kâşânî" ibaresini Abdulaziz el-Buhârî, Semerkandî'den almış görünmektedir. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 280.

⁵⁸⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, ss. 380-381; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 404.

sebebiyle değil, keramet olarak kendisi sebebiyle hüccet olduğu şeklinde cevap verilmiştir.⁵⁸⁹

Kıyas üzerine icmâi reddedenlerin her asırda kıyas inkârcısının olduğundan yola çıkmalarına şu şekilde cevap verilmiştir. Kıyas inkârcılarının bulunması icmân kurulmasına engel teşkil etmez. Çünkü ilk asırda kıyas hakkında bir tartışma vuku bulmamıştır. Bu nedenle bu tartışmalar mutlak olarak kıyas üzerine icmâi engellemez; icmâ ancak hangi mesele üzerine kuruluyorsa onda tartışma vuku bulması ile engellenir ki bu zaten müsellemler bir konudur.⁵⁹⁰ Cessâs ve Serahsî de konuyla ilgili olarak ilk asırda kıyasın hüccet oluşu ve kullanımını konusunda ittifak olduğunu, daha sonra fıkıh alanında yeterli olmayan bazı kelamcılarının ve hükümlerin hakikati konusunda bilgisi olmayan bazı müteahhirinin bu konuya muhalefet ettiklerini ifade etmektedirler. Ancak onların bu konudaki muhalefetlerine uyulmadığı gibi muvafakatlarının da herhangi bir katkısı yoktur.⁵⁹¹

Kimilerine göre ise kat'î delil üzerine icmân kurulması, hüküm ve kat'iyet kazandırması açısından bir fayda içermediğinden icmâ kat'î delil üzerine kurulmaz. Çünkü şer' de faydasız olan bir şey varit olmamıştır.⁵⁹² Ancak bu görüş fasit olarak nitelenmektedir. Çünkü zanni delil üzerine kurulan icmân kat'î delil üzerine kurulması rüknünü sağlamak bakımından evla olmalıdır. Ayrıca nasıl ki bir hüküm hakkında Kur'an'dan veya mütevatir sünnetten iki kat'î nass bulunup birbirini tekit ediyorsa delilin yanında icmân da yer alması da bu şekilde tekit edici olur.⁵⁹³

Delil-icmâ ilişkisi bağlamında bazı önemli hususlara dikkat çekilmesi gerekmektedir.

Bunlardan bir tanesi icmân delilsiz kurulmayacağını ifade edenlerin icmân tevkif üzere kurulup da insanların ittifaka dayanarak ve o konuda muhalefet olmamasına güvenerek icmân delili olan hadisi nakletmemelerini mümkün görmeleridir.⁵⁹⁴ Kanaatimizce sebebi bilinmeyen ittifaklar meselesi, icmân bir delil olarak ortaya çıkış

⁵⁸⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 380- 381; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 404. Esasında cumhurun kıyas ve haber-i vahidi icmân senedi olarak görmeyenlere yönelttiği cevaplardan nasslarda ayırım olmaması ve icmâda önemli olanın delil değil, icmân kendisi olması şeklindeki cevapların, ilhâm ve tevfiik ile icmân kurulabileceğini söyleyenler tarafından cumhur ulemaya yöneltilmesi mümkün görünmektedir.

⁵⁹⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 381-382.

⁵⁹¹ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 124-125; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 302.

⁵⁹² Semerkandî, *Mizân*, s. 524; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, s. 381. Pezdevî'nin bazı ifadelerinin onun da bu görüşü benimsediği şeklinde anlaşılmasına muhtemel olduğu, ancak şârihlerinin bu şekilde anlaşılması gerektiği hakkında izahlarda bulunduğu, ilk iki bölümde icmân dâi sebebi kısmında geçmişti.

⁵⁹³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 381.

⁵⁹⁴ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 122.

serüveninde temel taşlardan birisi olmalıdır. Çünkü Kur'an âyetleri üzerine kurulan icmâlarda âyetler nakledildiği için icmâ tekit veya takrir işlevi görse de tâlî bir konumdadır. Ancak kaynağı bilinmeyen bazı hükümlerin sebebinin/delilinin o konuda sahabenin tamamının ittifak etmiş olması olarak gösterilmesi neticesinde icmân delilliği fikri ortaya çıkmış olabilir. Hatta teyit edilmemiş veya henüz araştırılmamış bir ihtimâl olsa da, delilsiz icmâ iddiasında bulunanların da delili bilinmeyen bazı icmâların esasında tevfiik ile kurulmuş olabileceğini öne sürmelerinden tartışma sahasına girmiş olmaları muhtemeldir.

Dikkat çeken bir diğer husus, icmân delilsiz olarak kurulabileceğini ifade edenlerle zannî delil üzerine kurulacağını ifade edenlerin ikisinin de esas olanın delil değil, icmâ olduğunu ifade etmeleridir.

İcmân dayanağı konusunda çok önemli bir başka husus ise şudur: Bazı Eş'arilere göre bir icmâ kurulduğunda bu icmâ, hükmü gerektiren delil üzerine kurulmuştur. Ancak fukahanın çoğunluğu ve mütekellimine göre ise icmâ, delilden çıkarılan hüküm üzerine kurulmuştur. (Hanefilerdeki bu sonuçlamacı yaklaşımın bir benzeri, Hanefilerle kelâmcıların hükmün tanımındaki hitap ve eser ayrışmasında da görülmektedir.⁵⁹⁵) Çünkü hüküm matluptur ve icmâ kurulduğunda onun yüzünden ve onun hakkında kurulur. Bundan dolayı bir haber üzerine icmâ edildiği zaman ilk gruba göre bu icmâ o haberin sıhhatine delâlet eder; ikinci gruba göre bu icmâ o haberin sıhhatine değil yalnızca hükmün sıhhatine delâlet eder. Çünkü haberin sıhhat yollarını belirleyen, nakil gibi yöntemlerdir.⁵⁹⁶ Burada ne gibi bir kaygı güdüldüğü konusu üzerinde ayrıca düşünölmeye değer bir konudur. Burada Hanefilerin bir şekilde haberin sıhhatinde şüphe bulunmasının icmâa tesir etmemesi gayesinde olduğu ifade edilebilir. Çünkü belki de o icmâa esas mesnet olan kuvvetli delil nakledilmemiş, bir şekilde zayıf olan delil nakledilmiş olabilir. Ancak icmân delilin kuvvetini ayrıca teyite ihtiyaç duymayacak bir mekanizması vardır ki yetersiz delil üzerine zaten icmâ kurulmazdı.

1.6.2. Nâkil Sebep

Yukarıda anlatıldığı şekilde bir dâî üzerine kurulmuş bir icmâi bize ileten haber veya bize bildiren nakil, nâkil sebeptir. Nakil anlamı esas alınarak sebep

⁵⁹⁵ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, ss. 135-136.

⁵⁹⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 382.

denilmektedir.⁵⁹⁷ Çünkü icmâ da Kitap ve Sünnet gibi bir vasıta ile bize nakledilir. Nakil, icmâm yolu olmaktadır.⁵⁹⁸

İcmâm nakli, Peygamber sünnetinin nakledildiği yolla kimi zaman tevatüren, kimi zaman iştihâr ile kimi zaman da âhâd yolla olur.⁵⁹⁹ İcmâ tek tek kişilerin nakliyle bize ulaştığında sünnetin âhâd olarak ulaşması gibi olur. Bunun örneği Abîde es-Selmânî'nin rivayeti ve İbn Mes'ud'la ilgili rivayettir. Abîde es-Selmânî şöyle demiştir: Nebî'nin (as) ashâbı, öğle namazından evvelki dört rekât konusunda, isfâr-ı subh konusunda, iddeti henüz tamamlanmamış kadının kız kardeşiyle evlenmenin haramlığı konusunda birleştikleri gibi hiçbir konuda birleşmemişlerdir.” İbn Mes'ud'dan cenaze tekbirlerinin sayısı yani rivayetlerdeki 4, 5, 7 veya 9'dan hangisi olduğu sorulmuştur. O da, bunların hepsinin uygulamada var olduğunu ancak kendisinin Hz. Peygamber'in ashâbını dörder kez tekbir getirirken gördüğünü söylemiştir. Ayrıca halvet ile mehrin kesinlik kazanacağı da Sünnet'in âhâd haberlerle nakli gibidir.⁶⁰⁰

Tek tek kişiler yoluyla nakledilen icmâm ilim gerektirmediği konusunda ittifak vardır. Ameli gerektirip gerektirmediği hususu ise ihtilâfıdır. Âlimlerin çoğunluğuna göre Peygamber sözü gibi kat'î hüccet olduğundan ameli de gerektirmektedir. Nitekim Sünnet'in bize nakli âhâd yolla olduğunda ameli gerektirmekte ve kıyasa öncelenmektedir. Gazâlî gibi bazı Şâfîîlerin, icmâm kendisiyle Kitap ve mütevatir sünnet hakkında hüküm verilen kat'î bir hüccet olduğunu ve tek kişinin naklinin kesin olmadığını ve bununla kesin bir hükmün sabit olmayacağını öne sürerek âhâd yolla nakledilen icmâm ameli gerektirmediğini söylediği ifade edilmektedir.⁶⁰¹

Ancak bu itiraza, âhâd nakille ilim gerektiren kat'î icmâm değil; amel gerektiren zanni icmâm sabit olduğu şeklinde cevap verilmiştir. Bunun gibi tek kişinin nakliyle sübut bulma, haber-i vahit örneğinde olduğu gibi mümteni değildir. Ancak onlar haber-i

⁵⁹⁷ Serahsî, nakli sebep başlığı altında dâî sebebi işledikten sonra “Bu sebeplerle sabit olan icmâm nakli şu şekillerde sabit olur.” diyerek anlatır. Ancak nakle doğrudan sebep dememektedir. Pezdevî ise sebep başlığı altında dâî ve nâkil şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Bk. Serahsî, *Usûl*, c. 1, ss. 302-303.

⁵⁹⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 379.

Râmuşî, nâkil sebebi daha farklı açıklamaktadır. Ona göre nâkil sebep, icmâm kendisiyle kurulduğu sebebi bize ileten nakildir. Bu tanım, ilginç bir yaklaşım olmakla beraber kitapların çoğundaki detaylı bilgiler ile uyumadığından doğru görünmemektedir. Râmuşî, *Fevâid*, s. 854.

⁵⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 302. Pezdevî ve Semerkandî'de sadece tevatüren ve tek tek fertler yoluyla gelen icmâdan bahsedilmiştir. Pezdevî, *Kenz*, s. 247; Semerkandî, *Mizân*, s. 531.

⁶⁰⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 383; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 406-407.

⁶⁰¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 382; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 407. Yakın ifadeler için bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 426. İbnü'l-Hâcib, âhâd yolla nakledilen icmâm ameli gerektirmeyeceği görüşünü Gazâlî yanında bazı Hanefilere de isim zikretmeksizin nispet etmektedir. Teftazânî, *Hâşiye*, c. 2, s. 44.

vahitle amelin vücubunun kat'î delillerle sabit olduğunu yani bu konuda sahabe icmâi ve nassların delâleti söz konusu olduğunu ancak fertlerin naklettiği icmâ ile amelin vücubu konusunda ne nass ne de icmâ olduğunu söyleyerek buna itiraz etmişlerdir. Eğer sabit olacak olsa haber-i vahit üzerine kıyas ile olur ancak şeriatın asıllarını ispat hususunda kıyasa yer yoktur; çünkü bu, rey ile din icat etmek olur.

Bu itiraza da şöyle cevap verilmiştir: Âhâd icmâ ile amelin vücubu, haber-i vahitle amelin vücubuna delâlet eden nassların delâleti yoluyla sabittir. Fertlerin haber-i vahit gibi zanni delil hakkındaki nakilleri ameli kat'î bir şekilde gerektirmektedir. Ki haber-i vahidin nâkili ile resûl arasında vasıta bulunmaktadır. Fertlerin kendisi ile nâkili arasında vasıta bulunmayan icmâ gibi kat'î bir delili nakletmesi ise kat'î bir şekilde ameli gerektirme konusunda evlâ olmalıdır. Çünkü kesin olan bir şeye muhalefette zarar ihtimali zanni olan bir şeye muhalefetteki zarar ihtimalinden daha çoktur. Bu şekildeki icmâi tek tek kişilerin nakletmesiyle amelin gerekeceği sabit olduktan sonra naklinde vasıta veya vasıtalar bulunan icmâin nakliyle de amelin vücubu sabit olacaktır. Çünkü aralarında bir ayırım yapılması gerekmemektedir.⁶⁰²

1.7. İcmân Zamanı

İcmân zamanı ile delil olarak icmân ne zaman hükümler sahasına girdiği, daha doğru bir deyişle fukahanın hangi zamanlar için icmâ arayışında bulunduğu meselesi kast edilmektedir. Yani önceki ümmetler için veya Hz. Peygamber zamanında icmân olup olmadığı bu kapsamda tartışma konusu edilecektir.

Genel olarak icmâ konusunu ele alan eserlerde icmân zamanı konusu ayrı bir başlık olarak bulunmamaktadır. Burada ayrı bir mesele olarak ele alınmasının sebebi, özellikle Semerkandî'nin icmân zamanına dâir genel kabule aykırı görülebilecek bazı ifadeleri olmasıdır.

1.7.1. İcmân Zamansal Olarak Sınırlanması

Genel kabule göre icmâ, Hz. Peygamber döneminden sonrasına hasredilmiştir. Yani geçmiş ümmetlerin icmâi söz konusu olmadığı gibi Hz. Peygamber'in sağlığında da icmâdan bahsedilemez. Geçmiş ümmetlerin ittifakının icmâ derecesine yükselmemesi, icmânın bu ümmete has oluş gibi bir öznelik taşımakta olduğunu ifade

⁶⁰² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 382-383; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 408.

eden kerâmet teorisiyle⁶⁰³ ve son peygamberliğin gerektirdiği bir ihtiyacın oluşturduğu makuliyetle açıklanmaktadır.⁶⁰⁴ Hz. Peygamber döneminde icmân olmayışı da onun varlığında icmâa gerek olmadığıyla izah edilmektedir. Esasında bakıldığı zaman geriye dönük bir icmâ arayışında Peygamber dönemi için vahiy ve Sünnet varken daha doğrusu bunların kendisinden zuhur ettiği bir Peygamber otoritesi varken herkesin ittifakını aramak anlamsız olacaktır. Bu nedenle bu anlayış Hz. Peygamber'in otoritesinin ve şahs-ı manevisinin ümmet üzerinden sürdürülmesi⁶⁰⁵ fikriyle uyumludur.

İcmâda neshin cârî olmaması da onun neshin geçerli olabileceği zaman dilimi olan vahiy sürecinden sonra ortaya çıkan bir delil oluşuyla gerekçelendirilmektedir.⁶⁰⁶ Bâbertî'nin Kur'an ve Sünnet hükümleri açısından "sahâbe icmânının hükümlerin takarrur ettiğine dâir icmâlar olduğu; Hz. Peygamber döneminde ise nesih, beyan gibi süreçlerin devam etmesinden dolayı bu takarrurun gerçekleşmediği" şeklindeki ibareleri, Peygamber döneminde icmân olamayışına dâir ifadeler olarak görülebilir.⁶⁰⁷

1.7.1. Peygamber Dönemi Sonrasına Hasredilme

Semerkindî, İmâmiyye'ye göre icmân ancak imamlarının görüşüne muvafık olması durumunda hüccet olduğunu söyledikten sonra aslında onlara göre hüccetin imamlarının görüşü olduğunu veyahut da ikisinin de hüccet olabileceğini ifade eder. Daha sonra bu ihtimali kendilerinin Peygamber döneminde sahabenin icmâ etmesi durumunda bu icmân da Hz. Peygamberin sözünün de hüccet olduğunu söylemelerine benzetmektedir.⁶⁰⁸

Bu ifadelerin müellif tarafından Peygamber döneminde icmân kurulabileceğini kabul ettiği şeklinde anlaşılmayıp sadece İmâmiyye'nin teorisinin muhataba aktarılabilmesi için teori dışı bir örneklendirme yapılmış olduğu şeklinde okunması mümkündür. Ancak diğer şekilde anlamak da ihtimâl dâhilindedir ve aşağıdaki ibareler bunu destekliyor görünmektedir.

Müellif icmân, kat'î nassın bulunduğu noktada ihtiyaç duyulmamasından hareketle yalnızca haber-i vahit ve kıyas üzerine olacağını düşünenlerin gerekçelerini cevaplarken de Peygamber zamanındaki icmâdan söz etmiştir. Onlar bu gerekçelerini

⁶⁰³ Debûsi, *Takvîm*, s. 26, Pezdevî, *Kenz*, s. 245; Semerkandî, *Mizân*, s. 491.

⁶⁰⁴ Semerkandî, age, s. 526; Abdulaziz el-Buhârî, *Hâşiye*, c. 3, s. 376.

⁶⁰⁵ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 67.

⁶⁰⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 221.

⁶⁰⁷ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 409.

⁶⁰⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 535.

sağlamlaştırmak için Peygamber zamanında da ihtiyaç yokluğundan dolayı icmân olmadığından söz edince Semerkandî, Peygamber zamanında icmân kurulmasının mümkün olduğunu, böylelikle icmân bir hüccet, peygamber sözünün bir hüccet olacağını ifade etmiştir.⁶⁰⁹

Bu ibareleri imkân vuku farkı olarak okumak mümkündür. Yani müellif aklen bunun imkânından ancak şer'an vuku bulmadığından bahsediyor olabilir. Ancak şer'î vukuun tartışıldığı bir yerde hem de buna gerek yokken bu delillendirmeyi kullanmıştır. Bu durumda bunun şer'an memnu' bulmadığını söylemekte bir mahzur görülmeyebilir.

Öte yandan Semerkandî'nin dahi nesih bahsinde icmân neshinin gerçekleşmediğini çünkü Peygamber döneminde icmân olmadığını açıkça ifade ettiği görülmektedir.⁶¹⁰ Serahsî, Pezdevî gibi müelliflerin nesih bahsindeki ifadeleri ise daha ayrıntılıdır. Onlar, icmân neshini kabul eden bazı müteahhiruna cevaben onunla neshin ancak Peygamber döneminde olacağını, Peygamber döneminde ise icmân hüccet olmadığını ifade ederler. Hüccet olmama gerekçesi olarak onun görüşü olmaksızın icmân oluşmayacağını, onun görüşü varken de otoritenin onun görüşü olduğundan icmân bir fonksiyonunun kalmayacağını ifade etmektedirler.⁶¹¹ Bunlarla birlikte düşünüldüğü zaman Semerkandî'nin ifadeleri daha az keskin görülmekle birlikte yine de Pezdevî ve Serahsî bunun belirli gerekçelerden dolayı hüccet olamayışından ve icmân Peygamber döneminden sonra ilim gerektirici bir delil oluşundan bahsederken Semerkandî'nin, aynı anda iki hüccetin varlığından bahsetmesi, tevili zor kılan bir durum olmaktadır.

1.7.2. Yalnızca Bu Ümmete Hasredilme

Müellif yukarıda da bahsi geçen, icmân sadece haber-i vahit ve kıyas üzerine kurulacağı iddiasını yanıtlarken yine onların itirazda “Önceki ümmetlerin icmânının peygamberlerinin sağlığında kat'î delilin varlığından; vefatlarından sonra ise risaletin teceddüdünden dolayı icmâa ihtiyaçları olmadığından dolayı hüccet değildi.” demeleri üzerine önceki ümmetlerde de icmân hüccet olduğundan bahseder.⁶¹²

Semerkandî'nin bu konuya dâir bir diğer ifadesi ise diğer ümmetlerde icmâ olmadığına göre sadece bu ümmete özgü icmâ iddiasının aklen çelişkili olduğunu iddia

⁶⁰⁹ Semerkandî, age, s. 526.

⁶¹⁰ Semerkandî, age, s. 717.

⁶¹¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 221; Serahsî, *Usûl*, c. 2, s. 66.

⁶¹² Semerkandî, *Mizân*, s. 526.

eden icmâ inkârcularının iddiasına cevabendir. Bu görüştekiler akıl bir asır ehlinin hata üzerine ittifak etmesini mümkün gördüğünden akli delil ile icmâm kesin ilim gerektirdiğini ispat etmenin mümkün olmadığını söylerler. Bundan dolayı önceki ümmetlerden olan Müslümanların icmâları hüccet görülmemektedir. Akıl kendisiyle çelişmeyeceği için bu ümmetin hata üzerine ittifak etmesini aklen mümkün görmeyenlerin, önceki ümmetler için de bunu mümkün görmemeleri gerekmektedir. Bu ihtimaller varken, icmâ hüccet olamaz. Semerkandî buna cevaben onların geçmiş ümmetlerin icmâmının hüccet olmadığı şeklindeki iddialarının kabul edilebilir olmadığını söyleyerek⁶¹³ bu konuda muarızların görüşlerini yoruma kapatmaktadır.

Burada Semerkandî, muarızların aklın çelişmeyeceği itirazına karşı, icmâ teorisinin aklen çelişik olmadığını ifade edebilmek için önceki ümmetlerin icmâmı kabul etmek durumunda kalmış görünmektedir. Esasında bazı kaynaklarda önceki ümmetlerin de bâtil üzerinde icmâ ettiği; icmâm yani herkesin aynı kanaatte buluşmasının mümkün olduğu ancak isabet noktasında bu ümmetin diğerlerinden ayrıldığı şeklinde bazı ibarelere rastlamak mümkün olsa da⁶¹⁴ Semerkandî'nin burada icmâm hücciyetinden bahsetmesi bunlardan farklı olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Ancak Hanefî teoriye göre icmâm yalnızca bu ümmete has oluşunun temel nedeni, onun zaten makul olmayan bir gerekçeyle hüccet kılınmasıdır. Kerâmet teorisi tam da bundan bahsetmekte iken Semerkandî icmâa yapılan akli eleştirilere cevap vermek için bu teoriye zıt bir kabulde bulunmuş görünmektedir.

Muarızlara cevap verme sadedinde teoriyi aşma hususunda Semerkandî yalnız değildir. Bu konuda Debusî, Serahsî ve Bâbertî'nin de icmâm vasat ümmet âyetiyle temellendirilmesi noktasında önceki ümmetlerin icmâlarının, kitaplarına tutundukları sırada hüccet olabileceği ancak küfürlerinden dolayı görüşlerinin hüccetliğinin kalmamış olmasının ihtimal dâhilinde olduğu⁶¹⁵ şeklinde ifadeleri bulunmaktadır. Ancak icmâları hüccet olan bir grubun bir şekilde küfre düşmesi de mümkün olamayacağı için bu cümlelerin de muarızlara cevap vermek için bir refleks olabileceği kanaati bize daha isabetli görünmektedir. Nitekim kitaplarında başka bir yerde buna işaret bulunmamaktadır. Ayrıca bu kabul keramet teorisi ile çelişmektedir. Ayrıca Serahsî, icmâ konusunun başında Yahudî ve Hristiyanların dalâlet üzere icmâlarından

⁶¹³ Semerkandî, *age*, ss. 549.

⁶¹⁴ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 108; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

⁶¹⁵ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 298; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 385.

bahsetmekte,⁶¹⁶ Bâbertî de bir ümmetin icmânının hüccet oluşunu onların kıyamete kadar hak üzere oluşu şartına bağlamaktadır.⁶¹⁷ Önceki ümmetlerin icmâna dâir ifadeler ile bu ifadeleri uzlaştırma için bozulmamış bir kitap oldukça ümmetlerin görüşünün/icmânının hüccet olduğu görüşüne zâhip olduklarını söylemek de yetersiz görünmektedir.

1.7.3. İcmâ ve Asır Kavramı

İcmâ tanımlarında ve icmân şartları konusunda asır kavramına sıkça rastlanmaktadır. Asrın bu kullanımlarında genel olarak yüzyıl anlamı değil; nesil, devir anlamı kast edilmektedir. Nesil dediğimiz zaman sahâbe, tabiun şeklinde bir ayırım akla gelse de esasında burada kast edilen daha çok bir konuda icmâ oluşuyorken hayatta olup icmâa konu olan mesele hakkında fikir belirtecek yeterlilikte olanlardır.

İcmâ tanımlarına özel olarak “bir asırdaki icmâ ehli” şeklinde bir kayıt konulmaktadır.⁶¹⁸ Bunun temel sebebi icmâ tanımlarındaki “ümmetin/müçtehitlerin tamamı” ibaresinden bir konuda icmân oluşması için kıyamete kadarki bütün müçtehitlerin ittifakının arandığı şeklinde bir anlayıştan kaçınmaktır. Çünkü icmâda gerekli olan, onların tamamının sözüyle amel edebilmek mümkün olmadığından ve icmân hücciyeti onunla amel edebilmeyi gerektirdiğinden o esnada icmâa katılabilecek yeterlilikteki her mü'min/müçtehidin icmâa katılmasıdır.⁶¹⁹ Ancak tanımlardaki asır kaydının inkırâz-ı asrı çağrıştırdığı söylenebilir. Semerkandî, bunun yerine *vakte nuzuli'l-hâdise* yani “hadisenin vuku bulduğu dönemde” ifadesini seçmiştir.⁶²⁰

İnkırâz-ı asır tabiriyle de kast edilen, aradan yüzyılın geçmesi değil; icmâa katılan herkesin ölmesidir. Hanefîler daha evvel geçtiği gibi inkırâz-ı asrı kabul etmemektedir. Onlara göre bir icmân in'ikadında bu şekilde bir süre tayini asılsızdır.⁶²¹

2. İCMÂN İMKÂNİ VE HÜCCİYYETİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

İcmân imkânının ve hücciyetinin temellendirilmesi, icmâ karşıtlarının gerekçelerine verilen cevaplardan oluşmaktadır. İcmâ karşıtlarının bir kısmı icmân

⁶¹⁶ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 295.

⁶¹⁷ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 392.

⁶¹⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, s. 330.

⁶¹⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, s. 343; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 337-338.

⁶²⁰ Semerkandî, *Mîzân*, s. 490.

⁶²¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 243.

kurulmasının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Vukûu mümkün olsa bile onlara göre sıhhatine delâlet eden bir delil yoktur. Bu konuda önce muârizların gerekçeleri sonra onlara verilen cevaplar işlenecektir. Bu bağlamda önce icmân mümkün olup olmadığı meselesine, sonra da icmân hüccet olup olmadığı meselesine değinilecektir.

2.1. İcmâ Mümkün Müdür?

İcmâi inkâr edenlerden bir kısmı onun mutasavver olmadığını yani imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Pezdevî, icmân imkânı konusuna değinmemektedir; onun yerine şârihleri bu boşluğu doldurmaktadır.

Râfıziler'in ve Mutezile'den Nazzam'ın zaruri olmayan durum (*alâ emrin gayri daruriyyin*)⁶²² dışında icmân in'ikadının tasavvur dışı olduğunu iddia ettikleri ifade edilmektedir. Onların bu iddialarını desteklemek için temel birkaç gerekçeleri vardır. Bunlardan birincisi icmâ ehliyetine sahip kişilerin yeryüzünün farklı bölgelerinde yaşıyor olmaları sebebiyle hayatın olağan akışı gereği (*âdeten*) bir şey üzerinde ittifak etmelerinin imkânsız olduğudur.⁶²³

İkinci gerekçelerine ise icmân dayanağından yola çıkarak varmışlardır ve bu gerekçeleriyle daha çok icmâ işlevsiz ya da geçersiz kılmak amacındadırlar. Buna göre delilsiz icmâ olamayacağı için icmâ ya zanni ya kat'î delil üzerine kurulacaktır. Kat'î delil üzerine kurulması durumunda bu kadar çok kişinin bildiği şeyin gizli kalması imkânsız olacağından bu delilin nakledilmemesi imkânsızdır. Bu durumdan delilsiz olarak nakledilen icmân delilinin aslında olmadığı anlaşılır. Zanni delil üzerinde birleşmek ise icmâ ehlinin bir günde aynı yemeği yemesi kadar imkânsız bir durumdur.⁶²⁴ Semerkandî'de icmân imkânını inkâr edenlerin bu farklılıktan yola çıkarak özellikle sahabe dışındakiler için tasrihen kurulan icmân imkânsızlığından bahsettikleri ifadeleri yer alır.⁶²⁵ Dolayısıyla bu iddiaların geçişli olabileceğini ve sınırlarının net olmadığını ifade edebiliriz.

Burada dikkat çeken hususlardan bir tanesi Abdulaziz el-Buhârî'de yer alan *alâ emrin gayri daruriyyin* ifadesidir. Çünkü bu ifadeden bu görüştekilere göre zaruri olan durumlarda icmân tasavvur edileceği gibi bir anlam çıkmaktadır. Ancak bununla ne

⁶²² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331.

⁶²³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

⁶²⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

⁶²⁵ Semerkandî, *Mizân*, s. 535.

kast edildiği açık değildir.⁶²⁶ Bazı kaynaklarda Nazzam'ın icmân yalnızca amel konusunda hüccet olduğunu kabul ettiğinin ifade edilmesi dikkate alınır⁶²⁷ yukarıdaki ifadelerden belki dinin ana pratiklerinde zarureten icmâ olduğunun kast edildiği veya yukarıda Semerkandî'den yapılan alıntıya bakılarak sahabe dönemindeki icmâların kast edildiği anlaşılabilir. Veya yine Semerkandî'de bu konu bağlamında geçen sırf akli olan konulardaki icmân bilgiden kaynaklanmasından dolayı delilsiz nakledilen icmâdan farklı olduğu ibaresi de burada kast edilen zaruri durumlara işaret ettiği şeklinde anlaşılabilir.⁶²⁸

Belirtilmesi gereken bir diğer husus, kat'î delil üzerine kurulan icmâ ile ilgili yapılan itiraz, icmân delilinin nakledilmemesi durumuyla ilgili görünmektedir. Delili ile nakledildiği durumda icmân imkânına bir eleştiri yok gibidir. Bu durumda yapılabilecek eleştiri ancak delilin nakli durumunda icmâa gerek kalmayacağı olabilir.⁶²⁹ Çünkü delilsiz nakil durumunda delilin zanni olma ihtimali icmâ in'ikat edemeyeceğinden; kat'î olma ihtimali de delil gizlenemeyeceğinden bertaraf edilmektedir.

Bu inkâra birkaç ayrı gerekçe ile cevap verilmiştir.

Bunlardan birincisi müstefiz haber üzerinde ittifak mümkün oluyorsa hükümler konusunda da ittifakın mümkün olduğudur. Bir diğeri icmân kat'î delil üzerine kurulduğu durumda âdeten icmân varlığından dolayı delilin naklinden istiğna edilmesinin mümkün oluşudur. Yani aslında icmâ bir anlamda delilin yerini almaktadır.⁶³⁰ Onların ravilere beslenen hüsnü zandan dolayı ve nasstan elde ettikleri anlamı hükmün illeti olarak belirlemelerine güvenerek haber-i vahid ve kıyas üzerine de icmâ etmiş olmaları da mümkündür.⁶³¹

Üçüncüsü ise zannî delil üzerine kurulan icmâ hakkındaki itiraza verilen cevaptır. Buna göre muarızların ifade ettiği gibi insanların eğilimlerinin farklılığı ancak zanni delilin hafi olduğu durumda onların icmâ etmelerine engel olabilir. Ancak muarızların tüm itirazlarını boşa çıkaracak en önemli gerçek, vukudur. Yani icmân

⁶²⁶ Bâbertî bu ibareye yer vermemiştir. Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

⁶²⁷ Semerkandî, *Mizân*, s. 535.

⁶²⁸ Semerkandî, *age*, s. 536.

⁶²⁹ Semerkandî, *Mizân*, s. 536.

⁶³⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

⁶³¹ Semerkandî, *Mizân*, s. 548.

imkânını kanıtlayan en önemli şey, onun vuku bulmuş olmasıdır.⁶³² Sahabe ve tabiin döneminde icmân gerçekleştiği açıktır. O dönemde içtihat ehlinin çoğunluğu Medine'deydi ancak diğer şehirlere gidenlerin görüşlerine elçi gönderme ve yazışma yoluyla vakıf olmak mümkündü.⁶³³

Burada vuku sadedinde verilen örnekler ilgi çekici ve düşündürücü niteliktedir. Bunlar önce sahâbe icmâi örnek verildikten sonra meselâ şârihlerde ortak olarak verilen mezhep içinde bazı icmâ örneklerinin yanında Bâbertî'nin "Yahudi ve Hristiyanlar'ın - ne İsa'dan ne Musâ'dan bu şekilde itibar edilecek bir görüş olduğu halde- Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr konusundaki icmâları" şeklinde verdiği örneklerdir. Buradan anlaşılacak olan muârizların şüphesi, icmân imkânı olduğu için sureten bir şekilde aynı konuda ittifak halinde olmanın imkânsız olmadığını açıklamak için verilmiştir. Normalde icmâ derecesine yükselmese ve bu kapsamda görülmesi de bir şekilde sureten vukuu ortadadır. Hüccet oluş ise başka bir konudur. Burada sahabe icmâi örneği varken mezhep içi icmâ örnekleri -kısmen hüccet olabilmeleri bakımından- bir şekilde anlaşılabilir olsa da Bâbertî'nin Yahûdi ve Hristiyanların icmâlarını örnek vermesi, icmân zanni delil üzere kurulmasını imkânsız gören muârizlara, delilsiz bir şey üzerine bile önceki ümmetlerin ittifakı sureten mümkünken, zanni bir delil üzerine icmân kurulmasının evlâ olduğunu göstermek için olmalıdır.⁶³⁴

İcmân imkânı konusunda yapılan bir itiraz da icmân hataya ihtimalsiz olmasının imkânsızlığıdır. Çünkü icmâa katılanların her birinin görüşünde hata etmiş olma ihtimâli olduğuna ve icmâ da içtihat ehlinin her birinin görüşlerinin buluşması olduğuna göre onlardan her birinin görüşü hataya ihtimalli iken hepsinin ortak görüşünün hataya ihtimalsiz olması mümkün olamaz. Bu tıpkı bir topluluğu oluşturanların her biri siyah iken, bunların tamamının siyah olmamasının imkânsızlığı gibidir.⁶³⁵ Buna tek kişideki hata ihtimalinin, bu sözün tek kişinin sözü olmasından dolayı değil, bu kişinin tek kalmasından dolayı olduğu ve tek başına olma halinin cemaate katılmakla ortadan kalkmış olacağı şeklinde cevap verilmiştir. Dolayısıyla icmâ ehlinin her biri aynı mesele konusunda farklı bir görüşte tek kalsalar her birinin

⁶³² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

⁶³³ Semerkandî, *Mîzân*, ss. 546-547.

⁶³⁴ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

⁶³⁵ Semerkandî, *Mîzân*, s. 536.

görüŖü de hataya ihtimallidir ancak birinin bir görüŖü ileri sürüp diğerklerinin de aynı görüŖte olmaları durumunda bunlardan her birinin hataya ihtimali bulunmamaktadır.⁶³⁶

2.2. İcmâ Hücet Midir?

İcmâ, gerek nasslarla belirlenmiş olsun gerek içtihatla belirlenmiş olsun mükelleflerin fiillerinin vaciplik, haramlık, caizlik, fesatlık gibi vasıflarına dair sahabe asrında hiçbir ihtilâf olmadığında bunun sonraki nesiller açısından aksi iddia edilemeyecek derecede bağlayıcı olduğunu öngören bir fûruî hüküm tespit yöntemidir. Peygamber döneminde icmân olmaması, sahabe döneminde icmâ tasavvurunun olmaması -çünkü icmâ sahabenin bir konudaki ittifakına atfedilen önemle ortaya çıkmıştır- sebebiyle fûruî bir tespit yöntemi olan icmân ayetlerle bağlantısının buna yönelik olarak temellendirme amacıyla keşfedildiği/kurulduğu gerçeği de inkâr edilemez. Burada bu ayetlerle icmân hiçbir şekilde bağlantısı olmadığı kast edilmemektedir. İki şey olabilir: Birincisi var olan belirsiz bağlantının sonradan teorik çerçeve oluşturarak kurulması; diğeri âyet ve hadislerden bağımsız olarak var olan fûru mantığının ayet ve hadislerle uyumlulaştırılarak muhataplara sunulması. Birincisi ulemanın, çizginin bu tarafı için yaptığı entelektüel bir faaliyet; diğeri belki çizginin öte tarafı için yapılan bir savunma faaliyeti olabilir. Başlıktaki temellendirme ifadesi de esasında buna işaret etmektedir.

Hanefi usûlcüler teliflerinde gerek icmâ temellendirmek adına gerek icmâ karşıtlarının itirazlarına cevaben gerekse icmâ ehlinin özelliklerinin belirtilmesi gibi konularda âyet ve hadislerden faydalanmışlardır. Biz bu konuda özellikle esas aldığımız iki müellifin ve genelde ilk dönem Hanefi usûlcülerinin icmâ bahsini anlatırken yer verdikleri sem'î ve aklî delillerin bir haritasını çıkarmaya çalışacağız.

Ama önce icmân hüccet oluşuna itirâz edenlerden biraz bahsedeceğiz.

2.2.1. İcmâ Hüccet Olarak Görmeyenler

Kaynaklarda Rafizilerin çoğunluğu, Hariciler, Mutezile'den İbrahim en-Nazzam ve Kaşani'ye göre icmân kesin hüccet olmadığı ifade edilir. Bunlardan İmamiyye'ye göre icmâ ancak imam da dâhilse hüccet olabilir. Bunlara göre icmân zanni de olsa bir hüccet olup olmadığı konusu net değildir. Şârihlerin Pezdevî'nin ibaresinden

⁶³⁶ Semerkandî, age, ss. 547-548.

çıkardıklarına göre icmâ bunlarca kat'î hüccet değildir; ancak kitapların çoğunda genel olarak hüccet olmadığı geçer.⁶³⁷ Semerkandî eserinde Nazzâm ve Kâşânî'ye göre icmân yalnızca amel konusunda hüccet olduğunu ifade eder.⁶³⁸ Esasında bunların bir kısmına göre icmân imkânsız olduğundan da yukarıda bahsetmiştik. İcmân gerçekleşmesini imkânsız görenlerin hüccetlik tartışmasında bahisleri geçemeyebilirdi. Ancak bunların icmân imkânsız olduğu iddiasında olduğu, mümkün olsa bile hüccetliğine delil olmadığını ifade ettikleri⁶³⁹ şeklindeki ifadeler göz önünde bulundurulmalıdır. Sonuç olarak kimin hangi iddiayı öne sürdüğünden ziyade iddiaların kendisi ve onlara verilen cevaplar önemli görünmektedir.

Bu konuda zikredilen delillerden bir kısmı icmân imkânı konusunda geçmiştir. Bunlar, icmân vukuunun müstehil olduğu,⁶⁴⁰ icmân nass ya da emare üzerine kurulduğu iddialarında icmân işlevsizliği veya geçersizliği⁶⁴¹ ve her biri ayrı ayrı hata ihtimali taşıyan görüşlerin bir araya geldiğinde hata ihtimali taşımamasının mümkün olmayacağıdır.⁶⁴² Bunlara burada tekrar değinilmeyecek ve bir sonraki konu, icmân hücciyetinin temellendirilmesine ayrılacaktır.

2.2.2. İcmân Hücciyetinin Temellendirilmesi

Cessâs, fukahanın sadr-ı evvelin icmânının sıhhatinde ittifak ettiğini; mütekellimunun tamamının da görüşünün bu şekilde olduğunu belirtir.⁶⁴³

İcmâi hüccet olarak görenler, muarızlarının icmân hücciyetini inkâr etmelerinin Kitap, Sünnet ve makul delile aykırı olduğunu ifade etmekte ve muarızlara delillerle cevap vermektedirler.

2.2.2.1. Sem'î Deliller

Cessâs, aklın hata üzere icmân vukuunu imkânsız görmediğini, icmân hücciyetinin sem' yoluyla bilindiğini ifade eder. Nitekim Yahudi ve Hristiyanlar hata

⁶³⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 365; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 373.

⁶³⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 535.

⁶³⁹ Semerkandî, *age*, s. 536.

⁶⁴⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 365.

⁶⁴¹ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 365.

⁶⁴² Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 365; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 373-374.

⁶⁴³ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 108.

üzere icmâ etmişlerdir.⁶⁴⁴ Ancak sem‘in çemberi içinde makul delilin akıllara izah edilmesi de mümkündür.

Metinlerde icmân hücciyetini ispat sadedinde, sem‘î deliller olarak genelde üç ayet ve bir hadis delil olarak gösterilmektedir. Aslında sem‘î deliller bunlarla sınırlı olmayıp kaynaklarda farklı ayet ve hadislerin de kullanıldığı bilinmektedir.⁶⁴⁵ Ancak bu delillerle icmân hücciyetini ispatta formül basitleştirilmiş ve bunlar zikredilir olmuştur. Bunlar, mü‘minlerden başkasının yoluna uyanlara vaîd âyeti (Nisâ 4/115), en hayırlı ümmet âyeti (Âl-i İmran 3/110), vasat ümmet âyeti (Bakara 2/143) ve “Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez.” hadisidir.

2.2.2.1.1. Mü‘minlerden Başkasının Yoluna Uyanlara Vaîd Âyeti

Nisa 115. âyette “Kim doğru yol kendisine açık olduktan sonra Peygamber’e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü varış yeridir!” buyurulmaktadır.

Allah müminlerden başkasının yoluna uymaya da resûle karşı gelmek gibi vaidde bulunmaktadır. Müminlerden başkasının yoluna uymak haramsa onların yoluna uymak vacip demektir. Bu da icmân hüccet olduğunu gösterir; çünkü icmâ müminlerin yoludur. Müminlerden başkasının yoluna uymak vaidi gerektirmede resûle karşı gelmekle eşit görülmüştür. Bunların ikisini de terk etmek kat‘î surette vaciptir. Resûle karşı gelmek, onun sözü hak olduğu için men edilmiştir; müminlerin yolundan ayrılmak da onların yolu hak olduğu için yasaklanmıştır.⁶⁴⁶

Bu argümana karşı birtakım itirazlar öne sürülmektedir. Bunlardan birincisi müminlerin yolundan ayrılmanın ancak resûle karşı gelmek şartıyla ceza sebebi olduğudur. Ancak buna lafızda birincinin ikinciye bağlandığını gösteren bir belirti olmadığı ve eğer müminlerin yolundan ayrılmak yergiyi gerektiren bir fiil olmasaydı resûle karşı gelmek ile birlikte ifade edilmeyeceği söylenerek cevap verilmektedir.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Cessâs, age, c. 2, s. 108.

⁶⁴⁵ Meselâ Cessâs, bu üç âyet yanında “Bana yönelenlerin yoluna uy!” (Lokman 31/15) âyetini ve pek çok hadis rivayetini delil olarak sunmuştur. Cessâs, age, c. 2, ss. 112-115. Semerkandî de “Ey iman edenler, Allah’tan sakının ve sadıklarla beraber olun!” (Tevbe 9/119) âyetini delil olarak göstermektedir. Semerkandî, *Mizân*, s. 541. Debûsî de ve özellikle Semerkandî’de pek çok âyet delil olarak gösterilmiştir. Debûsî, *Takvîm*, ss. 26-30; Semerkandî, *Mizân*, ss. 538-541.

⁶⁴⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 366.

⁶⁴⁷ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 111; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 366.

Bir diğerk itiraz da bu ayette müminlerin yolundan ayrılmanın resûle karşı gelmekle birlikte bu vaidi gerektireceğı şeklidir. Ancak Peygamber'in sözüne karşı gelmenin tek başına vaide gerekçe olduğı nass ve icmâ ile sabit olduğundan diğerkinin de tek başına vaid gerekçesi olması gerekmektedir.⁶⁴⁸

Mü'minlerden başkasının yoluna uymakla mü'minlerin yoluna uymak arasında ikisine de uymamak anlamında bir ara durumun bulunduğı, âyetteki istidlalin müminlerden başkasının yoluna ittibaı haram kıldığı, bundan müminlere ittibaın vacip olduğunun anlaşılamayacağı şekilde yapılan bir itiraza da şu şekilde cevap verilir: Ayetteki ittibadan maksat onaylama ve sülûkun kendisidir. Çünkü bir insan ittiba maksatlı değil de kendisine ârız olan bir şüpheden dolayı müminlerden başkasının yoluna gitse de vaidi hak etmektedir. Ayrıca Abdullah kıraatinde *ve yettebi' gayra sebîli'l-mü'minin* ifadesinin *ve yeslûk gayra sebîli'l-mü'minin* şeklinde olmasının da bunu desteklediğı ifade edilir. Bu nedenle ayette müminlerden başkasının yoluna ittibaın yasaklanmasından müminlerin yoluna ittibaın vacip olduğu anlamı gerekir. Mesela şarap içmek ve namaz kılmamak müminlerden başkasının yoluna uymaktır. Şarabın ve namazı terk etmenin haram oluşu, namazı terk etmekten ve şarabı içmekten kaçınmayı gerektirir. Bunları yapmak ise müminlerin yoludur. Bu şekilde müminlerin yoluna uymakla müminlerden başkasının yoluna uymanın arasında bir ara durum olmadığı ortaya çıkarılmış olmaktadır.⁶⁴⁹

Burada müminlerin yoluna uymaktan kastın, onları mümin yapan şeylerde yani imanda onlara uymak olduğu şekilde itiraz bulunmaktadır. Bunlar, bu ayetin irtidad ederek mü'minlerin iman yolundan ayrılmış olan Tu'me b. Übeyrik hakkında inmesini zikreder. Buna, aslolanın kelâmın umumuna ve mutlaka ircası olduğu söylenerek cevap verilir.⁶⁵⁰

Bazı usûlcülerin bu ayetin icmâa uymanın vücubu konusunda kat'i olmadığı kanaatinde oldukları ifade edilmektedir. Çünkü burada müminlerin yolundan başkasına uymamanın onların icmâ ettiği meselelere değil de nebiye uyma konusunda ya da ona yardım etme veya ona iman konusunda olma ihtimali vardır. İhtimal varken ve de ayet bu konuda zahir olduğu için kat'îlik sabit olmaz. Bu nedenle bu ayeti icmâ zanni kabul edenlerin delil olarak göstermesinin tutarlı olacağını söylemişlerdir. Çünkü muhtemel

⁶⁴⁸ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 366.

⁶⁴⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 367.

⁶⁵⁰ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 367.

delille kat'î olanı kanıtlamak faydasız olacaktır. Buna, her ihtimalin delilin kat'î olma özelliğini zedelemeyeceği, tehvidi ve nübüvveti kanıtlayan akli delillere bile ihtimaller yüklenebileceği şeklinde cevap verilmiştir. Nitekim zahir ve umum lafızlar kat'î delillerdir. Ayrıca delilden kaynaklanmayan her ihtimale itibar edilmemektedir. İhtimallere itibar edilmesi için lafzın zahirine muhalif olmamaları gerekmektedir. Zahir anlamlar kat'idir; kendileriyle kat'î hükümlere varılması caizdir.⁶⁵¹

2.2.2.1.2. En Hayırlı Ümmet Âyeti

Âl-i İmran 110. âyette “Siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten sakındırır ve Allah’a iman edersiniz...” buyurulmaktadır.

Bu ayette Allah, bu ümmetin iyiliği emretmesi ve kötülükten sakındırmasından dolayı en hayırlı ümmet olduğunu bildirmektedir. *Bi'l-maruf* ve *bi'l-münker* lafızlarındaki lâm-ı tarif, istiğrak ifade ettiğinden dolayı onların her iyiliği emredip her kötülükten sakındırdığı anlamına gelir. Bu nedenle onların hata üzere icmâ etmemeleri gerekir. Aksi takdirde münkeri emretmiş olurlar. Ayrıca ayette *hayra ümme* lâfzı tafdil ifade ettiği için hayırlı oluşta nihayete delâlet etmesi de icmâ ettiklerinin doğru olmasını gerektirir. Aksi takdirde nassın hilafına bir durum oluşur.⁶⁵² Aynı şekilde ihtilâf ettikleri zaman da hakkın ihtilâflarını aşmaması gerekir.⁶⁵³ Râmuşî mutlak hayrı, içtihadta isabet şeklinde açıklamıştır.⁶⁵⁴

Bu âyetle ilgili olarak bu ayetin zahirinin, Allah'ın ümmetin her birini bu vasıfla vasıflandırıyor olmasının gerektiği ancak gerçek bunun hilafına olduğundan dolayı bu ayetin zahirinin metruk olduğu, zahire hamletmek mümkün olmayınca buradan kastın “bazıları” olduğunun anlaşılması gerektiği söylenerek burada kast edilen hayırlı kimselerin masum imamlar olduğu iddiasının önü kesilmektedir. Bu, bireylerin *metbû* olmaları dışında tek başlarına ümmet olarak vasıflandırılmayacaklarından dolayı burada tekil şahısların vasıflandırılmadığı ifade edilerek yapılır. Ayrıca herkesin bu şekilde vasıflandırılması mümkün değildir; çünkü herkesin bir başkasından daha hayırlı olması muhaldir. Burada tıpkı bir melikin aralarında hepsi öyle olmamasına rağmen

⁶⁵¹ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, ss. 367-368.

⁶⁵² Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, ss. 368-369; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 382.

⁶⁵³ Debûsî, *Takvîm*, s. 26; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 296.

⁶⁵⁴ Râmuşî, *Fevâid*, s. 849.

ordusunu cesaretle vasıflandırması gibi bütün olarak veya “Ehl-i Kûfe fukaha, ehl-i Rûm hukemadır.”⁶⁵⁵ denmesi durumundaki gibi çoğunluk olarak vasıflandırmıştır.⁶⁵⁶

2.2.2.1.3. Şahitlik için Vasat Ümmet Kılınma Ayeti

Bakara 143. âyette “Böylece sizler insanlara şahit olasınız ve Peygamber de size bir şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet kıldık...” buyurulmaktadır. Ayette tıpkı Kâbe'nin kible yapılışı gibi bir yapma, kılma vardır. Sizi kıldık; yani sizi vasat ümmete dönüştürdük. Vasat, hayırlı ve adil anlamlarına gelir.⁶⁵⁷

Bu ayetle iki yönden delillendirme yapılmıştır.

Birincisi Allah bu ümmeti vasat olarak adlandırmıştır. Vasat, kendisinden razı olunan, âdil demektir. Bu da onların sözünün doğruluğunu ve görüşlerini kabulünü gerektirir.⁶⁵⁸ Bununla ümmetin tamamı vasıflandırıldığı için onların icmâ ettiği şeylerin hak olması gerekmektedir. Aksi takdirde yalan ve gerçek dışı olacaktır ki yalancı kimse övgüyü değil yergiyi hak eder. Ümmetin adil olarak vasıflanmasının onların bir yönden adil olduğunu göstereceği, her yönden âdil olsalar bile bunun onların icmâlarının doğruya isabet ettiğini göstermeyeceği, çünkü bu şekildeki hatanın kebirden olmadığı için adaleti zedelemeyeceği iddia edilemez. Çünkü Allah zâhir ve bâtını bildiğinden dolayı bir kişi gerçekten adil değilse onun adaletine şahitlik etmez. Onlar hakkındaki şahitliği mutlak olduğundan dolayı her konuda adil olmaları ve hata üzere icmâ etmemeleri beklenir. Çünkü hata üzerine icmâ bir yalan çeşididir ve adalet sıfatıyla çelişir.⁶⁵⁹

Ayetin ikinci yönü ise Allah'ın onların şahitler olarak vasıflandırmasıdır. Şahit doğrulukla haber veren kişidir ve sözü hüccet olur. Yalan söyleyenler şahit olarak vasıflandırılmaz. Bu da onların icmâ ettikleri zaman doğruluk üzere edeceklerini ve sözlerinin hüccet olduğunu gösterir. Bu ayette onların icmâ ettiği konularda değil, diğer ümmetler hakkında peygamberlerin onlara risaleti aktardıkları konusunda şahitliklerinden bahsedildiği ve şahitlikte önemli olan tahammül değil eda zamanı olduğundan onların dünyadaki değil ahiretteki şahitliğinin kast edildiği itirazı kabul

⁶⁵⁵ Aynı örnek Abdulaziz el-Buhârî'de “Hâşimoğulları halimdir; ehl-i Kûfe fakihtir.” şeklindeyken Bâbertî Haşimoğulları yerine ehl-i Rum'u getirmiştir.

⁶⁵⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 369; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 382-383.

⁶⁵⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 369; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5 s. 383.

⁶⁵⁸ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 108.

⁶⁵⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 370-371; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 383-384.

edilemez. Çünkü âyette bu şekilde bir tafsil yoktur. Pezdevî'nin de ifade ettiği gibi eğer yalnızca ahiretteki şahadet kast edilseydi “Sizi vasat ümmet kılacağız.” denilmesi gerekirdi. Kaldı ki bu noktada bu ümmetin diğer ümmetlere göre bir fazileti söz konusu olmayacağı için ayetin bu ümmete tahsisi mümkün olmazdı. Bu konuda Al-i İmran 99. ayette⁶⁶⁰ olduğu gibi diğer ümmetler de şahitlik vasfıyla vasıflandırıldığı ancak bundan onların icmânın hüccet olmasının gerekmediği gibi bizim ümmetimiz için de şahitlikten icmân hüccet olmasının gerekmeceğinin de iddia edilemeyeceği söylenmiştir. Çünkü onların kitaplarına tutundukları sırada icmâlarının hüccet olması ihtimal dâhilindedir ancak küfürlerinden dolayı hüccetliği kalmamıştır.⁶⁶¹ Ancak bahsettikleri ayetin tevili bu şekilde değil, “Muhammed'in peygamberliğini bildiğiniz halde neden doğruya şahitlik etmiyorsunuz?” şeklindedir. Eğer şahitlik ayetinde bahsedilenlerin kıyamete kadar Peygamber'i doğrulayan herkes olduğu, bunların her birinin bir konuda icmâ ettiğini bilmenin ise mümkün olamayacağı söylenirse bu şekildeki düşüncenin onların şahitliğine ulaşmayı engelleyeceğinden dolayı bu ayetten zaruri olarak her asrın ehlinin anlaşılması gerektiği söylenir.⁶⁶² Ayrıca bu ayetteki şahitlikten yalnızca ahiretteki şahitliğin anlaşılıp, bunun görüşlerinin kabulünü gerektirmeyeceği itirazına o zaman Peygamberler için de şahitlik sıfatının olmasından dolayı onlar için de dünyadaki şahitlikleri hakkında söylenmesi gerekecektir.⁶⁶³

Debusî, diğerlerinden farklı olarak bu ayetteki şahit kelimesinin bilgi kaynaklı konuşan ve sözü hüccet olan kişi anlamına gelmesinden hareketle bu âyetin, ümmetin veya icmâ ehlinin Allah'ın insanlar üzerindeki hükmünü bildiğine kesin olarak delâlet ettiğini ifade etmektedir.⁶⁶⁴ Böylece icmâ ehlinin müçtehitler olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

⁶⁶⁰ “De ki: Ey Kitap ehli! Şahitler olduğunuz hâlde niçin iman edenleri, Allah'ın yolunu eğri göstermeye yeltenerek iman edenleri yolundan çevirmeye çalışıyorsunuz? Allah yaptıklarınızdan gafil değildir.”

⁶⁶¹ Bâbertî, age, 385. Aynı ifadeler Debusî ve Serahsî'de de geçmektedir. Serahsî'de icmâ kelimesi yerine görüşlerinin hüccetliği geçer ancak bununla onun da icmâi kast ettiği açıktır. Debusî, *Takvîm*, s. 30; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 298. Ancak Debusî ve Bâbertî'de bunun bir ihtimal olarak geçtiğini ifade edelim. Yine de bu ihtimal icmâ teorisinin temel dinamiklerine aykırıdır. Bu konuya icmân zamanı başlığı altında değinilmiştir.

⁶⁶² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 371; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 384-385.

⁶⁶³ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 110.

⁶⁶⁴ Debûsi, *Takvîm*, s. 27.

Bu ayete gelebilecek, burada kendisine şahitlik edilecek şeylerin Kur'an'ın ve haberlerin nakli olabileceği şeklindeki itiraza da ayette bu şekilde bir tafsil olmadığı, bu şekildeki bir belirlemenin tevil değil, nesih olacağı şeklinde cevap verilmiştir.⁶⁶⁵

2.2.2.1.4. Ümmetin Dalâlet Üzerine Birleşmeyeceği Rivayeti

Hz. Peygamber “Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez.” buyurmuştur.⁶⁶⁶ Bu hadisin tevatür derecesi bakımından âyetlerden daha düşük seviyede olsa da icmâa delâlet açısından maksadı daha iyi ifade ettiği söylenmiştir. Bu hadis, âmm bir nass olduğu için dalâletin her türlüşünü nefyeder. Bu konuda Ömer ve İbn Ömer, İbn Mes'ud, Ebu Said el-Hudri, Enes b. Malik, Ebu Hureyre, Huzeife b. El-Yeman gibi pek çok güvenilir kişiden farklı lafızlarla ümmetin hatadan uzaklığına delâlet eden pek çok rivayet gelmiştir.⁶⁶⁷

Bu hadisle iki yönden istidlalde bulunmaktadır. Birincisi mütevatir olmasalar da bu hadisleri işiten herkesin, kendisinde Resûlullah'ın bunların toplamından kastının ümmetin hatadan korunmuşluğunu haber vermek ve onun şanını yüceltmek olduğu hakkında zaruri bir bilgi bulacak olmasıdır. Diğeri ise istidlali bilgi sağlanmasıdır ki o da bu haberlerin sahabe, tabiun asrında meşhur olması ve onlardan sonra da icmân ispatında muhalifler zamanına kadar kullanılagelmiş olmasıdır. Bu da onun bu konuda hüccetliğinin en büyük delilidir.⁶⁶⁸

Bu rivayete iki açıdan muhalefet edilmiştir. Bunlardan bir tanesi, muhtemelen bu rivayete muhalefet edildiği ancak nakledilmediğidir. Bu itiraza, çok değer verilmemesine rağmen Nazzam'ın muhalefedinin gizli kalmaması örnek verilir. Bu durumda sahabeden veya tabiundan birinin muhalefedinin olması durumunda icmâ gibi dinin en önemli asıllarından olan bir konuda gizli kalması düşünülemez. Ayrıca sahabenin muhalefetlerinin gizli kalmadığı pek çok konu bilinmektedir. İkinci itiraz

⁶⁶⁵ Debusî, age, s. 28.

⁶⁶⁶ Semerkandî, bunun dışında “Allah'ın eli cemaat üzerindedir.”, *hamîra* rivayeti, “Şeytan, tek kişinin yanında; iki kişiden uzaktır.”, “Bir karış da olsa ana kitleye muhalefet eden kimse, İslâm'la olan aidiyet bağını koparmış olur.” rivayetlerini de zikretmiştir. Bk. Semerkandî, *Mîzân*, s. 542. Pezdevî yukarıdaki rivayet dışında, *hamîra* rivayeti ve Ebu Bekir'in imam tayin edilmesi rivayetini vermiştir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 245.

⁶⁶⁷ Ayrıntısı için bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 371-373; Bâbertî, *Takrîr* c. 5, ss. 386-389.

⁶⁶⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 373; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 389.

icmân sıhhati bu habere dayandırılmaktayken; bu haberin de icmâa dayandırılması yüzünden bu delillendirmenin icmân icmâyla ispatı olduğudur. Buna icmân sıhhatinin bu habere dayandırıldığı fakat haberin sıhhatinin icmâa değil; asırlarca muhalefetinin bilinmemesine bağlandığı şeklinde cevap verilmiştir. Çünkü âdet bilinmeyen bir haberle kat'î hükümler verilmesi durumuna mutlaka karşı çıkılmasını gerektirirdi. Âdet, kendisiyle Kur'ân karşıtlarının iddialarının batıl olduğunun bilindiği bir asıldır.⁶⁶⁹

2.2.2.2. Makul Delil

İcmân hücciyeti açıklanırken sıkça değinilen bir olgu, icmân akla izah edilebilir bir illet dolayısıyla değil, kerâmet dolayısıyla hüccet olduğudur.⁶⁷⁰ Çünkü böyle bir illet olsaydı, bu ümmetten sayıca daha çok olan Yahudi ve Hristiyanların dalâlet üzerine ittifak etmemiş olmaları gerekirdi.⁶⁷¹ Debûsi, bu ümmetin dalâlet üzerine birleşmesinin muhal olduğunu “Allah müminleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmıştır.” (Bakara 2/257) âyeti ile izah etmektedir.⁶⁷²

Cessâs, icmân hücciyetini aklen ispat edemiyorsak da aklın sem'in gelmesinden önce ümmetin hata üzerine icmâ etmesini caiz görmesini sem'in men ettiğini ifade eder.⁶⁷³ Nitekim önceki ümmetlerin hata üzerine icmâ bu nedenle mümkün olmalıdır. Sonuç olarak aslında makul delil sem' çerçevesi içerisinde icmân akla uygun hâle getirilmesidir. Yoksa burada akıldan kaynaklanan bir delilden bahsedilmemektedir. Semerkandî'nin muarızların dilinden ifade ettiği gibi ümmetin hata üzere icmâ etmemesi akli bir delil ise aklın bunu önceki ümmetler için de tasavvur etmesi gerekirdi.⁶⁷⁴

Pezdevî, makul delili Hz. Peygamber'in, nebilerin sonuncusu olması ve onun şeriatının kıyamete kadar devam edecek olmasının, onun ümmetinin kıyamet vaktine kadar hak üzere sabit olmasını gerektireceği şeklinde açıklamıştır. Ve bunu Peygamber'in “Ümmetimden bir grup, kıyamet vaktine kadar hakta gâlip olacaktır.” rivayeti ile de desteklemiştir.⁶⁷⁵ Aksinin olması Peygamber'in şeriatının bazı konularda

⁶⁶⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 372-374; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 389-390. Bu haberle alakalı yapılan diğer itirazlar ve verilen cevaplar için bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 374-375; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 390-391.

⁶⁷⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 243; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 295.

⁶⁷¹ Serahsî, *age*, c. 1, s. 295.

⁶⁷² Debûsi, *Takvîm*, s. 26.

⁶⁷³ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 116.

⁶⁷⁴ Semerkandî, *Mîzân*, s. 537.

⁶⁷⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 245.

devam etmediği, inkıtâa uğradığı anlamına gelir. Bu da Allah'ın haberinde bir hulf demek olur. Bundan kaynaklanan bir zaruret olarak icmân kat'î bir hüccet olduğunu söylemek gerekmektedir.⁶⁷⁶

Semerkandî makul delili diğer müelliflere göre daha geniş tutmuş ve şeriatın inkıtayı gerekçesi dışında başka izahlar da yapmıştır.⁶⁷⁷

Bunlardan bir tanesi tartışma durumunda bir ittifak noktası fikrinin akıl sahibi insanların yaratılışlarının gereği olduğudur. Bu durumda tartışılan meseleyle ittifak edilen mesele arasındaki benzerlik sebebiyle insanlar tartışılan meselenin hükmünü icmâ edilen meseleye kıyas ederek icmâ edilenin hükmünü ona verirler. Eğer icmâ Allah katında hüccet olmasaydı, insanlar da icmâa başvurma ihtiyacı duymazdı.⁶⁷⁸ Semerkandî'nin makul delil arasında sıraladığı diğer bir konu eğilim farklılığı ve amaç çeşitliliğinin, insanları gelişigüzel bir şey üzerinde buluşmaktan men eden edeceğidir. Semerkandî, icmâ etmeye yönelten sebeplerin: taklit, şüphe, racih delil veya ilim gerektiren delil olabileceğini ifade eder ve bunlardan taklit ve şüphenin dâi sebep olmasının bâtil olduğunu ispat eder. Böylece sebebi nakledilmemiş bir icmân uygun bir delil üzerine kurulmuş olmasını makul bir şekilde izah etmiş olmalıdır.⁶⁷⁹

Hakikatin icmân dışına çıktığını kabul etmenin şeriatın inkıtasına götürmeyeceği çünkü icmâ edilen konuların icmâdan önce nass ile sabitse nassın bekasıyla beka bulacağı, icmâdan önce sabit değilse şeriatın bekasını gerektiren nasların, bu kısım için geçerli olmayacağı, dolayısıyla icmâı kabul etmemekten şeriatın inkıtayı sonucunun çıkmadığı iddia edilmiştir. Ayrıca bunlara göre icmâdan önce sabit olmayan konuların şeriatın devamını gerektiren nasların kapsamına girdiği kabul edilse bile bu kısmın inkıtayı, şeriatın aslının inkıtasını gerektirmez. Çünkü ana hükümlerin devamlılığı sürmektedir. Nitekim icmân yokluğundan önce bu hükümlerin olmayışı şeriatın yokluğunu gerektirmemekteydi. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Hükümlerin her biri içtihadattan evvel meşru ve sabittir. Ancak bu sabit olma durumu kimisi için zahiriyledir (hakikaten sabit); kimisi için de gizli anlamlarıyla geçerlidir. Bu kısımdakiler içtihadla izhar eder. Bu durum içtihadla ispat edildikleri anlamına gelmez. Kıyasın müsbit değil;

⁶⁷⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 546.

⁶⁷⁷ Semerkandî'nin makul delil konusundaki ibarelerini Abdulaziz el-Buhârî, *Mizân'dan* aldığı ifade eder; Bâbertî de bunu belirtmeden aynı ifadeleri alır. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 375; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 393-394.

⁶⁷⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 543.

⁶⁷⁹ Semerkandî, *Mizân*, ss. 543-544.

muzhir olması bu anlama gelmektedir. Durum böyle olunca tüm hükümler, şeriatın devamını gerektiren nassların altına girmektedir. Bu nedenle şeriatın bir kısmının inkıtaa uğraması, nassa aykırılık demektir. Onların bu bağlamda söyledikleri, şeriatın bir kısmının intifaından aslının intifainın gerekmeceği şeklindeki ifadeleri de fasittir. Çünkü şeriat, Peygamber'in getirdiklerinin tamamının ismidir. Küll ise ba'zın intifasıyla yok olur. Bu duruma verilebilecek örnek geçmiş şeriatlerin bu şeriatle neshedilmesidir. Nitekim bu nesih işlemleri bazı hükümlerin neshedilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu durumda onların şeriatın bazı hükümlerinin intifasına götüren söylemleri batıldır ve icmâ zarureten kat'î bir hüccettir.⁶⁸⁰

Görüldüğü üzere makul delilin iskeletini son şeriat/son peygamberlik teşkil etmektedir. Zaten icmâm ortaya çıkış sürecine dair öne sürülen teorilerden birisi Hz. Peygamber'in otoritesinin ümmete geçmesidir.⁶⁸¹ Buna dair ipucunu kimi kaynaklarda da görebiliyoruz. Meselâ Abdulaziz el-Buhârî, ümmetin tamamının hatadan beri (*el-isme ani'l-hata*) olmada Peygamber menzilesinde olduğunu söylemektedir.⁶⁸² Yine sükûti icmâm Hz. Peygamber'in takrir yönü ile temellendirilmesinde de icmâ ehlinin tıpkı Hz. Peygamber gibi masum olduğu ve ismetin onlara da vacip olduğu ifade edilir.⁶⁸³ Ümmete bu ismeti kazandıranın ne olduğunu ise ümmet lafz-ı amminin, hükümleri bilen fukahaya hamledilmesi gerekliliğinin anlatıldığı sayfalarda öğrenmekteyiz. Buna göre ümmetin görüşü istidlalden kaynaklanırsa hüccet olur. Çünkü onu hatadan alıkoyan yani ona ismet sıfatı kazandıran şey; onun istidlâlde bulunabilmesidir.⁶⁸⁴

2.2.2.3. Diğer Argümanlar

Diğer argümanlar konusu kapsamında metinlerde doğrudan bir başlık altında yer almasa da hatta diğer argümanların birer parçası olsalar da sık karşılaşıldığı için dikkat çekilmesi gerektiği düşünülen iki delil üzerinde durulacaktır. Bunlardan bir tanesi vuku delili, diğeri nasların mutlaklığı savıdır.

2.2.2.3.1. Vuku Bir Delildir

⁶⁸⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 375; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 394-395.

⁶⁸¹ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 67.

⁶⁸² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 374.

⁶⁸³ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 336.

⁶⁸⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 347.

İcmâ konusunda Hanefilerin temellendirmede kullandıkları bu deliller yanında vuku delili olarak adlandırabilecek bir delil bulunmaktadır. İcmanın imkânına dair gelen eleştiriler, bu vuku delili ile susturulmaktadır. Mesela Mutezile'den Nazzam ile Râfizilerin icmân imkânına dair eleştirilerine karşılık “Onların tüm zikrettiği bu durumlar, vuku ile batıl olmaktadır.” denilerek kat'î nassın öncelenmesi hakkındaki sahâbe icmâi ve Hanefiler ile Şâfiîlerin mezhep içinde gerçekleştirdikleri icmâlar örnek verilmiştir. “Vuku, imkânın delili ve fazlasıdır.” ibaresiyle de mesele sonlandırılmıştır.⁶⁸⁵

Bu delillendirme, teorik bakış açısıyla her olgunun bir şekilde eleştirilip yalanlanabileceğini, ancak vakıanın tüm bunların önüne geçebilecek nihai delil olacağını ifade etmektedir. Nitekim hasma önce teorik çerçevede yanıtlar verilmiş; bu yanıtlar vuku delili ile tekit edilmiştir.⁶⁸⁶

İcmâ bağlamında kullanılan vuku delili kimi zaman hüccetlikten bağımsız olarak sureten vuku bağlamında verilmektedir. Meselâ şârihler tarafından teoride bahsi geçmeyen mezhep içi icmâdan ve Yahudi ve Hristiyanların icmâından bahseden örnekler sunulmaktadır. Bundan dolayıdır ki muarızın öne sürdüğü insanların bir konuda ittifak etmelerinin imkânsızlığı iddiasını bu örneklerle boşa çıkarmışlardır.⁶⁸⁷ Kimi zaman da mesela rey ve içtihat üzerine kurulmuş icmân vuku bulduğu söylenerek bu icmân hüccet olduğu ifade edilmiştir.⁶⁸⁸

2.2.2.3.2. Tafsil Nesihtir: Nasların Mutlaklığı Savı

İcmâ konusunda Hanefilerin en çok başvurduğu delillerden bir tanesi de nasların mutlaklığı şeklinde ifade edilebilecek olan savlarıdır. Hanefiler muarızlarının pek çok iddiasını bununla geri çevirmişlerdir.

Buna göre mesela Pezdevî, inkırâz-ı asrın şart olmaması hususunda icmân hüccet olduğunu gösteren delillerde bu hususta ayırım olmadığını; bu mutlaklık üzerine herhangi bir ziyade yapmanın ise sahih olmayacağını ifade eder. Çünkü bu şekilde bir ziyadede bulunmak Hanefilere göre nesihtir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 331.

⁶⁸⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331.

⁶⁸⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 331; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

⁶⁸⁸ Semerkandî, *Mizân*, s. 527.

⁶⁸⁹ Pezdevî, *Kenz*, c. 3, s. 243.

Hanefiler, icmân dâi sebebi meselesinde kıyas ve haber-i vahit üzerine icmâ kurulmayacağını iddia eden muarızlarına yine bu şekilde cevap verirler. Bu naslar icmân delilinin zanni veya kat'î olması bakımından bir ayrıma gitmemişken bu şekilde bir şart ileri sürmek delilsiz takyitte bulunmak anlamına gelecektir ve fasittir.⁶⁹⁰

Önceki ihtilâfın sonraki icmâa mani olmadığı görüşünde olanlara göreyse icmân hüccet olduğu kendisiyle bilinen deliler, öncesinde hilaf gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş icmâ arasında ayırım yapmamaktadır. Bu nedenle bu delillerin sadece öncesinde hilaf olmayan icmâa sarf edilmesi delilsiz takyid anlamına gelir ki bu batıldır.⁶⁹¹

Bir diğer örnek de icmân hüccetliğini bildiren ayetlerden bir tanesi olan en hayırlı ümmet ayetinde (Bakara 2/143) bahsedilen şahitliğin sadece ahiretteki şahitlik olduğu iddiasına ayette bu şekilde bir tafsil olmadığı şeklinde cevap verilmiştir.⁶⁹² “Ümmetim hata üzere birleşmez.” hadisindeki hatanın ahirette olan şâhitliğe ya da mütevatir nassa veya akıl deliline muvafık olan hususlardaki hataya tahsisini uygun görenlere de ümmetten kimsenin bu tafsili yapmadığı şeklinde cevap verilmiştir.⁶⁹³

Ancak Hanefiler bu savı sık kullansa da kimi durumlarda bunun kendilerinin tafsilde bulunduğu konularda başkaları tarafından kullanıldığı da görülmektedir. Mesela dünyevi konuların icmân alanına girip girmediği konusunda da icmân sınırları içinde görenler ümmetin hatadan arınmışlığına/ismetine ve icmâ ettikleri konuda onlara ittibain vücubuna delâlet eden nasların dini ve dünyevi şeklinde bir ayrıma gitmediğinden bahsederler.⁶⁹⁴ Ayrıca icmâ ehlinin sadece Peygamber ailesi olduğunu ifade edenler buna delil olarak “Size iki şey bıraktım; Allah’ın kitabı ve yakınlarım. Bunlara tutunursanız, sapmazsınız.” hadisine göstermişlerdir. Bu hadise göre temessük/tutunma bu ikisiyle sınırlandırılmıştır ve bunların üzerine ziyadede bulunulmaz.⁶⁹⁵

2.2.2.4.İcmân Ümmete Özgülenmesi: Kerâmet

İcmân temellendirilmesi konusunda üzerinde durulması gereken mühim bir konu da kerâmet teorisi. Kerâmet teorisi icmâ teorisinin belkemiğidir, denilebilir.

⁶⁹⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 380.

⁶⁹¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 360-361.

⁶⁹² Debusî, *Takvîm*, s. 27; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 370.

⁶⁹³ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 374.

⁶⁹⁴ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 364.

⁶⁹⁵ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 348.

Çünkü özellikle Hanefî fukaha icmâi temellendirirken kullandığı ayet ve hadislerde kerâmet vurgusunu ön planda tutmuş; icmâ ile nasslar arasındaki bağı kerâmet kurgusu yoluyla kurmuştur.

Keramet ehliyeti sadece diğer ümmetleri kapsam dışında bırakmaz. Ayrıca bu ümmetten ehl-i dalâlet olanları da kapsam dışında tutar.⁶⁹⁶ Yani kerâmet güvenlik duvarı hem bir özgülleme hem de bir ötekileştirme aracıdır, denilebilir.

İcmân hücciyeti nasslar aracılığıyla bilinmektedir. İcmân akli bir temeli yoktur. Çünkü akıl, tıpkı diğer ümmetlerde olduğu gibi bu ümmetin de hata üzere ittifakını kabul eder.⁶⁹⁷ Esasında akıl temelli olmaması ve icmân sadece bu ümmet için “garanti vermesi” onun kerâmeten hüccet olduğunun göstergesidir.⁶⁹⁸ Keramet teorisi böylece akli itirazları da savuşturan bir güvenlik duvarıdır. Bu kerâmeti sağlayan da icmân hüccet kılan nassların ta kendisidir.⁶⁹⁹ Aslında kerâmet bu anlamda hem bir onurlandırma hem bir ikrâm hem de sübjektifliğin bir ifadesidir.

Ancak bu sübjektif ikrâmı hak etmek için bazı şartlar gerekmektedir. Âyetlerden çıkarılan bu şartların bütünü, kerâmet ehliyeti olarak adlandırılmaktadır.⁷⁰⁰ Kerâmet ehliyeti ile bu ihtisâsa kimlerin dâhil olacağı belirlenmektedir. Bu ikrama/onurlandırmaya zahiren ümmet kapsamına giren herkes muhatap olsa da mutlak olarak ümmet kapsamında olan herkesin kerâmet ehliyetine sâhip olacağını düşünmek yanıltıcıdır. Zâhiren tüm ümmet için olan bu kerâmetin esasında bazılarını muhatap almasını şu şekilde açıklayabiliriz. Bir grup misafire yapılan ayrı muameleden, izzet-i ikramdan herkes faydalanır. Ancak bu ikramın sebebi o gruptakilerin hepsi olmayabilir. Yani icmân hüccet olması ümmetin tamamı için bir güzellik, ikrâm olsa da bu ikrâm, ona hak kazanan yani kerâmet ehliyetini hâiz olanlar sebebiyledir. Kitaplarda da buna ordu örneği verilir; devlet başkanının orduyu övmesi, ordudaki herkesin o övgüyü hak

⁶⁹⁶ Serahsî, c. 1, *Usûl*, ss. 310-311.

⁶⁹⁷ Bunları ifade ederken Debûsî, Serahsî ve Bâbertî'nin vasat ümmet ayetine getirilen itirazları savuşturmak için önceki ümmetlerin icmâlarının/görüşlerinin hüccet olduğu/olabileceği ve Semerkandî'de birkaç yerde geçen önceki ümmetlerin icmâlarının hüccet olduğu şeklindeki ifadeleri görmezden geliyoruz. Nitekim müelliflerin bu ifadeleri, onların genel bazı ifadeleri ile de çelişmektedir.

⁶⁹⁸ Nitekim makul bir illetle hüccet olsaydı bir ümmetle sınırlandırılmazdı. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 353.

⁶⁹⁹ Daha evvel geçtiği gibi bu nasslar, Al-i İmran 110, Nisa 115, Bakara 143 âyetleri ve “Ümmetim dalâlet üzere birleşmez.” hadisidir.

⁷⁰⁰ İcmâ bu ümmete kerâmeten hüccet olduğu için ümmette kerâmet ehliyeti bulunmalıdır. Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 344.

ettiği anlamına gelmez.⁷⁰¹ Belki stratejik konumdaki askerlerin başarısı tüm orduyu başarılı kılmıştır.

İcmâdaki kerâmet kriteri, kimi zaman delilin ve içtihadın önüne geçilmesinin de aracı olmuştur. Nitekim fasık kimsenin icmâ ehlinen sayılmasına yönelik iki kabul, bu şekilde savuşturulmuştur. Bir kabule göre fasık kimse içtihat ehlinen olduğundan dolayı eğer delili uygunsu muhalefeti kabul edilebilir. Bazı Şâfîlerce savunulan kabule göre ise fasık kimse kendi görüşüyle amel edebilirken, muhalif olduğu durumda icmân kendi aleyhine delil olması çelişkidir.⁷⁰² Ancak bunlara adalet/vasatlık sıfatına sahip olmayanların Al-i İmran suresi 110. âyet gereğince keramet ehlinen sayılmadıkları, bu nedenle içtihatlarının kabul edilmeyeceği şeklinde yanıt verilmiştir.⁷⁰³ Ayrıca icmân zannî delil ile kurulsa da kat'î olarak hükmü icap ettirmesi ve hüccet olmasının delili sebebiyle değil; bu ümmete bir *tekrim/keramet* olduğu için kendisi sebebiyle olduğu ifade edilip eleştirilere cevap verilmiştir.⁷⁰⁴ Ancak Hanefilerin kerâmet vurgusu ve keramet-delil karşılaştırması, onların icmân delilsiz olarak kurulabileceğini iddia etmeye götürmemiştir.⁷⁰⁵

Kerâmet, pek çok konuda Hanefilerin argümanlarında olduğu gibi diğer mezhep ve fırkaların da argümanlarında karşımıza çıkabilmektedir. Meselâ Zeydiyye'den, İmâmiyye'den ve Rafizilerden sadece Peygamber ailesinin icmânı kabul edenler de Peygamber ailesinin kerâmete en lâyük olanlar olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁰⁶ Buna cevaben ehl-i beytin sahip olduğu keramet çeşitlerinin bulunduğu ancak nesebin naslardaki anlamları sınırlandırmak için geçerli bir sebep olmadığı ifade edilmiştir.⁷⁰⁷ Kimileri de kerâmetin sadece sahabeye özgü olduğunu ve sonrakiler için bu şekilde bir keramet söz konusu olmadığını söylemiştir.⁷⁰⁸

⁷⁰¹ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 369; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 382-383.

⁷⁰² Cüveynî, *Burhân*, c. 1, s. 688.

⁷⁰³ Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, 344.

⁷⁰⁴ Pezdevî, *Kenz*, 247; Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, s. 381.

⁷⁰⁵ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 379; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 402-403.

⁷⁰⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Kesf*, c. 3, s. 348.

⁷⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 315.

⁷⁰⁸ Sıgnâkî, *Kâfî*, s. 1606.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HANEFİ İCMÂ TEORİSİNDE İHTİLÂFLİ İCMÂ BAHİSLERİ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: HANEFÎ İCMÂ TEORİSİNDE İHTİLÂFLI İCMÂ BAHİSLERİ

Bazı konuların son bölüme bırakılmasının birkaç sebebi var. Birincisi, sunum kaygısı ile konuların iki bölümde incelenmesi gerekliliğidir. İkincisi, burada işlenecek konuların, parçası oldukları konulardan ayrılıp özel başlık altında incelenmeyi hak edecek kadar kapsamlı ve girift konular olduğunun düşünülmesidir. Aksi takdirde çok bilinen kimi konular içerisinde kaybolmak ve göz ardı edilmek akıbetinden kurtulamayacaklardı. Bu bölümde işlenen konuların bir şekilde birbiriyle güçlü bir ilişkisi olması da son bölümde birlikte işlenmesinin diğer bir sebebidir. Mesela sükûti icmâ konusu, icmâda ihtilâfın sınırlaması bahsinin başlı başına bir sebebidir. İhtilâf sonrası icmâ konusu ise ihtilâfın sınırlamasının ardından işlenmesi gereken bir konudur, çünkü bu iki ayrı senaryonun ortak bir başlangıçları vardır. Nesih meselesi ise kanaatimizce hem ihtilâf sonrası icmâ hem de icmân mertebeleri konusuyla yakından ilişkilidir. İcmânın mertebeleri ise onun hükmünün tek renk olmadığından zaruri izahından kaynaklanmaktadır. Bunun dışında müstakil olarak ele alınmasının konunun izahına daha uygun olduğu düşüncesiyle icmâa dair birkaç mesele daha bölüm sonunda işlenmektedir.

1. İCMÂDA RUHSAT

Pezdevî, icmânın kurulma biçimlerini azîmet ve ruhsat şeklinde ikiye ayırmıştı. Serahsî'nin de kullandığı ve Pezdevî'den sonrakilerce de kullanılan bu tasnif Semerkandî tarafından benimsenmemiştir. İcmâ ehlinin her birinin açıkça sözlü ifade veya fiilde bulunması ile oluşan, icmânın azîmet türü üçüncü bölümde işlenmişti. Bu bölümde ise ruhsat konusu işlenecektir. Sükûti icmâ konusunu rükün bahsinde değil de burada ayrıca işlenmesinin sebebi yukarıda ifade edildiği gibi etraflıca ele alınması gereken bir konu olduğunun düşünülmesidir.

Hanefilere göre icmânın kurulmuş kabul edilmesi için her zaman icmâ ehlinin her birinin açıkça sözlü ifade veya fiilde bulunması beklenmemelidir. Cessâs, icmânın sıhhatinin buna bağlanmasının mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü bu şarta bağlanması, icmânın hiçbir zaman kurulamamış olması anlamına gelecektir.⁷⁰⁹ Buna göre icmâ ehlinden biri veya birkaçı sözlü ifade veya fiilde bulunmuşken diğerlerinin bu

⁷⁰⁹ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 127.

ifade veya fiilin haberi kendilerine ulaştıktan ve mesele hakkında düşünme için yeterli süre geçtikten sonra sessiz kalmaları durumunda da icmâ kurulmalıdır.⁷¹⁰

Pezdevî ve sonrakilerin çoğuna göre icmân rüknünün ruhsat olarak açığa çıktığı bu durum Semerkandî'ye göre rızai icmân ikinci kısmıdır.⁷¹¹

1.1. Sükût Durumunun Ruhsat Oluşu

Ruhsat, fıkıh usûlünde genel olarak birtakım zaruret ve güçlükler sebebiyle azimeti terk etme imkânı veren ve yalnız söz konusu arızî durumla sınırlı bulunan hafifletilmiş hükme verilen addır.⁷¹²

Ruhsat hükümlerinin ortaya çıkması için ruhsatı meşru kılan bir gerekçe olmalıdır. Sükûtun ruhsaten icmâ sayılmasını meşru kılan bir gerekçe zorunluluktur.⁷¹³ Ayrıca azimeti şart koşturmak icmân kurulmasını neredeyse imkânsız kılan bir zorluk doğuracaktır.⁷¹⁴ Bundan kaçınmak için de sükût durumu ruhsaten icmâ olarak görülmektedir. Bu durumda sükût durumunun icmâ olarak adlandırılmasının iki temel sebebi olmuş olmaktadır: zorunluluk (zaruret) ve zorluk.

Zorluk, bir konuda herkesin açık ifadede bulunmasının imkânsıza yakın bir durum olmasından ileri gelmektedir. Bu hem mutad değildir; hem de bu durumda mükelleflere icmâ konusunda yapamayacakları bir şey yüklenmiş olmaktadır. Bu da o durumun hiç gerçekleşmemesi sonucunu doğuracaktır. Ancak Allah kullarından bu şekilde imkânsız olan şeyleri kaldırmıştır. Bu nedenle meydana gelen bir hadisenin hükmü konusunda âlimlerin her birinin sözlü ifadesinin şart koşulmaması gerekmektedir.⁷¹⁵ İcmân sahih bir hüccet oluşunun nasslarla sabit olduğu bilindiğine göre ve icmân ehlinin her birinin görüşünü açıkça ortaya koyması imkânsız olduğuna göre her birinin tek tek tasrihinin şart olmadığı açığa çıkmaktadır.⁷¹⁶

Zaruret ise bu durumun icmâ olarak adlandırılmamasının, sahabilerin fıska ve dini meselelerde kusurlu oluşa nispet edilmesi anlamına geleceğindedir.⁷¹⁷ Yani bir konuda bir sahibinin arz edilen veya iştihar kazanan görüşe muhalif olmasına rağmen

⁷¹⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 239.

⁷¹¹ Semerkandî, *Mizân*, s. 514.

⁷¹² Mustafa Bakır, "Azimet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c. 4, s. 330.

⁷¹³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 332.

⁷¹⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 240.

⁷¹⁵ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 305.

⁷¹⁶ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 127.

⁷¹⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 332.

susması onaylama maksatlı değilse hakkı izhardan kaçınmak anlamına gelecektir. Bu durumda sahabilerden bazılarını fiska nispet etmek gerekecektir ki bu da geçersiz ve karşılığı olmayan bir itham olacaktır. Bu durum da ruhsatı meşru kılan bir gerekçe olarak görülmektedir.⁷¹⁸ Bu durumdan takiyeye, korku gibi bazı hususlar istisna edilmiştir. Sonuç olarak hakkı izhar etmekten kaçınmanın mazur görülmediği yani kula susma ruhsatı verilmediği durumlarda sahibinin susması, ruhsaten rızaya delâlet olarak görülmüştür, diyebiliriz.⁷¹⁹

Cessâs, ümmehât ve benâtı nikâhlamanın haramlığı konusunda icmâ olduğunu ancak bu konuda herkesin hükmü ifade etmeyip bazılarının ifade etmesinden ve görüşün yayılmasından sonra muhalefet olmadığını ifade ederek sükûti icmâa örnek vermektedir.⁷²⁰

Pezdevî fiili icmâda da ruhsatın söz konusu olduğunu söylemektedir. Bu nedenle bazılarının bir fiili yaparken diğerlerinin o fiili yapmamasının en azından o fiile itiraz etmemesinin de bir şekilde o fiilin -en azından/karine yoksa- mübah olduğuna dair rıza göstergesi olarak alınması gerekmektedir. Çünkü yanlış görüş karşısında -ruhsat durumu dışında- susmakla; hatalı fiil karşısında susmak arasında sahabe açısından fark olmayacaktır. Ancak Semerkandî fiili durumda ruhsatın söz konusu olabileceğine dair bir ifadede bulunmamaktadır. Hatta rıza durumunun haber yoluyla olacağını söyleyerek bunu sözlüyle sınırlamakta olduğu düşünülebilir.⁷²¹

Halifelik yapan sahabilerin -ve şârihlere göre halifeler dışındakilerin de- hutbede şer'î hüküm açıklamaları esnasında buna kimsenin itiraz etmemesi durumu sükûti icmâ olarak değerlendirilmektedir.⁷²²

İcmâda ruhsat konusunun bir özelliği, hüküm bahsinde sıkça karşılaşılan ruhsat kavramının deliller için söz konusu edilmesinin icmâa has olduğunun söylenebilmesidir.

1.2. Sükût Her Durumda İcmâa Delâlet Eder mi?

Sükût hâlinin icmâ sayılması için birtakım şartlar öne sürülmektedir.

Mesela Pezdevî bu bağlamda ilk görüşün icmâ ehline -arz veya iştihar yoluyla- ulaşmış olmasını; olay hakkında düşünme ve araştırma gibi faaliyetler için yeterli

⁷¹⁸ Sıġnâki, *Kâfî*, s. 1597.

⁷¹⁹ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 320.

⁷²⁰ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 127-128

⁷²¹ Semerkandî, *Mîzân*, s. 515.

⁷²² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 342; Bâbert, *Takrîr*, c. 5, s. 334.

müddet geçmiş olmasını şart koşmuştur.⁷²³ Şârihlerinde buna ilaveten *kable istikrâri'l-mezâhib* yani görüşlerin yerleşmiş olmasından önce kaydı var.⁷²⁴

Semerkindî, bir haberin yayılıp şöhret kazandıktan ve teemmül müddeti de geçtikten sonra takiyye durumunun bulunmamasının da şart olduğunu ifade etmiştir. Çünkü takiyye halinde iken kişilerin ret ve inkâr yerine rıza izharında bulunmaları mutad hatta meşru bir durumdur. Dolayısıyla böylesi bir durumda sükût rızaya delâlet etmez. Tüm bu şartlar sağlandıktan sonra sükûtun kabul sayılıp sayılmayacağı konusunda açıklayıcı bir tasnif yapmıştır.⁷²⁵ Buna göre önce meselenin akli/itikadi bir mesele mi, yoksa içtihadi bir mesele mi olup olmadığına bakılır. Akli/itikadi bir mesele olması durumunda sükût, o mesele ancak bilmeyle yükümlü olunan bir mesele ise rıza göstergesi olarak kabul edilir. İctihadi bir meseleden söz ediliyorsa bu meselede musavvibe ve muhattie arasında farklılık olduğunu söylemiştir.⁷²⁶

Sükûtun farklı koşullarda icmâ sayıldığını ileri sürenler de olmuştur. Bunlardan birisi Ebu Ali el-Cubbai'nin görüşün yayılmış ve inkırâz-ı asrın gerçekleşmiş olmasını sükût ile icmâ oluşması için şart koşmasıdır.⁷²⁷ Cubbai'nin görüşünün gerekçesi olarak inkırâz-ı asrın ihtimalleri zayıflattığı, çünkü âlimlerin bir konu hakkında uzun süre susmalarının hayatın olağan akışına aykırı olduğu aktarılır.⁷²⁸

Ebu Ali b. Ebi Hüreyre'ye göre sükûtun icmâa delâlet etmesinin şartı, yayılan görüşün fetva olmasıdır. Ancak ona göre yaygınlık kazanan görüş hükümse yani kadı bir hüküm belirtmiş ve geri kalanlar susmuşsa bu, rızaya dolayısıyla icmâa delalet etmez. Çünkü hâkimin hükmü, itirazları düşürdüğünden sükût itiraz edememekten kaynaklanıyor olabilir. Ancak müftünün fetvası bağlayıcı olmadığı ve itirazları men etmediği için burada susmak rızaya delalet eder. Ebu İshak el-Mervezi ise yayılan görüşün hüküm olması durumunda sükûtun icmâ olacağını ancak fetvaysa olmayacağını söyler. Çünkü ona göre hâkimin hükmü meşveret sonucunda ortaya çıktığından bu

⁷²³ Pezdevî, *Kenz*, s. 242.

⁷²⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 332; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 319.

⁷²⁵ Pezdevî şârihi Abdulaziz el-Buhârî de bunu şerhinde alıntılamıştır. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 332.

⁷²⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 515.

⁷²⁷ Semerkandî, *age*, s. 518.

⁷²⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 335.

durumda susmak icmâa delalet etmektedir. Ancak müftünün fetvası bireyseldir, bu nedenle bu durumda susmak rızaya delalet etmez.⁷²⁹

1.3. Sükûtun Rızaya Delâletine Yapılan İtirazlar

Hanefilerin çoğunluğu ve Sem'âni gibi bazı Şâfiîlere göre sükût rızaya dolayısıyla icmâa delâlet etmektedir.⁷³⁰ Ancak sükûtun icmâa delâlet etmediği görüşünde olanlar, onun icmâ değil hüccet olduğunu savunanlar veya ikisini de kabul etmeyenler bulunmaktadır.⁷³¹

Kimileri de karşı çıkmak (*nekîr*) konusunda Hanefilerin genelinden farklı düşünmektedir. İsa b. Ebân'a göre karşı çıkmayı terk etmek onaylamaya delâlet etmemektedir. Kerhî'ye göre de içtihadî konularda karşı çıkmayı terk edip sükût etmek onaylamaya delâlet etmemektedir. Gerekçe olarak da içtihadî konularda muarızaya karşı çıkmamanın caiz olmadığı ifade edilir.⁷³² Cessâs bunlara verdiği cevapta muhalefet göstermek ile karşı çıkmak arasındaki farka işaret etmiş ve kendilerinin sadece karşı çıkmayı terk etmenin onaylamak anlamına geleceğini söylemediklerini, onlara göre önemli olanın görüş yayıldığı hâlde muhalefetin izhar edilmemesi olduğunu ifade etmiştir.⁷³³

İsa b. Eban yanında Mutezile'den Ebu Abdillah, Eş'ariye'den Kâdî Bakıllani ile Davud Zahiri⁷³⁴ ve bir rivayette Şâfiî'nin, sükût yoluyla oluşan icmân hüccet olmadığı görüşünde olduğu ifade edilir.⁷³⁵ Bunların temel gerekçeleri genel olarak birinci ve ikinci bölümde aktarılmıştı. Buna göre Ömer ve Ali arasında geçen fazlalık mal paylaşımı ve çocuk düşürme hadiseleri hakkındaki diyalogları içeren rivayetler ile İbn Abbas'ın kamçı rivayeti; bunun yanında makul delil olarak sükûtun helâl ya da ruhsat olarak mazur görüleceği korku, takiyye gibi bazı ihtimallerin bulunması gerekçe olarak gösterilmiştir.⁷³⁶

⁷²⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 333-335.

⁷³⁰ Sem'âni, *Kavâtu'*, c. 2, s. 4.

⁷³¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 333; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 320.

⁷³² Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 129-130; Serahsî, *Usûl*, c. 1, ss. 305-307

⁷³³ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 129-130.

⁷³⁴ Kâdî Bâkıllani ve Davud Zahiri'nin bu görüşte olduğunu Şîrâzî de ifade eder. Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 392.

⁷³⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 333.

⁷³⁶ Bk. I. ve II. bölümler. Ayrıca bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 128-129; Serashî, *Usûl*, c. 1, ss. 303-304. Tûfî, sükût sebebi olan ihtimalleri düşünme/inceleme, takiyye, tasvip (musavvibeden olmak), başka bir maslahat sebebiyle ertelemek, başkasının karşı çıkacağı kanaati ve kimsenin kendisini dikkate almayacağı

Bir rivayette Şâfiî'nin de aralarında olduğu bir kısım âlimden, sükûtun icmâ değil hüccet olduğu görüşünü benimsedikleri şeklinde bahsedilmektedir. Ebu Hâşim, bazı Şâfiîler ve bazı Mutezililer bu kapsamda zikredilmektedir. Esasında Şâfiî'ye bu konuda birkaç görüş nispet edilmektedir. Bir tanesi yukarıda geçtiği üzere onun sükûtun ne icmâ ne de hüccet olduğu şeklindeki görüşüdür. Ona atfedilen, sükûtun icmâ olmadığı; yayılıp kimsenin muhalefette bulunmadığı sahabe görüşünün hüccet olduğu; sâkite söz isnât edenin müfteri olacağı şeklindeki farklı görüşleri aktaran Bâbertî tüm bunlardan sükûti icmânın ona göre icmâ olmayıp hüccet olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir. Ayrıca yine onun bu konuda çoğunluğa itibar ettiği, yani çoğunluğun görüşü karşısında birkaç kişinin susması durumunda icmâ gerçekleşip, bunun zıddında gerçekleşmeyeceği şeklinde bir nispet de bulunmaktadır.⁷³⁷ Semerkandî ise Şâfiî'den “Bu konuda ihtiyat gereği muhalefet ihtimalini hesaba katarak bunun icmâ olduğunu söyleyemem; ancak bu konuya muhalif bir görüş bilinmemektedir, diyebilirim.” şeklinde bir rivayet bulunduğunu ifade eder.⁷³⁸

Bu şekilde sükût ile kurulan ittifak için “İcmâ değildir ancak hüccettir.” diyenler bu durumun her ne kadar ihtimalli de olsa zahiren bir onaylama olduğu için haber-i vahid ve kıyas gibi ameli gerektiren bir hüccet olduğunu söylemektedirler. Her asırda fukahanın sahabe arasında yaygın olup muhalifi bilinmeyen görüşle amel etmesini bunu hüccet olarak görmelerinin delili olarak sayarlar ve ihtimallerden dolayı da bunun icmâ olmadığını ifade ederler.⁷³⁹

Abdulaziz el-Buhârî, Ebu'l-yusr ve Sem'ânî'ye göre bu şekilde kurulan icmân istidlâli olduğu için icmân kat'î çeşitlerinden alt mertebede olduğunu, yine de kıyas ve haber-i vahide öncelendiğini ifade eder. Abdulaziz el-Buhârî'ye göre bu yaklaşım sonucunda “Sükût durumu icmâ değildir; ancak hüccettir.” diyenle “Kat'î olmayan bir icmâdır.”⁷⁴⁰ diyen arasında fark kalmamış olup tartışma lafzi olmaktadır. Ancak birinci görüştekilerin bu icmâi kıyasa öncelememeleriyle fark ortaya çıkar. Başka bir bakış

endişesi olarak sıralar ve bu ihtimaller varken sükûtu rızaya hamletmenin, tahakküm olduğunu söyler. Tûfî, *Şerh*, c. 3, s. 78.

⁷³⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 333; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s.321.

⁷³⁸ Semerkandî, *Mizân*, ss. 517-518.

⁷³⁹ Semerkandî bunun Ebu Hâşim olduğunu ifade eder. Semerkandî, *age*, s. 520; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 334.

⁷⁴⁰ Ancak Sem'ânî'de sükûti icmâi Peygamber'in takriri menzilesinde gördüğü ve bunun kat'î olduğu şeklindeki ifadelerin olması Abdulaziz el-Buhârî'nin bu ibareleri yanlış yorumladığı anlamına gelebilir. Sem'ânî, *Kavâtu*, s. 4, 6. Nitekim Bâbertî de bu görüş hakkında Sem'ânî'den bahsetmemektedir. Kendisine öncelenen delil olarak da yalnızca kıyası zikretmektedir. Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 326.

açısıyla aradaki fark şu şekilde açıklanmıştır. Buna göre bunun icmâ olduğunu düşünenler, ikisi de kat'î olmasına rağmen tıpkı muhkem karşısındaki nass ve müfesserin daha aşağı derecede olması gibi sükûti icmâ kavli icmân altında mertebelendirmiş; “İcmâ değildir; hüccettir.” diyenlerse bunun haber-i vahid ve kıyas gibi zanni hüccet olduğunu kast etmiştir. Bu ikinci yaklaşım Sem‘ânî’nin ifadeleri ile daha uyumlu görünmektedir. Bu durumda “Madem kat'î, inkârcısı tekfir edilir.” de denemez, çünkü şüphe barındırmaktadır. Kat'î âmmı inkâr eden kimsenin, şüphe barındırdığından dolayı tekfir edilmemesi buna örnek verilir.⁷⁴¹

Cessâs, görüş bildirenlerin çoğunlukta olması ve azınlığın sükût etmesi durumu dışında sükûtun icmâa delâlet etmeyeceğini savunanların bulunduğunu;⁷⁴² kendilerine göre de çoğunluk görüş bildirip azınlık sustuğu takdirde bunun icmâ olacağını, çünkü asrın icmâ ehlerinden her birinin bir konuda görüş beyan etmesinin muhal olduğunu; ulaşılmaması mümkün olmayan bu şartın, icmân hüccetliğinin butlanına götüreceğini ifade eder. Daha sonra görüş bildirenlerin az olduğu ancak susanların çoğunluk olduğu durumu izaha geçer. Bu durumda ise çoğunluğun kendilerini bundan men edecek bir güç yokken muhalif oldukları halde muhalefetlerini gizlemek konusunda ittifak etmelerinin mümkün olmadığını, bu nedenle bu konudaki sükûtun da intişardan sonra onaylamaya delâlet edeceğini ifade eder.⁷⁴³

Hanefiler bu itirazları yapanların delillerine ayrı ayrı cevaplar vermişlerdir. İlk iki bölümde ayrıntısı ile verilen bu tartışmalar burada tekrar edilmeyecektir. Ancak tüm itirazlar için genel olarak Hanefilerin savunusu şu şekildedir: İcmân in‘ikadı için icmâ ehlerinden olan herkesin tansisini şart koşturmak, icmân hiçbir zaman kurulmaması sonucunu doğuracaktır.⁷⁴⁴ Müellifler, herkesin katılımının şart koşulmasını kimi zaman imkansız oluşuyla,⁷⁴⁵ kimi zaman nadiren gerçekleşme ile,⁷⁴⁶ kimi zaman müteazzir olmayla⁷⁴⁷ vasıflandırmışlardır. Allah kullarından güçlerinin yetmeyeceği zorlukları kaldırmış olduğundan ve asrın ehli olan herkesin görüşüne muttali olmak da güç yetmeyecek bir şey olduğundan kimilerinin görüşünün yayılıp diğerlerinin o konuda

⁷⁴¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s.337.

⁷⁴² Serahsî bu kişinin Şâfiî olduğunu ifade etmektedir. Bk. Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 303.

⁷⁴³ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, ss. 140-141.

⁷⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 305.

⁷⁴⁵ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 140.

⁷⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 305.

⁷⁴⁷ Pezdevî, *Kenz*, ss. 239-242.

muhalefet izhar etmemesi, icmân in‘ikadı için yeterli olmalıdır.⁷⁴⁸ İnsanlar dünya meselelerinde bile muhalefetlerini izhardan kaçınmazken, Allah’ın hükmünün söz konusu olduğu dini konularda muhalefetlerini izhardan kaçınmamaları gerektiği kabulüyle sükûtlarının onaylama sayılması evlâdır.⁷⁴⁹

1.4. Sükûti İcmâ ve Musavvibe İlişkisi

Bu başlık altında sükûtun rıza sayılması konusunda musavvibe ve muhattie zihniyetlerinin ayırt edici bir kriter olup olmayacağına değinilecektir. Konunun iki bağlamı olduğu düşünülmektedir. Bunlardan birisi müçtehidin kendisinin musavvibeden olduğu için susma ihtimâlidir.⁷⁵⁰ Bu durumda bu ihtimali geçerli gören herkes sükûtun icmâ olamayacağı sonucuna gidebilir. Diğer bağlam ise sükûti icmân kabulünde muhattiden olmak veya musavvibeden olmanın etkisinin bulunup bulunmadığıdır.

Bazı usûlcüler icmân sükût yoluyla kurulmasını kabul etmenin, asır ehlinin hata üzerine icmâ etmelerinin caiz olmaması ve hakkın tek olması öncüllerinin kabul edilmesine bağlamışlardır.⁷⁵¹ Semerkandî de içtihadî bir meselede sükûtun icmâ delâlet etmesi konusunda musavvibe ve muhattienin farklı tavırlar sergilediğini ifade etmektedir. Muhattieye göre fer‘î konularda da sükût rızanın göstergesidir. Musavvibe arasında bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır.⁷⁵²

Semerkandî, sükûti icmân temellendirilmesinde itikadi ve fûruî konular arasında ortak bir illetten hareket etmiştir. Bu ortak illet de hakikatin teklîğidir. Buna göre nasıl ki itikadi meselelerde yaygınlık kazanmış görüş, diğerlerinin susmasıyla icmâ oluyor; bunun gibi fûruî meselelerinde itikadi meselelerle aralarındaki ortak illetten dolayı böyle olmalıdır. Bu nedenle itikadi konularda olduğu gibi fûruî konularda da yaygın görüşün hatalı olduğunu düşünen kimse için sükût haramdır. Kendisinin de savunduğu bu görüş fûruî konularında doğrunun tek olduğunu düşünenler açısından olmalıdır. Daha sonra kendisi, musavvibenin de esasında bu görüşte olması gerektiğini ifade eder. Çünkü bu görüşte olan birisi, her ne kadar her müçtehidin isabet ettiğini düşünse de görüş sahibinin ifade ettiği görüşü, kendi görüşüymüşçesine benimsemeyecektir; çünkü muhalif görüşü benimsemektedir. Zaten insanları görüşüne çağırmasının ve hasmıyla

⁷⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 305.

⁷⁴⁹ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 130.

⁷⁵⁰ Nitekim Tûfî de bu ihtimâli sükût ihtimâlleri arasında saymıştı. Tûfî, *Şerh*, c. 3, s. 78.

⁷⁵¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, s. 337.

⁷⁵² Semerkandî, *Mizân*, s. 518.

tartışmasının sebebi budur. Bu nedenle esasında her iki durumda da geri kalanlar yaygınlık kazanmış görüşe muhalifse bu muhalefetleri mutlaka bir şekilde ortaya çıkardı; eğer takiyye ve korku ortamı varsa da bu takiyyenin sebebi bilinirdi.⁷⁵³

Pezdevî şârihleri bu konuda Semerkandî gibi düşünmektedirler. Onlar, sükûtu rıza olarak görmeyenlerin makul gerekçelerinden birinin susan müçtehidin musavvibeden olma ihtimali olduğunu ifade etmiş⁷⁵⁴ ancak kendilerinin bu susanın musavvibeden olduğu için susmuş olabileceği şeklindeki ihtimali kabul etmemişlerdir. Çünkü bu görüşte olmaları kişilerin tartışmasını ve karşıt görüştekilerin delillerini soruşturmasını engellemeyecektir. Kişinin bu sorgulamayı illa ki inkâr tarikiyle yapması gerekmemektedir.⁷⁵⁵

Sonuç olarak en azından sınırlı inceleme ile söylenebilecek olan şudur ki, muhattiden olanların sükûti icmâi kabul etmeleri hakikatin tekliği ilkeleriyle tutarlıdır. Çünkü onlara göre hakikat tektir ve susmak, karşıdakinin görüşünü kabul etmek anlamına gelecektir. Nitekim müellifler de hakikatin tek olduğu görüşünde olanlarca sükûti icmân kabul edildiğini ifade etmişlerdir. Müellifler, susma ihtimâllerinden biri olarak gösterilen musavvibeden olma gerekçesini ise musavvibeden olan kişinin dahi karşıt görüşünü usûlen savunup tartışacağını ifade ederek çürütmüş olmaktadır.

Sükûti icmân kabulünden doğan bir mesele icmâda ihtilâfin sınırlamasıdır. Bunu icmâ ve ihtilâf ilişkisi bağlamında önceki ihtilâfin sonraki icmâa mani olup olmadığı meselesiyle beraber işleyeceğiz.

2. İHTİLÂFTA İCMÂ

İcmâ ile ihtilâf kavramları farklı kutuplar olarak düşünülebilir ki icmân en basit tanımıyla ihtilâfın/farklı düşüncenin belli şartlardaki yokluğu anlamına gelmesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu çok doğaldır. İhtilâfa veya bireysel içtihadı kıyasla çok güçlü bir delil olsa da kurulmuş bir icmâ, aslında gücünü çoğunlukla bir tek muhalifin, icmân oluşmasını engellemesinden almaktadır.

Klasik icmâ teorisinde ihtilâf, esaslı bir yer tutmaktadır ve çokça tartışılmıştır. Hatta bazı konular var ki bu iki kavramın iç içe geçtiğini ya da ihtilâfın bir çeşit icmâ görünümüne büründüğünü söyleyebiliriz. Ya da kimi zaman icmâ kurulmuş olsa da

⁷⁵³ Semerkandî, *Mîzân*, ss. 521-522.

⁷⁵⁴ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 334; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 323

⁷⁵⁵ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, s. 337; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 325.

geçmişteki bir ihtilâfin o icmâ konusunda şüphe oluşturduğu veya o icmâi geçersiz kıldığı da söylenmiştir. Şimdi bu konunun ayrıntıları için konu iki başlık altında incelenecektir: icmâda ihtilâfin sınırlaması ve icmâ öncesi ihtilâf.

2.1. İcmada İhtilâfin Sınırlaması

İcmâda ihtilâfin sınırlaması veya ihtilâf üzere icmâ olarak Türkçeleştirdiğimiz bu kabul sükûti icmâa dayanan, onun kabulünden ortaya çıkan bir durumdur. Sükûti icmâda sükût tasrih mesabesinde görülmekteydi; bu esasta ise ihtilâf, gayrını yani mevcutlar dışında yeni görüş ihdâsını nefyetmek hususunda bir tasrih olarak görülmektedir.⁷⁵⁶

Bir asırda icmâ ehlinin birkaç görüş üzerinde ihtilâf etmeleri, kabul edenlerce sonraki asırlar için o konu üzerinde başka bir görüş belirtilemeyeceği/haricî görüşten men yönünde bir icmâ olduğu anlamına gelir.⁷⁵⁷ Sükûti icmâa dayandırıldığı bilinen bu görüşün gerekçesi olarak Cessâs, Hişâm'ın Muhammed'den yaptığı fikhın asıllarına dâir rivayette geçen “Nebinin ashabının ihtilâf ettikleri ve benzerleri” ifadesini gösterir.⁷⁵⁸

Esasta sahâbe icmâi zikredilse de bu, Pezdevî gibi kimi ulemaya göre tüm asırlar için geçerli bir kuraldır.⁷⁵⁹ Cessâs'ın aktardığı rivayetteki *ve mâ eşbehahu* yani “benzerleri” ibaresi buna delâlet ediyor olabilir. Abdulaziz el-Buhârî sahabenin ihtilâfinin bir icmâ olduğu konusunda ashabı arasında bir ihtilâf olmadığını ancak sonraki nesillerin ihtilâflarının sınırlayıcılığı konusunda ihtilâf bulunduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁰ Bazı Hanefî meşâyih bu konuda sahabeden sonrakilerin farklı olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre sahabenin ihtilâfinin sınırlayıcılığı onların diğerlerinde olmayan birtakım faziletleri haiz olmalarından ileri gelmektedir. Ancak Abdulaziz el-Buhârî bu görüşü fâsit olarak niteler.⁷⁶¹

Cessâs, ihtilâfin sınırlamasına delil olarak icmân delilleri olarak zikrettiği ayet ve hadisleri gösterir. Ardından ihtilâftaki görüşler dışında yeni bir görüş ihdâsının bu nasslarda vasıfları belirtilen ve uyulması emredilen kişilerin görüşlerinden çıkmak

⁷⁵⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 242.

⁷⁵⁷ Bu icmâa zımnî icmâ da denilmektedir. Bk. Heyet, *Mu'cemu Mustalahâti'l-İslâmi's-Şer'iyeye*, Medinetü'l-Malik Abdulaziz li'l-ulûm ve't-takniye, 2 Baskı (4 cilt), Riyad 2017, c. 1, s. 55.

⁷⁵⁸ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 154.

⁷⁵⁹ Cessâs, *age*, s. 242.

⁷⁶⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 340; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 331-332.

⁷⁶¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 342.

anlamına geleceğini ifade eder. Yeni bir görüş ihdâs edilip onun doğru olduğuna kanaat getirmek de selefin görüşlerinde hata etmiş olduğunu ifade etmek anlamına, yani onların hata üzere icmâ ettikleri anlamına gelecektir ki bu mümkün değildir.⁷⁶² Buna karşılık eğer hakikatin tek olduğu görüşü kabul ediliyorsa üçüncü görüşe cevaz vermenin üçüncü görüşün zarureten doğru olduğu sonucuna götürmeyeceği çünkü hangisinin gerçekte musib olduğunu bilmeme durumunun devam edeceği; eğer her müçtehidin musib olduğu görüşü kabul ediliyorsa bu durumda üçüncü görüşün doğru olmasının diğerlerinin içtima ettiği görüşlerin batıl olmasını gerektirmeyeceği şeklinde itiraz edilemeyeceği ifade edilmiştir. Çünkü bu görüşün kabul edilmesi durumunda - ister ihtilâfın sınırlaması şeklindeki icmâ isterse aslî icmâ olsun- herhangi bir icmâa muhalefet sahih hale gelecektir ki bu batıldır.⁷⁶³

Sükûti icmâi inkâr eden Zahirilerden ve kelamcılardan bazılarına göre⁷⁶⁴ bu şekildeki bir ihtilâf, bu ihtilâf çerçevesinde serdedilen görüşler dışındakiler hakkında sükût anlamına gelmektedir. Sükût ise muhtemel olduğu için başka görüşlerin nefyine delâlet etmez. Aksine onların bu konuda ihtilâf etmeleri, o meselenin içtihadı açık olduğunun delilidir. Çünkü başka görüşün nefyi, bir çeşit tayindir ve tayin bu şekilde ihtimalli olan sükût ile gerçekleşmez.⁷⁶⁵

Bu itiraza icmân hakkı aşmayan bir hüccet olduğu, bu nedenle icmâ ehli birkaç görüş üzerinde ihtilâf ettiği zaman bunun, o konudaki görüşlerin o ihtilâfla sınırlandığı anlamına gelen bir hüccet olacağı söylenerek cevap verilmiştir. Eğer bu görüşler dışında doğru olmaya muhtemel bir başka görüşün varlığı kabul edilirse onların bu icmâları hata üzere olmuş olacaktır.⁷⁶⁶ Bu da ümmetin, gerçeğin zayı edilmesine nispeti anlamına gelir. Çünkü harici görüşün bir delilden kaynaklanması gerekeceğinden bu durum, ümmetin o delili zamanında fark etmemiş ve değerlendirememiş olduğu anlamına gelecektir.⁷⁶⁷ Bu konuda muarızların söylediği gibi bir içtihadın cevazından bahsedilecekse bile bu, ya bu iki görüşten hangisinin hak olduğu konusunu araştırma anlamında bir içtihadı cevaz vermektir. Çünkü üçüncü görüşe dair içtihadı cevaz vermek icmâlarını iptale götüreceğinden mümkün değildir. Ya da ikinci olarak

⁷⁶² Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 154.

⁷⁶³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 341.

⁷⁶⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 340; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 332.

⁷⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 310; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 340; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 332.

⁷⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 310.

⁷⁶⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 340-341; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 332.

ihtilâftaki görüşler takarrur etmeden öncesi için içtihadın cevazı hakkında bir sükûttur.⁷⁶⁸

Bu konuda daha ayrıntılı tartışmalar da vuku bulmuştur.

Bazı usûlcüler bu konuda şu şekilde bir ayrıma gitmiştir: Eğer önceki ihtilâftaki görüşlerden farklı olarak ortaya atılan yeni görüş o görüşlerin ortak noktasına, ortak kabulüne aykırıysa kabul edilemez. Mesela sahabenin dede ve erkek kardeşin bir arada bulunduğu miras paylaşımındaki ihtilâfı buna örnek olarak verilmektedir. Burada ihtilâf çerçevesinde öne sürülen görüşlerden birisi dedenin mirasın tümünü alması yani *istihkâku'l-küll*, diğeri kardeşlerden biri gibi düşünülüp paylaşımaya iştiraki yani *mukâsemedir*. Bu iki farklı görüş arasındaki ortak nokta dedeye mirastan pay verileceğidir. Eğer daha sonraki bir dönemde ortaya çıkan üçüncü görüş dedenin mirastan hiçbir şeye hakkı olmadığı yönünde olursa kabul edilemez. Çünkü bu, önceki iki görüşün ittifak noktasına aykırı olmaktadır.⁷⁶⁹ Ayrıca o fırkalardan her birini bir yönden hataya nispet anlamına geleceği için ümmetin tamamını hataya nispet anlamına geleceğinden fasit addedilir.⁷⁷⁰

Bazı usûlcülere göre ümmet bir konuda birkaç görüş üzerine icmâ ettiğinde bunun üçüncü görüşün ihdasını men anlamında bir icmâ olmasının sebebi bu durumda her bir grubun ya kendi görüşünü ya da karşısındaki muhalifinin görüşünü almak dışındaki ihtimali haram kılmış olmasıdır. Buna karşılık bu grupların kendilerinin söyledikleri dışındaki görüş ihdasını yeni bir içtihadın yeni bir görüş ihdasına yol açana kadar haram kıldığı şeklinde bir itirazda bulunulamayacağı ifade edilmiştir. Çünkü eğer bu ihtimal mümkün görülürse tek görüş üzerindeki icmâ ile amel etme vücubiyetinin de başka bir görüş ortaya çıkana kadar olacağı söylenebilir ki bu tümüyle fasit bir görüştür.⁷⁷¹

Bunun sükûti icmânın fer'i olmasının bir sonucu olarak sükûti icmâda *kable istikrari'l-mezahib* kaydı bulunduğu gibi ihtilâfın sınırlaması icmâında da *kable istikrari'l-hilaf* veya *kable takarruri'l-hilaf* kaydı göze çarpmaktadır.⁷⁷²

2.2. İhtilâf Sonrası İcmâ

⁷⁶⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 341.

⁷⁶⁹ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 340

⁷⁷⁰ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 341.

⁷⁷¹ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 341.

⁷⁷² Abdulâziz el-Buhârî, age, c. 3, ss. 341-342.

Bir konu hakkında önceden ihtilâf edilmiş ve bu ihtilâfin yerleşmiş olmasının daha sonra o konudaki görüşlerden biri üzerinde icmâ oluşmasını engelleyip engellemeyeceğini ifade eden ihtilâf sonrası icmâ meselesi, Pezdevî ve Semerkandî'de icmân şartları bahsinde incelenmektedir.⁷⁷³ Bu mesele ayrıca işlenmeye değer bulunduğu ve Pezdevî'nin nesih konusundaki ifadelerinin kaynağı olduğu düşünüldüğünden bu çalışmada burada ele alınmaktadır.

Yukarıda icmâda ihtilâfin sınırlaması meselesinde görüldüğü gibi mesela iki görüşün ortaya çıktığı ihtilâflı bir durumda üçüncü bir görüşün ihdasına genel olarak imkân verilmiyordu. Buradaki mesele ise bu iki görüşten biri üzerinde daha sonradan icmâ edilip edilmeyeceğidir. Sonuç olarak cevâbı aranan soru şudur: Öncesinde ihtilâf olmaması icmân kurulması için bir şart mıdır?⁷⁷⁴

Ehl-i hadisin geneline ve Şâfiîlerin çoğunluğuna göre önceki ihtilâfin sonraki icmân oluşmasını engellediği ve hakkında ihtilâf vuku bulan meselenin ebediyen içtihadî olarak kalacağı ifade edilmektedir.⁷⁷⁵ Bir meselede icmâ oluşabilmesi için o meselenin ya ilk asırda hiç gündeme gelmemiş olması veya bu meselede bir kişinin iştihar ihtimali olmayan bir görüş ifade etmesinden sonra başkalarının ona muvafık veya muhalif olarak görüş belirttiğinin sabit olmaması gerekmektedir.⁷⁷⁶

Pezdevî bu konunun ihtilâflı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁷ Abdulaziz el-Buhârî buradan kurucu imamların bu konuda ihtilâf ettiğini veya kurucu imamların görüşünün ne olduğuna dâir bir ihtilâf bulunduğunun kast edilebileceğini ifade eder.⁷⁷⁸ Nitekim kimilerine göre bu konu onlar arasında ihtilâflı iken kimilerine göre onların tamamı önceki ihtilâfin icmâa engel olmadığı görüşündedir.

⁷⁷³ Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 244; Semerkandî, *Mizân*, s. 507. Cessâs'ta tıpkı burada olduğu gibi ayrıca "İhtilâftan Sonraki İcmâ" şeklinde bir başlık bulunmaktadır. Bk. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 159.

⁷⁷⁴ Cessâs, diğer bazı konularda olduğu gibi bu konuda da sonrakilerin ele almadığı bazı ince ayrımlardan bahsetmiştir. Ona göre bir grup, öncesinde ihtilâf olmasının icmân in'ikadına mani olduğunu ifade ederken, bir gruba göre bu durumda önceki ihtilâfin aktörlerinden bir kısmı karşıt görüşte olanları günaha nispet ediyorsa önceki ihtilâf sonraki icmâa mani değildir. Ancak iki grup da birbirini günaha nispet etmiyor ve bu konuda içtihadî izin veriyorlarsa, sonraki icmâ önceki ihtilâfı düşürmemektedir. Ancak Cessâs, öncesinde ihtilâf olsa da bunun icmâ olduğu kanaatindedir. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 159.

⁷⁷⁵ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 358. Semerkandî "fukahâdan ve kelamcılardan ehl-i hadisin geneline göre" demiştir. Semerkandî, *Mizân*, s. 507.

⁷⁷⁶ Semerkandî, *Mizân*, s. 507.

⁷⁷⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 242.

⁷⁷⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 358.

Çoğunluk Hanefilere göre önceki ihtilâf sonraki icmâa engel değildir. Bâbertî, Pezdevî'nin tercihinin de bu olduğunu söylemiştir.⁷⁷⁹ Şâfiîlerden Ebu Said el-İstahri, İbn Ebi Hayran ve Şâfiîlerden Ebu Bekir Kaffal'in de bu görüşte olduğu ifade edilir.⁷⁸⁰

Kimilerine göre bu konu kurucu imamlar arasında ihtilâflıdır. Bunlar, Ebu Hanife'ye göre önceki ihtilâfin sonraki icmâa mani; Muhammed'e göre mâni olmadığını ifade ederler. Abdulaziz el-Buhârî, Ebu Yusuf'un bir rivayette Ebu Hanife ile başka bir rivayette Muhammed'le aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸¹

Üç imama nispet edilen yukarıdaki görüşler büyük ölçüde ümmüveledin satımı konusundan tahriç yoluyla elde edilmiştir.

2.2.1. Ümmüveledin Satımı Meselesi

Ümmüveledin satımının sahabe arasında ihtilâflı olduğu bilinmektedir. Bu satım çoğunluğa göre câiz değilken; Ali ve Câbir'in de içlerinde olduğu bazı sahabilere göre caizdir.⁷⁸² Daha sonra tabiun döneminde bunun caiz olmadığı konusunda icmâ gerçekleşmiştir.⁷⁸³

Kurucu imamlar arasında ümmüveledin satımının caiz olduğu yönünde kadı'nın verdiği hükmün geçerli olup olmayacağı üzerinde ihtilâf edildiği söylenmekte ve onların bu ihtilâfı üzerinden önceki ihtilâfin sonraki icmâa etkisi hakkındaki kanaatleri okunmaya çalışılmaktadır.

İmam Muhammed'e göre eğer bir kadı ümmüveledin satımının caiz olduğuna hükmetse hükmü bâtil olur; çünkü bu, icmâ edilmiş bir meselede icmân aksine verilen bir hüküm olmaktadır. Onun bu cevabı ona göre sonraki icmân önceki ihtilâfı ortadan kaldıracığına delâlet olarak görülmüştür.⁷⁸⁴

⁷⁷⁹ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 360. İcmân mertebelerinde yer vermesi, Pezdevî'nin bunu icmâ olarak tanıdığına göstergesidir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 247.

⁷⁸⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 358.

⁷⁸¹ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 358; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 360. Serahsî Ebu Yusuf'u Ebu Hanife ile, Semerkandî, İmam Muhammed'le birlikte konumlandırmaktadır. Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 319; Semerkandî, *Mizân*, s. 508.

⁷⁸² Bu konu inkırâz-ı asır meselesinde de tartışılmaktadır. Çünkü Ali'nin önceden caiz olmadığı görüşünde olduğunu ve onunla birlikte bu konuda icmâ bulunduğunu ancak Ali'nin inkırâz-ı asır tamamlanmadığı için görüşünü değiştirebildiğini iddia edenler bulunmaktadır. Bunlar, inkırâz-ı asır Ali'nin görüşünü değiştirebilmesi ile delillendirmişlerdir. Hanefiler buna cevaben bu konuda Ali fikrini değiştirmeden önce Câbir'in de satılmasının caiz olduğu görüşünde olduğu ve bu nedenle bu konuda hiçbir zaman icmâ olmadığı şeklinde cevap vermişlerdir. Cessâs ise Ali'nin fikir değiştirdiğini kabul etmemektedir. Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 144.

⁷⁸³ Semerkandî, *Mizân*, s. 508; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 359.

⁷⁸⁴ Semerkandî, *Mizân*, s. 508; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 359; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 360.

Kerhî ise Ebu Hanife'den kadî'nın ümmüveledin satımı yönündeki hükmünün bozulmayacağını çünkü bu hükmün içtihadî bir konuda olduğunu aktarır.⁷⁸⁵ Şemsü'l-eimme Halvânî gibi bazı Hanefilere göre bu konuda Ebu Hanife'nin İmam Muhammed'in aksine önceki ihtilâfî sonraki icmâa mani saydığı delildir. Bazılarına göreyse Ebu Hanife'nin bu cevabı önceki ihtilâfın sonraki icmâa mani olduğunu göstermez. Aksine öncesinde ihtilâf olan icmâin hüccet olup olmadığı konusu *müçtehedun fih* yani ihtilâflı olduğu için Ebu Hanife, aksine verilen hükmün bozulmayacağını söylemiştir.⁷⁸⁶

Bu durumdaki görüş birliği çoğunluğa göre icmâ değildir; icmâ olduğunu kabul edenlere göre ise bu icmâ şüphelidir ve haber-i vâhit menzilesindedir. Bu nedenle inkârcısı küfre ya da tatlile nispet edilmediği gibi kat'î icmâ olmadığından aksi yönde hüküm veren kadî'nın hükmü de geçerli olur.⁷⁸⁷

2.2.2. Tarafların Gerekçeleri

Öncesinde ihtilâf olmamasını icmâin şartlarından biri olarak görenlerin birinci gerekçeleri, öncesinde ihtilâf olan meselede diğer görüşün sahibi olan kişinin yaşıyor olması durumunda söz konusu icmâin kurulamayacağıdır. Bu kimse ölümünden sonra da ümmete dâhil olduğuna göre yaşıyor olsa icmâ kurulmadığı gibi ölümü durumunda da kurulmaması gerekir.⁷⁸⁸ Eğer onun ölümüyle ümmet kapsamından çıktığını düşünülecek olursa bu durumda da Ebu Hanife'nin veya Şâfiî'nin mezhebi için de kurucuları öldüğünde iptal olacağını; geri kalanların görüşlerinin de icmâ olacağını söylemek gerekecektir. Ancak bu görüş ittifakla batıldır. Ayrıca muhalif kişinin hayattayken muhalefeti, zatı dolayısıyla değil delili dolayısıyladır. Çünkü şer'in sahibinden başkasına delilsiz itimat edilmez. Bu kişinin deliliyse vefatından sonra da geçerliliğini korumaktadır.⁷⁸⁹

Diğer bir gerekçe, sahabenin ihtilâfından sonra bir konuda icmâ in'ikat ettiğinde bunun, muhâlif olan sahabenin tatlile nispeti anlamına gelmesidir. Çünkü o mesele içtihadî olmaktan çıkacak ve sahabenin doğruluğuna itikat ettiği görüşün hatalı olduğu

⁷⁸⁵ Semerkandî, *Mizân*, s. 508; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 359; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 360.

⁷⁸⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 359; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 360.

⁷⁸⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 359; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 361.

⁷⁸⁸ Semerkandî, *Mizân*, ss. 508-509; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 362.

⁷⁸⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 363.

yakinen bilinmiş olacaktır. Hatanın hak olduğuna itikat etmek ise bir tür dalâlettir. Bu da sahabe hakkında kabul edilemez bir iddiadır.⁷⁹⁰

Bu görüşte olanlar ayrıca İmam Muhammed'in *el-Asıl'da* ifade ettiği “karısını *haliyye, beriyye, bâin, bette* veya *harâm* lafızlarıyla üç talâka niyet ederek boşayan kişinin, karısının kendisine haram olduğunu bildiği hâlde onunla ilişkiye girmesi durumunda ona had uygulanmayacağı” şeklindeki görüşü de delil olarak sunarlar. Çünkü Ömer bu konuda eğer üç talâka niyet edilse bile bununla ric'î talâk meydana geleceğini düşünmektedir. Sahabeden sonraki dönemde ise kimse bu görüşte olmamıştır.⁷⁹¹ Bu konuda Hanefilere göre kinayeli lafızlarla bâin talak meydana gelirken Şâfiî'ye göre talâk ric'îdir ancak üçe niyet sahihtir ve bundan dolayı ric'at yoktur. Bâinden sonra mu'tedde ile onun kendisine haram olduğunu bilerek ilişkiye girmek ittifakla haddi gerektirir. Ancak bu meselede haddin gerekmemesinden anlaşılan önceki ihtilâfın sonraki icmâa mani olduğudur.⁷⁹² Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda bu görüş sahipleri, öncesinde ihtilâf olan ittifakın icmâ olmasının batıl olduğunu söylerler.

Önceki ihtilâfın sonraki icmâa mâni olmadığı görüşünde olanlara göreyse icmân hüccet olduğu kendisiyle bilinen deliler, öncesinde ihtilâf gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş icmâ arasında ayırım yapmamaktadır. Bu nedenle bu delillerin sadece öncesinde ihtilâf olmayan icmâa hamledilmesi, delilsiz takyid anlamına gelir ki bu batıldır.⁷⁹³

Ayrıca bu kerametın ümmete tahsisi, emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker ölçü alınarak yapılmıştır. Ancak bu vasıf yalnızca her asırda diri olanlar için geçerli olabilir. Bu nedenle nasıl ki gelecek nesillerin o konuda muhalefet edeceği vehmiyle icmâ etmekten kaçınılmıyor; bunun gibi geçmişte ölenlerin görüşlerinin muhalifi olarak icmâ etmekten de kaçınılmamalıdır. Çünkü icmâ edenler o dönemde ümmetin tamamı olmaktadır. Bunu sahabenin bir meselede ihtilâf edip ardından icmâ edebilmesine benzetirler. Sahabe için mümkün olan şey, sahabenin ihtilâf ettiği meselede tabiiun için de mümkün olacaktır.⁷⁹⁴ Ancak müellifler, sahabe örneğinde ihtilâf edenle icmâ

⁷⁹⁰ Semerkandî, *Mîzân*, s. 509; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 363.

⁷⁹¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 364.

⁷⁹² Semerkandî, *Mîzân*, s. 509; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 360; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 364.

⁷⁹³ Semerkandî, *Mîzân*, s. 510; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 361.

⁷⁹⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 361; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 365.

edenlerin aynı kişiler olmakla tabiinden ayrı olabileceğini düşünmemişler veya bunun fark oluşturmalarına kanaat getirmemişlerdir.

Buna şu şekilde bir itiraz gelebileceğinden söz edilir: “İlk asırdaki ihtilâfın yerleşmesi o iki görüşten birini almanın cevazı konusunda bir icmâ olduğunun delili olacağından eğer ihtilâftan sonraki icmâ hüccet olursa bu iki icmâ çatışmış olacaktır. Bu durum, bu iki icmâdan birinin hata olduğunun ifade edilmesi anlamına gelir ki bu düşünce sem‘an memnudur.” Ancak bu itiraza ilk asrın iki görüş üzerindeki ittifakının bunlardan her birinin alınabileceğinin cevazı hakkında bir icmâ olmadığı şeklinde cevap verilmiştir. Musip tek olduğundan bu görüşlerden birisi mutlaka hatalı olmalıdır. Ümmetin hatalı görüşün alınabileceği yönündeki bir icmâ olamaz. Eğer bu iki görüşten birisinin alınmasının tecvizi kabul edilse bile bu, “bu iki görüşten biri üzerinde icmâ olmadıkça” şeklinde şartlı düşünülmesi gerekmektedir. Eğer bu şekilde bir şart koşmanın, bir icmân aksine ikinci bir icmâ oluşmasını veya o icmâa bir muhâlif olmasını ve ilk icmân “ikinci icmâ olmadıkça” veya “bir muhalif olmadıkça” şeklinde kayıtlanmasını mümkün kılacağını söylerlerse bu batıldır. Çünkü bu icmân aslını iptal etmek anlamına gelir ve ilk kabulden ikinci kabulün doğması zaruri değildir.⁷⁹⁵

Semerkandî, muarızların muhalif kişinin öldüğü hâlini yaşarkenki haline kıyas etmenin bu iki durumu ortak illet olmadan aynı hükme tabi tutmak olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹⁶ Pezdevî’ye göre muarızların bu şekildeki “Kişi ölse de delili bakidir.” sözleri doğrudur ancak bu delil, kıyas karşısında terk edilen nass (*kenassin yutrakü bihilafil kıyas*) mesabesinde olur.⁷⁹⁷ Bu konudaki nassın mamulün bih bir delil olmaması gibi icmâ oluştuktan sonra da diğer görüşün delili baki olsa da muteber ve mamulün bih olmayacaktır.⁷⁹⁸

Şarihlerin de değindiği gibi Semerkandî’nin bu görüşe itirazı vardır. Bu argümanı zayıf bulan Semerkandî, Peygamber’in vefatından sonra vahyin kesilmesiyle hükümlerin nesih ihtimalinden arındığını hatırlatır. Bunda ise sahabenin delilinin hükmünün tabiunun icmâıyla son bulması, Kitap’ın ve Sünnet’in neshine

⁷⁹⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 361; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 365-366.

⁷⁹⁶ Semerkandî, *Mizân*, ss. 511-512.

⁷⁹⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 244. Şârihler *kenassin yutrakü bihilafi’l-kıyas* ibaresini *kenassin yenzilü bihilafi’l-kıyas* şeklinde açıklamıştır. Ancak konu üzerinde düşündüğümüz takdirde biz *kenassin yutrakü bihilafi’l-kıyas* şeklinde anlamının daha makul olacağını düşünmekte olduğumuzdan şârihlerin açıklamaları ona göre değiştirilmiştir. Bu konu birinci bölümde icmân şartları bahsinde detaylı olarak açıklanmıştır.

⁷⁹⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 362; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 367.

benzetilmektedir. Bunun yerine Semerkandî, tabiun icmânının sahabenin delilinin aslında delil değil, şüphe olduğunu açığa çıkarmış olduğunu söyler.⁷⁹⁹

Şârihler, Semerkandî'nin eleştirisine şu şekilde cevap verilebileceğini ifade eder: Peygamber'in vefatıyla birlikte vahiyle neshin meşruiyeti kalmamıştır ve hükümler onun zamanında olduğu haliyle kalmıştır. Ancak Pezdevî'nin de misliyle nesih görüşünde tercih ettiği gibi onun vefatından sonra içtihatla ya da icmâyla sabit olan hükümlerin neshedilmesi caizdir. Bu, icmâ veya içtihatla bir hüküm sabit olduktan sonra Allah'ın başka bir asrın ehline tevfiikiyle onun hilafına ittifak etmelerini sağlaması yoluyla olabilir. Bu durumda sonraki icmâ öncekinin bitişinin beyanı durumunda olur. Şârihler bu görüşe, hükmün süresinin bitimini tespitte reye yer olmadığı gerekçesiyle itiraz edilemeyeceğini söylerler. Çünkü burada iddia edilen sonrakilerin bu hükmün bitiş süresini reyile belirlemeleri değil; ondaki maslahatın bitmesiyle Allah'ın ilk icmân hilafına ittifak etmelerini muvaffak kılmasıyladır. Bu durumda ittifak sırasında maslahatın değişeceği bilinmezken ve hükmün süresi bilinmezken, maslahatın değişmesiyle hükmün değişmesi söz konusudur.⁸⁰⁰

Öncesinde ihtilâf olan icmâ kabul edenler, sonraki icmân önceki ihtilâfi kaldırmasında sahabeyi tadelilin söz konusu olmayacağını ifade ederler. Çünkü tadelil itikadi yönden yapılan hata sonucundadır; amelin vücubu konusundaki hata ise mazur görülmektedir. Çünkü müçtehitleri içtihatlarıyla amel etmek zorundayken içtihatlarına hakkıyla itikat etmek zorunda değildiler. Allah'ın muradının bu görüşlerden birinde olduğu konusunda müphem bir itikada sahip olduğu ve kendi görüşünün doğruluğuna kat'î bir itikadı olmadığından tadelil söz konusu değildir.⁸⁰¹ Ayrıca tadelilin olmamasının bir sebebi de zamanında icmân yokluğundan dolayı reyin hüccet olmasıdır. İcmân ortaya çıkmasıyla birlikte ilk delil inkıtaa uğramıştır.⁸⁰²

Sahabenin ihtilâf etmesi ve sonrasında icmân oluşması durumu, sahabenin iki görüşte ihtilâf etmesi ve Peygamber'in bu görüşlerden birini geri çevirmesi durumuna

⁷⁹⁹ Semerkandî, *Mizân*, ss. 513-514.

⁸⁰⁰ Burada geçen ifadeler önem arz etmektedir. Pezdevî'nin nesih düşüncesi bağlamında değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 361-362; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 367.

⁸⁰¹ Semerkandî, *Mizân*, s. 512; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 362.

⁸⁰² Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 367.

benzetilir. Bu durumda bu görüşün sahibinin taddil edilmediği gibi icmâda da edilmez.⁸⁰³

İmam Muhammed'in haddi düşürmesi meselesine ise şöyle cevap verirler. İmam Muhammed, haddi Ömer'in muhalefetinden dolayı oluşan şüpheden dolayı düşürmüştür. Bu tıpkı Ebu Hanife'nin ümmüveledin satımına cevaz veren hâkimin hükmünün bozulmayacağını söylemesi gibidir. Yani bu konulardaki ittifak onlara göre icmâdır ancak şüphe içeren bir niteliği vardır.⁸⁰⁴ Yani bu görüşü ifade edenlere göre Ebu Hanife'nin bu görüşü onun önceki ihtilâfı sonraki icmâa mani saydığına delil değildir. Onlara göre Ebu Hanife var olan şüpheden dolayı icmâa aykırı hâkim kararının bozulmayacağını ifade etmiştir. Semerkandî ise bu örnekte önceki ihtilâfı düşürecek bir icmâ gerçekleşmediği kanaatindedir.⁸⁰⁵

3. İCMÂN HÜKMÜ VE MERTEBELERİ

İcmân hükmü konusu, icmân hüccet oluşunun temellendirilmesine ve karşıtların delillerinin çürütülmesine de yer verilen bir bahistir. Ancak icmân hükmü ve mertebeleri, icmân neshi meselesiyle irtibatlı ve o konuya bir geçiş olduğu için bu bölümde işlenecektir. Müelliflerin icmâ temellendirilmesi önceki bölümün konusu olduğu için burada yalnızca icmân hükmüne değinilecek ve sonrasında icmân mertebeleri konusuna geçilecektir.

3.1. İcmân Hükmü

Bir şeyin hükmü, rüknü, ehinden sadır olduğunda ve şartları var olduğunda ortaya çıkan sonuçtur.⁸⁰⁶

İcmân hükmü, -tüm şartlar sağlandığında yani avarızdan hâli durumda kendisiyle amaçlanan şeyin yakın düzeyinde şer'î bir hüküm olarak sabit olmasıdır. Bunun sonucunda icmâ amelî ve ilmin vücubu açısından tıpkı ayet ve mütevatir sünnet gibidir. Dolayısıyla icmâ aslen inkâr eden kişi tekfir edilir.⁸⁰⁷ Âvarız olması durumunda

⁸⁰³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 362; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, ss. 367-368.

⁸⁰⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 363; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 368.

⁸⁰⁵ Semerkandî, *Mîzân*, s. 514.

⁸⁰⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 364.

⁸⁰⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 245.

ise tıpkı ayette müevvel oluş; haberde âhâd yolla geliş durumlarında olduğu gibi bununla da yakın sabit olmayacaktır.⁸⁰⁸

Serahsî, icmân hükmünü Hişam'ın Muhammed'den ettiği rivayet ile açıklar: “Fıkhın dört veçhi vardır: Kur'an'da olan, Peygamber'den mütevatir olarak gelen haberler ve benzerleri, sahabenin hakkında icmâ ettiği şeyler ve Müslümanların güzel gördüğü şeyler.” Ona göre bu rivayette, sahabenin icmâ ettikleri hükümlerin Kitap ve Sünnet ile sabit olanlar derecesinde olduğunun ve kesin olup inkârcısının küfre nispet edileceğinin beyânı vardır.⁸⁰⁹

Semerkindî, icmân fiilî olması durumunda onların yaptıkları şeyin hasen ve müstehap olduğunu gösterdiğini ve vücubu göstermesinin bir karineye bağlı olduğunu hatırlatır. Bunun örneği ise öğlen namazı öncesindeki ne farz ne vacip olan dört rekâtlik namazdır.⁸¹⁰

3.2. İcmân Mertebeleri

Pezdevî, icmân mertebelerini icmân hükmü konusunu bitirmeden önce işlemiştir.⁸¹¹ Muhtemelen bu şekilde yapmasının sebebi, “Kesin ilmi gerektirir ve inkârı küfrü gerektirir.” şeklinde açıkladığı hükmün her “İcmâdır.” denilen için geçerli olduğu gibi bir yanlışlığa yol açmamaktır.

Pezdevî, icmân mertebelerini şu şekilde sıralar. İnkârı küfrü gerektiren icmâ, sahabenin icmâdır; çünkü bu icmâ âyet ve mütevatir haber gibidir. Böyle yapmakla o, Debûsî'de yer alan ilk iki mertebeyi yani sahabenin sarîh icmânını ve sükûti icmânını tek derecede belirtmiş olmaktadır.⁸¹² Sonraki dönemlerdeki icmâ ise meşhur haber menzilesindedir.⁸¹³ Bir üçüncü mertebe ise vaktiyle selef arasında ihtilâf edilmiş bir konudaki icmâdır ki sahih haber-i vâhitler gibidir.⁸¹⁴

⁸⁰⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 364; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 371.

⁸⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 318.

⁸¹⁰ Semerkindî, *Mizân*, s. 534.

⁸¹¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 247.

⁸¹² Debûsî, *Takvîm*, s. 34.

⁸¹³ Pezdevî'nin icmân sebebi konusunda nâkil sebebi açıklarken, icmân nakil çeşitlerini sıralarken sadece mütevatir ve âhâd gruplarını sıralaması ancak burada mütevatir, meşhur, âhâd gruplarından üçünü de derecelendirmeye konu edinmesi dikkatleri çekmektedir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, s. 247. Bu farklılığı kendisinden sonra gelen bazı eserlerin de aynen takip ettiği görülmektedir. Kıvâmuddin Emir Kâtip b. Emir Ömer el-İtkanî, *et-Tebyin (Sâbir Nasır Mustafa Osman)*, Vizaretü'l-evkaf ve's-suûnu'l-İslâmiyye, 1. Baskı, Küveyt 1999, c. 1, 728-729.

⁸¹⁴ Bk. II. bölüm. Pezdevî, *Kenz*, 247.

Sahabe icmâi, ayet ve mütevatir haber gibidir. İnkârın küfrü gerektiren⁸¹⁵ *fi'l-asl* durumu budur. Sahabeden sonra gelenlerin icmâi meşhur haber menzilesinde olur ve inkârcısı tadel edilür. Öncesinde ihtilâf bulunan icmâ, sahih âhâd haber menzilesindedir. Usûle muhalif olmama şartıyla bununla amel vaciptir. Bu hükümlerin hepsinin, bu icmâların tevatür yoluyla ulaşması durumunda söz konusu olduğu; âhâd yolla ulaşması durumunda söz konusu olmayacağı ifade edilmektedir.⁸¹⁶

Semerkandî icmâ konusunu bitirmeden önce “kat’î hüccet olan icmâın tek çeşit mi yoksa birkaç çeşit mi olduğu hakkında” başlığı altında icmâın mertebeleri olduğunu iddia eden meşâyihini eleştirir. Onların dediği gibi kesin olarak ilmi gerektiren ve gerektirmeyen şeklindeki bir icmâ ayrımı doğru değildir. İcmâ tek çeşittir; o da kesin olarak hüccet olan yani ilim gerektiren icmâdır.⁸¹⁷ İcmâ bahsi boyunca bu meseleye daha evvel değinmediği gibi burada da okuyucuyu açıklamadan mahrum bırakmaktadır.

Semerkandî’nin icmâın tek çeşit olduğu ifadesiyle icmâın hangi mertebelerini kapsam dışında bıraktığı bilinmemektedir. Buradan anlaşılabilir iki ihtimal olduğunu düşünürüz: Birinci ihtimâl Semerkandî’nin, Pezdevî’nin de ayrımını yapmış olduğu her icmâın kesin olarak ilim gerektirdiğini ve eşit olduğunu düşünmesidir. İkinci ihtimâl ise Semerkandî’nin, yapılan tasnifteki bazı kategorileri icmâ kapsamında düşünmediğidir. Bu konu için giriş kısmında planladığı başlık, “İcmâ olmadığı halde icmâa ilhâk edilen ve icmâ olduğu halde icmâ kapsamından çıkarılan konular.” şeklindedir. Konuyu da icmâ olduğunu iddia ettiği şeylerin icmâ olmadığını düşünenler için gereken cevabı daha evvel verdiğini söyleyerek bitirir. Bu konuda vermiş olduğu bilgi sınırlı olduğu için söylenebilecek olan şey, icmâın mertebelendirilmesini kabul etmediği ve muhtemelen sahabe icmâını sonraki dönemdeki icmâ ile eşit derecede gördüğüdür. Pezdevî’nin üçüncü dereceye aldığı, Bâbertî’nin de ameli gerektirdiğini ifade ettiği öncesinde ihtilâf olan icmâ konusundaki kanaati hakkında kesin bir şey söylemek güç olsa da icmâın şartları bahsinde o konunun icmâ olmadığına dâir bir açıklama yapmamasından itirazının üçüncü dereceye konulan bu icmâın da ilim gerektirdiğini düşünmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

4. İCMÂ VE NESİH İLİŞKİSİ

⁸¹⁵ İcmâ ve küfür ilişkisi ilerleyen bölümlerde müstakil olarak ele alındığı için burada kısa tutulmuştur.

⁸¹⁶ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 499

⁸¹⁷ Semerkandî, *Mizân*, s. 550.

İcmân neshi konusu literatürde genelde *taksimu'n-nâsih/beyânu'n-nâsih* bölümlerinde tartışılmaktadır.⁸¹⁸ Bu bahislerde icmâ ile ilgili olarak ifade edilenler üzerinden tartışmaya açılacak bir durum görünmemektedir. Ancak Pezdevî'nin, icmân hükmü konusunda icmân neshinden söz etmesi, bu konunun irdelenmesini gerekli kılmaktadır.⁸¹⁹

Yukarıda icmân mertebeleri konusunda Pezdevî'nin yaptığı taksim sunulmuştu. Pezdevî, bu taksimin hemen ardından “Bunda misliyle nesih caizdir.” demektedir. Bu ifade hakkında şârihlerin -birinci bölümde de ele alınmış olan- açıklamaları yeterli görünmediğinden bu konu üzerinde durulması gerektiğini düşünülmektedir. Bunun için burada Pezdevî'nin bu ifadeden tam olarak neyi kast etmiş olabileceği tartışmaya açılacaktır. Ancak bundan önce literatürde icmâ ve nesih ilişkisine genel olarak değinilecektir. Zira Pezdevî'nin bu konudaki farklılığını sunabilmek için genel görüşün de bilinmesi gerekmektedir.

Bu konuyu ele alırken icmân neshi (*neshu'l-icmâ*) ve icmâ ile nesih (*nesh bi'l-icmâ*) kavramlarını ayrı düşünmek gerekmektedir. İcmân neshi denildiği zaman icmân mensuh olduğu bir durumdan; icmâ ile nesih denildiği zaman icmân nâsih olduğu durumdan bahsedilmektedir. İcmâ ile nesih ifadesinin kapsamına icmân Kitap ve Sünneti neshetmesi de girecektir.

4.1. Literatürde İcma ve Nesih İlişkisi

Usûlcülerin çoğunluğuna göre icmâ ile nesih câiz değildir. Çünkü icmâ görüşlerin bir araya gelmesidir ancak Allah katında bir şeyin hüsün ve kubhunun sona erdiğinin bilgisine rey ile ulaşılamaz. Ayrıca Peygamber zamanından sonra neshin gerçekleşmeyeceği konusunda ittifak vardır. İcmâ da Peygamber döneminden sonra ilim gerektiren bir delil olmuştur.⁸²⁰ Bu nedenle icmâ ile nesih mümkün değildir.⁸²¹

⁸¹⁸ Bk. Serahsî, *Usûl*, c. 2, s. 66; Semerkandî, *Mizân*, s. 717.

⁸¹⁹ “Serahsî'nin İcmâ Anlayışı ve Modern Hukuktaki İctihadı Birleştirme Kararları ile Mukayesesi” (M. Fâtiş Karagöz) adlı tez çalışmasında (s. 101) Serahsî'nin icmân neshedilebileceği görüşünde olduğu şeklinde yanlış bir bilgi verilmektedir. Serahsî, icmân mertebeleri kısmında ikinci mertebedeki icmân meşhur haber mertebesinde olduğunu, inkârcısının tekfir edilmeyeceğini ancak kendisiyle neshin câiz olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadeler icmâ ile nesih hakkında olup muhtemelen nass üzere ziyadeyi konu alan ifadelerdir ve icmân neshi ile doğrudan bir ilgisi yoktur. Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 319

⁸²⁰ Bu ifadenin öncesinde Peygamberin yaşadığı dönemde onun görüşü olmadan icmân gerçekleşmeyeceği, dolayısıyla onun görüşüne rücûun farz olduğu ve bu durumda ilim gerektirenin onun görüşü olduğu ifadeleri yer almaktadır. Bk. Serahsî, *Usûl*, c. 2, s. 66. Buradaki ifadelerin, daha evvel Semerkandî ile ilgili de geçtiği üzere icmân kelime anlamına binaen kurulmuş cümleler olduğunu düşünmek gerekmektedir. Yani sureten bir ittifak olabilir ancak Peygamber'in varlığı yanında onun

Serahsî, bazı meşâyihiñ icmâ ile neshi mümkün gördüğünü ifade etmektedir. Bu konudaki gerekçeleri olarak icmân nass gibi yakın ifade ettiğini, meşhur haberden daha kuvvetli olduğunu bu nedenle nass üzere ziyade yapmak hususunda icmân meşhur haberden daha evlâ olacağını zikreder.⁸²² Abdulâziz el-Buhârî'nin belirttiğine göre İsb b. Eban ve bazı Mutezililer Kitap ve Sünnet'in icmâ ile neshedebileceği görüşündedir.⁸²³ Dâvut İltâş, bu konuda Cessâs'ın ifadelerinden yola çıkarak burada en azından İsb b. Ebân'ın kastının icmâ ile nesih değil, neshin varit olduğunun bilgisine icmâ yoluyla ulaşma olduğunu söylemektedir.⁸²⁴ Bununla beraber Abdulâziz el-Buhârî'nin verdiği örneklerden bir tanesi, Ömer tarafından, müellefe-i kulûbun sadaka verilecek kategorilerden çıkarılmasıdır.⁸²⁵ Diğer örnek ise Hz. Osman'ın annenin payını iki kardeşten dolayı hacbederek 1/3'ten 1/6'ya düşürmesidir. İbn Abbas ona Allah "Kardeşleri varsa annenin payı 1/6'dır." (Nisa 4/11) buyurmuşken ve "iki kardeş" ile "kardeşler" farklı iken nasıl iki kardeş sebebiyle hacbettiğini sorarak itiraz etmiştir. Hz. Osman ona cevaben "Ey genç! Bunu hacbeden senin kavmindir!" demiştir. Bu görüşte olanlara göre bu hadiseler icmâ ile neshin cevazını göstermektedir.⁸²⁶ Ancak bu örnekler üzerinde icmân karakteri göz önünde bulundurularak düşünüldüğünde neshin veya "hükümün işletilmesinin askıya alınmasının" başka bir sebebi olduğunu, icmân ancak o sebebin uygunluğu üzerinde câri olabileceğini söylemek gerekmektedir. Nitekim icmâ geriye dönük bir araç olduğundan bir hüküm üzerinde onunla nesih gerçekleşmesi yerine, bir hüküm üzerinde nesih gerçekleşmiş olduğunun icmâ ile bilinmesi çok daha açıklanabilir bir durumdur. Nitekim icmân mukarrir/takrir edici bir

vefatından sonra kast edilen icmâ gibi bir ittifak değildir; yani bu ittifakın hüccetliğı söz konusu değildir. Semerkandî de nesih bahsinde "Kısaca, her şey misliyle neshedilir. Ancak icmân neshi gerçekleşmez. Çünkü Peygamber zamanında icmâ yoktu; Peygamber'den sonra da nesih olamaz." demektedir. Aynı Semerkandî'nin Peygamber döneminde icmâ ile ilgili ifadeleri üzerinde III. bölümde durulmuştu.

⁸²¹ Serahsî, age, c. 2, ss. 66-67; Semerkandî, *Mizân*, s. 717.

⁸²² Serahsî, *Usûl*, c. 2, s. 66.

⁸²³ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 257.

⁸²⁴ Davut İltâş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara Okulu, 2. Baskı, Ankara 2016, s. 77.

⁸²⁵ Müellefe-i kulûb örneğinin kimi teliflerde içtihad ile nesih bağlamında geçmesi ve bunun icmâ ile nesih olabileceği şeklinde yorumlanması ile burada icmâ ile neshin esasında ne olduğuyula ilgili olarak bk. H. Yunus Apaydın, "Mâturidi'de Şer'î Hüküm ve Akıl İlişkisi", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturidi (Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı – Haz. Ahmet Kartal)*, 1. Baskı, İstanbul 2014, ss. 537-540; Kâşif Hamdi Okur, "Mâturidi'ye Nispet Edilen İctihadi Nesh Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış" *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturidi (Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı – Haz. Ahmet Kartal)*, 1. Baskı, İstanbul 2014, ss. 541-546.

⁸²⁶ Abulâziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 257; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 171.

delil olması bunu gerektirmektedir.⁸²⁷ İcmân başka bir sebebi olmadan neshedebileceğini iddia etmek icmân delilsiz de kurulabileceğini iddia etmektir ki genel kabule aykırıdır.

İcmâ ile nesih konusundan sonra bu konunun da işlenme sebebi olan Pezdevî'nin icmân neshine dâir ifadeleri incelenecektir.

4.2. Pezdevî'ye Göre İcmân Neshi

Usûlcülerin geneline göre icmâ, ne Kitap ve Sünnet'in nâsihi, ne de sonradan Kitap ve Sünnet ortaya çıkamayacağı için onların mensuhu olur. Bunun gibi icmân neshi, ilkinin butlanı anlamına geleceğinden icmâ kendisi için de nâsih olamaz.⁸²⁸ Pezdevî ise bu konuda mercek altına alınmayı gerektirecek izahlarda bulunmaktadır.

Pezdevî, hüküm bahsinde icmân inkârcısının küfre nispet edileceğini söyledikten sonra icmân mertebeleri olduğunu hatırlatmaktadır.

“İcmân çeşitli mertebeleri vardır. Sahabe icmâi Kitap'tan bir ayet ve mütevatir sünnet gibidir. Sahabeden sonrakilerin icmâi ise meşhur hadis gibidir. Eğer icmâ selef arasında vaktiyle ihtilâf edilmiş bir konuda gerçekleşmişse sahih haber-i vahitler gibidir. Bunda *misliyle* nesih caizdir.”⁸²⁹

Bunu burada zikretmesinin sebebi icmân her çeşidinin inkârının küfrü gerektirdiği zannından okuyucuyu alıkoymak olmalıdır. Ancak bu satırlarda okuyucu için aşılması daha derecede güç bazı ifadeler serdetmiştir. Çünkü yukarıda da bahsettiğimiz gibi icmâ ve nesih kelimeleri yan yana çok sık getirilen kavramlar değildir.

İşi daha da zorlaştıran bir şey vardır. Pezdevî'nin müstakil olarak ele aldığı nesih bölümündeki ifadeleri Serahsî'den çok farklı değildir. Pezdevî, müteahhirundan bazılarına göre icmâ ile neshin sahih olduğunu ancak doğru olanın onunla neshin sadece Peygamber döneminde olabileceğini ancak icmân onun yaşadığı dönemde hüccet olmadığını, çünkü onun görüşü olmadan icmân kurulmayacağını, onun görüşüne rücuun farz olacağını ve Peygamber'den bir beyan olduğunda bunun tek başına hüccet

⁸²⁷ Bâbertî'nin icmân takarrür işlevinden bahsetmesi de Peygamber zamanında neden icmâ olamayacağıyla ilgili izah konumundadır. Buna göre sahabe icmâi, dinin asıllarının takarrür ettiğinin sabit olduğu üzerinedir. Buna göre Peygamber zamanında nesih, tahsis, beyan ihtimalinden dolayı takarrür gerçekleşemezdi. Bâbertî, *age*, c. 5, s. 499.

⁸²⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 258.

⁸²⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 247.

olacağını ifade eder. Ardından icmâ, kendisiyle amelin vacip olduğu bir hâle geldiğinde ise neshin meşruiyetinin kalmadığını ekleyerek bahsi kapatır.⁸³⁰

Abdulaziz el-Buhârî, bu ifadelerde icmânın Kitap ve Sünnet için nâsih olması ile icmâ için nâsih olması arasında bir ayrım yapılmamışsa da Pezdevî'nin icmân hükmü bahsinin son kısmında icmânın icmâ ile neshinin caiz olduğunu söylediğini ifade etmektedir. Ona göre bu açıklamalar arasındaki çelişkiyi gidermek için nesih konusundaki ifadeden yalnızca icmâ ile Kitap ve Sünnetin neshini anlamak gerekmektedir.⁸³¹ İcmân hükmü konusundaki ifadeler ise icmânın icmâ ile neshi, yani kısaca icmânın neshi meselesi ile ilgilidir.

İkisi arasındaki fark, icmânın hiçbir zaman Kitap ve Sünnete aykırı gelmeyeceğinden onları neshetmeyeceği, eğer onlara aykırı bir icmâ varsa, bunun icmâ ehline Kitap ve Sünneti neshettiği sabit olan başka bir nasstan kaynaklanacağı şeklinde ifade edilir.⁸³²

Buraya kadar icmâ ile nesih ve icmânın neshi arasındaki fark ortaya konuldu. Ancak icmânın neshinden neyin ve hangi koşulların kast edildiği meselesi hâlâ kapalıdır. Şârihlerin açıklamalarına itirazımız da bu noktadan itibaren başlayacaktır.

Pezdevî'nin "Misliyle nesih câizdir." sözlerini şârihler, kat'î icmânın kat'î icmâ ile; zanni icmânın ise zanni ve kat'î icmâ ile neshedilmesinin caiz olduğu şeklinde açıklamaktadır. Hatta bunu "sahabe bir hükümde icmâ etse, sonra bunun tersi üzerine icmâ etse ikinci icmâ nâsih ve bu durum câiz olur." diyerek tasvir ederler. Bunun gerekçesi de misil olmalarıdır. Bu nedenle aynı şeyi ikinci asırdakiler, sahabe icmâ için yapamaz. Çünkü ikinci asrın icmâi sahabe icmânının *dûnundadır*.⁸³³

Abdulaziz el-Buhârî'ye göre icmânın neshini mümkün kılan şey; icmâ ile sabit olan hükmün müddetinin bitmesinin câiz olmasıdır. Bu da Allah'ın içtihat ehline *tevfiki* ile ilk icmânın hilafına bir icmâda ortaya çıkar. Vahiy zamanı bittiği için Nebi'nin vefatı ile nesih imkânının bittiği şeklinde bir itirazda bulunulamaz çünkü o mesele vahiyle sabit olan hükümlerin neshi ile ilgilidir. Ancak icmâ ile sabit olan hükümlerin neshinin imkânı icmânın in'ikat zamanı halen devam ettiğinden son bulmamıştır.⁸³⁴

⁸³⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 221.

⁸³¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 257.

⁸³² Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 257.

⁸³³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 378.

⁸³⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, c. 3, s. 378.

Burada bu şekilde açıklamada bulunan Abdulaziz el-Buhârî, nesih bölümünde de Pezdevî'nin neshini öngördüğü icmân, maslahat üzerine kurulan ve o konudaki maslahatın değiştiği ve ilkinin hilâfına yeni bir icmân kurulduğu icmâ olduğunu söyler.⁸³⁵

Ancak tarafımızca bu izaha itiraz gerektiği düşünülmektedir.

Öncelikle Pezdevî, misliyle nesihten bahsetmektedir. Ancak şârihler zanni icmân neshinin zanni ve kat'î icmâ ile olabileceğini söyleyerek bunu icmân kendisinden düşük derecedeki neshine de hamletmektedirler. Ancak bakıldığı zaman bunun sahabe icmâi için mümkün olamayacağı ortadadır. Çünkü zamansal olarak önce olan sahabe icmânının kendisinden sonra gelecek düşük mertebedeki icmâları neshetmesi mümkün olamaz. İkinci mertebedeki icmân da üçüncü mertebedeki icmâi neshetmesi mümkün olamaz. Çünkü üçüncü mertebedeki icmâ öncesinde ihtilâf olup âlimlerin birkaç görüşe ayrıldığı icmâdir. İkinci mertebenin onu neshetmesi imkânsızdır, çünkü neshetmesi durumunda aynı konuda gerçekleşmiş olacağından ya yeni bir görüş ihdası anlamına gelecektir ki bu memnudur; ya da o görüşlerden diğeri üzerine icmâ kurulması anlamına gelecektir ki bu durumda da zaten üçüncü mertebedeki bir icmâdan söz ediyor oluruz. Bu açıklamalar göstermektedir ki şârihler ne yazık ki bu konuda yeterince müdakkik olamamışlardır.

Buradaki kat'î-zannî ayrımının icmân naklinin de hesaba katılarak yapıldığı, dolayısıyla tümüyle geçersiz bir tasnif olmadığı da iddia edilemez. Çünkü Pezdevî, basitçe üçlü bir ayrım yapıp “bunda nesih”ten bahsetmektedir.

Ayrıca Pezdevî konunun devâmında “Bu şekildeki neshin cevazı konusunda neshin iki ayrı asırdaki veya bir asırdaki icmâlar arasında olması durumu arasında bir fark yoktur.” demektedir.⁸³⁶ Pezdevî'nin misliyle nesih ifadesi şârihlerin izâh ettiği gibi mutlak olarak anlaşıldığı zaman bu ifade sahâbe icmânını karşılamayan bir ifade olacaktır. Çünkü sahâbe icmânının bir sonraki asırda bir misli söz konusu değildir. Neshin, şârihlerin izah ettiği şekliyle Pezdevî'nin *misliyle nesih* ve *iki ayrı asırda nesih* ifadelerinin yine onun yaptığı üçlü taksime uymadığı çok açıktır.

Burada şârihlerin ihmâli görmezden gelinerek icmân sadece misliyle yani sahabe icmânının sahabe icmâıyla, diğer asırlardaki icmân yine diğer asırlardaki icmâ ile

⁸³⁵ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 258.

⁸³⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 247.

ve ihtilâf sonrasındaki icmân da ihtilâf sonrasındaki icmâ ile gerçekleşeceği kabul edilerek anlamaya devam edildiğinde ilkinde muhalif ikinci icmân ne üzerine gerçekleşeceğiyle ilgili ikinci itiraz gerekçesi gündeme gelmektedir. Şârihler bunun *tevfik* ile olacağını söylüyordu. Ancak bildiğimiz gibi Hanefiler *tevfik* üzere kurulan icmâ delilsiz kurulmuş addederler ve icmâ için delili şart koştukları için ilkten icmâ süreci için bile kabul etmezler.⁸³⁷ Bu durumda delil ile kurulan güçlü bir icmân delilsiz, *tevfik* ile kurulan üstelik Hanefilerce kabul edilmeyen bir icmâ ile neshinden söz edilmiş olunacaktır ki, bunun da kabul edilmesi güçtür.

Nâsîh icmân kurulma sürecinin nasıl olacağı da ayrı bir sorundur. Çünkü *tevfik* ile kurulacağı kabul edilse hatta delilden kaynaklanacağı kabul edilse bile muhalefetin haram olduğu bir icmâa ilk muhalefet nasıl gerçekleşecektir? İcmâ ehlinin tamamının aynı anda yeni görüşte icmâ etmesi ise icmân herkesten tasrihen sâdir olmasının imkânsıza yakın görülmesi ile çelişmektedir. Ayrıca inkırâz-ı asır sürecini bile icmân hakka isabetini zedelediği için kabul etmeyen ve ihtilâf durumunda bile üçüncü görüşün ihdâsını mümkün görmeyen bir mantaliteden icmân kurulup belki asırlarca hükmü câri olduktan sonra neshedileceğinin düşünülmesinin beklenmesi açıklanması zor bir durumdur.

Şârihlerin, bahsi geçen mensuh icmân maslahata dayanması ve maslahatın değişmesi ile yeni bir icmâ kurulması şeklindeki izâhı hakkında da şunlar söylenebilir. Değişen maslahatlara dayanan icmâlar daha çok dünya işleri ile ilgilidir. İcmân dünya meselelerine genişletilmesi ise ayrı bir problemdir. Ayrıca yukarıda sözü edilen icmân mutlak olarak misliyle neshi anlayışının icmân mertebelerini tam olarak karşılamaması problemi, bu izahta da devam edecektir.

Netice itibariyle icmâ inkâr eden dinini iptal etmiş olur diyen Pezdevî'nin icmân neshini mutlak olarak kabul ettiğini düşünmek icmâ teorisinin tutarlılığı açısından mümkün görünmemektedir.

Kanaatimizce *ve'nneshu fi zalike* ibaresi, icmân tamamına hamledilmeyip hemen önceki mertebeye hamledilmeliydi. Çünkü açıkladığımız gerekçelerden dolayı genel olarak icmân neshini mümkün görmek icmâ teorisi ile taban tabana zıt bir görüş olacaktır. Ancak son mertebeye, yani öncesinde ihtilâfın olduğu icmâ hem “Nesih bunda misliyle câizdir.” ifadesinin bitişiğinde olmakla neshin kendisine hamledilmesine çok

⁸³⁷ Semerkandî, *Mizân*, s. 523.

uygundur; hem de kendisinde derin ihtilâflar olan bir konu olduğundan kendisinde neshin kabulü icmâ teorisini zedelememektedir. Yani bir tanesi kurucu imam olmak üzere pek çok Hanefî'nin icmâ olduğunu bile kabul etmediği/etmeyeceği yorumları yapılan bir mertebedir. İcmâ olduğunu kabul edenlerin bile şüpheli olduğunu ve haber-i vâhit menzilesinde olduğunu düşündüğü ve aksine verilen hâkim kararlarının bozulmamasına hükmettiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu konuda neshin tasavvur edilmesi, icmân genel dinamikleriyle çok da uyumsuz olmamaktadır. Hatta bir çeşit nesihten bahsetmekle Pezdevî'nin bu konudaki ihtilâfı yumuşattığı ve sorun çözücü bir yaklaşımda bulunduğu bile söylenebilir.

Burada önemli bir ayrıntı şudur: Pezdevî'nin icmâ bölümünde nesh iki yerde geçmektedir. Birincisi açıkladığımız gibi icmân hükmü konusunda mertebeleri sıralanırken icmân neshi meselesi; diğeri icmân gerçekleşmesi için selef arasında daha önce o konuda içtihat (ihtilâf) edilmemiş olması şartı konusunda, ihtilâf sonrasında icmân kurulmayacağını çünkü vefat etmiş olsa da muhalifin delilinin varlığını sürdüreceği iddiasına cevap verilirken geçer. Cevaben delil varlığını sürdürür ama nesh edilir denmektedir. Bu ikinci konu aslında bizim birinci neshi kendisiyle sınırlamak istediğimiz konudur. Yani Pezdevî'nin neshi söz konusu ettiği iki bağlam da öncesinde ihtilâf olan icmâ konusuyla ilgilidir.⁸³⁸

Çalışmamız ve teemmülümüz neticesinde şârihlerin aksine olarak icmân neshinin bu son mertebede olduğu kanaatine vardıktan sonra icmân neshini aynı şekilde yorumlamış olan bazı müelliflerin bulunduğunu fark ettik. Teftazani, Pezdevî'nin icmân neshiyle ilgili görüşlerini aktardıktan sonra Sadruşşeria'nın da dâhil olduğu cumhurun bu konuda bizim yaptığımız gibi bir ayrıma gittiğini ve icmân neshinin sadece üçüncü mertebe için söz konusu olduğu kanaatinde oldukları anlamına gelebilecek değerlendirmelerde bulunmuştur.⁸³⁹ Ancak burada iki problem görünmektedir. Öncelikle buradaki cumhur ifadesini ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü cumhurun bu kanaatte olduğu bir durumda şârihlerinin konuya bu şekilde açıklık getirmemeleri, en azından bunu aktarmamaları makul değildir. İkincisi bunun bağımsız görüş şeklinde değil Pezdevî'nin ifadelerinin anlaşılma biçimi olarak sunulması daha doğru olabilirdi.

⁸³⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 244.

⁸³⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftazânî, *et-Telvih (Tavzih ile birlikte)*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye (Ofset), Kahire 1957, c. 2, s. 51.

5. İCMÂA DAİR BİRKAÇ MESELE

Bu bölümde çalışma boyunca değinmek istenilen ancak konu bütünlüğü açısından ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği düşünülen birkaç konu ele alınacaktır. Bunlar icmân konumu, icmâ ve tevatür ilişkisi, icmâ ve mezhep oluşumları arasındaki ilişki ve icmâ ve küfür ilişkisidir.

5.1. İcmân Konumu

Bu başlık altında icmân fıkının diğer kaynakları arasındaki yeri incelenecektir.

Deliller sıralamasında icmâ, Kitap ve Sünnet'ten sonra yer alır. Ancak bazı usûlcülere göre bu sıralama şeref sıralamasıdır. Kuvvet sıralaması söz konusu olduğunda (kat'î) icmâ birinci sırada yer almalıdır.⁸⁴⁰ Burada Kitap ve Sünnet'in delilliği Allah ve Peygamber'den kaynaklanmakta, icmâ kulların gayreti sonucu oluşmaktayken nasıl icmâ kuvvet açısından bu ikisinin önüne geçebilmektedir, şeklinde bir soru akla gelecektir. Buna cevaben Kitap ve Sünnet'ten farklı olarak icmân nesih, tahsis, yorum ve ihtimâle açık olmadığı ifade edilir.⁸⁴¹ Hatta Kitap ve Sünnet nasslarında bu ihtimâllerin ortadan kalkıp, nassın neye hamledildiğini bize bildiren de icmâdır. Bu yönüyle icmân Bâbertî'nin de bahsettiği gibi takrir edici bir yönü bulunmaktadır.⁸⁴²

Fıkının kaynakları arasında delil – yöntem ayrımı yapılmaktadır. Buna göre oluşumunda beşer katkısı olmayan ilâhi kaynaklı metinler olduğundan Kitap ve Sünnet delil; bu delillerden hüküm çıkarmak için kullanılan kıyas gibi yollar ise yöntem olarak değerlendirilmektedir.⁸⁴³ İcmâ kimi zaman Kitap ve Sünnet'in tafsili delillerinin sübut ve delâletinde, kimi zaman da kıyasın isabetinde herkesin aynı kanaatte oluşunu temsil ettiğinden bunlardan ayrı da düşünülebilir. Ancak icmâ da yoğunlukla nass üzerine gerçekleşmesi ve bağlayıcı olup kat'î çeşitleri hatasız kabul edilmesi dolayısıyla delil kapsamında görülmektedir.⁸⁴⁴ Ayrıca buna icmân özellikle Sünnet söz konusu

⁸⁴⁰ Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Kârâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl* (nşr. Taha Abdurrauf Sa'd), Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, Kahire 1973, s. 337; Tûfi, *Şerh*, ss. 29-30; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 75.

⁸⁴¹ Kârâfi, *Şerh*, s. 337; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 75.

⁸⁴² Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 409.

⁸⁴³ Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 38.

⁸⁴⁴ Apaydın, *age*, s. 38.

olduğunda delilin yerini alıp onun nakledilmemesini sağladığı/mazur gösterdiği için de delil kapsamında düşünülebilir.⁸⁴⁵

Bilindiği gibi usûl eserlerinde Kitap ve Sünnet müspit, kıyas muzhir delil olarak ifade edilir. İcmâ için bu şekilde bir değerlendirme yapılacak olursa onun da *mukarrir* delil olduğu ifade edilebilir.

İcmâ teorisine yakından bakıldığında icmâ ehli/ümme ile Peygamber arasında konumlandırma ve icmâ ile sünnet arasında tasnif veya örneklendirme bakımlarından bazı benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu belki de icmân Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkması ve Peygamber otoritesinin yerini alması sebebiyledir.

Bu yerini almanın göstergelerinden en önemlisi Peygamber'in ismet sıfatının icmâ ehli için de düşünülmesidir. Böylece sükûtlarının rızaya delâleti takriri sünnete yakınlaştırılarak temellendirilmiştir.⁸⁴⁶ Ayrıca pek çok konuda Peygamber'in durumu kıstas kabul edilmektedir. Bunun örneği dünyaya dair meseleler konusunda icmân hüccet olmayacağını ifade edenlerin, telkîh rivayetini örnek göstererek ümmetin durumunun peygamberin durumundan üstün olmayacağını ifade etmeleridir.⁸⁴⁷

Bilindiği gibi Peygamber'in fiillerinin hangi teklifi hüküm bağlamında değerlendirileceğine dair teorik tartışmalar yapılmaktadır.⁸⁴⁸ Bakıldığında fiili icmâ için de benzer tartışmaların bahis konusu edildiği görülecektir. Mesela Peygamber'in fiillerinin hüküm ve beyân maksatlı olmadıkça şer' ispat etmeyeceği örneği verilerek hüküm ve beyan maksatlı olmadıkça fiillerle icmân da in'ikat etmeyeceği ifade edilir. Ancak hüküm ve beyan maksatlı olan fiillerle icmân kurulması sahihtir. Nitekim şer' peygamberin sözleri kadar fiillerinden de oluşmaktadır.⁸⁴⁹ Ayrıca fiilî bir icmân ancak yapılan bu fiilin hasen ve müstehap olduğunu göstereceğini; vücubu göstermesinin bir karineye bağlı olduğu ifade edilmektedir.⁸⁵⁰ Bu da sıfatı bilinmedikçe Peygamber fiillerinin ibahaya delâlet ettiği ifade edilmesini hatırlatmaktadır.⁸⁵¹

5.2. İcmâ ve Tevâtür İlişkisi

⁸⁴⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331.

⁸⁴⁶ Abdulaziz el-Buhârî, *age*, s. 336.

⁸⁴⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 364; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 372.

⁸⁴⁸ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 310.

⁸⁴⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 331-332.

⁸⁵⁰ Semerkandî, *Mîzân*, s.

⁸⁵¹ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 311.

İcmâ konusunda akla gelebilecek sorulardan bir tanesi de onun tevatür kavramıyla olan ilişkisinin ne boyutta olduğu meselesidir. İcmâ ve tevatür konuları arasında pratikte örnekler üzerinde bir geçişkenliğin olduğunu söylenebilirse de teoride bu iki kavram arasında bazı mühim farklılıklar zikredildiği de görülmektedir.

Bir geçişkenlikten söz edilmektedir; çünkü bazı konuların hem icmâen sabit olduğu hem de mütevatiren geldiği hakkında görüşler bulunmaktadır. Mesela hakkında icmâ olduğu söylenen istisna akdinin, medreseleri inşa etmenin, komşular arasında tartmaksızın yapılan hamur mayası alışverişinin, ezan ve kamet arasındaki tesvibin,⁸⁵² Kur'an'ın naklinin ve ümmehât-ı şerâi' konularının tevatüren geldiğine dair bazı görüşler de bulunmaktadır.⁸⁵³ Ancak bu konular arasındaki geçişkenlik hakkında uzlaştırıcı olmak gerekirse şu tespit yapılabilir: Bilindiği gibi icmân nakli mütevâtir, meşhur veya âhâd yolla olabilmektedir. İcmâ ile sabit olduğu ve mütevatiren sabit olduğu ifade edilen konuların, icmâ ile sâbit olup ancak bu icmân nakli tevatüren geldiği için bunun aynı zamanda tevatürle sâbit olduğunun ifade edilmiş olması mümkündür.

Âlimlerin geneline göre tevâtür, hata ihtimali sayıca belli bir çoklukla kesilirken; icmâda bunu kesen sayı değil; küllün ittifakıdır. Yani bir dönemde sözgelimi üç veya beş müçtehit olsa bunlar tevatür sayısına ulaşmadığı halde icmâ edebilir.⁸⁵⁴ Tevatürde ilim ve içtihat ehliyetinin olmasının şart olmayıp icmâda özellikle Hanefilerde içtihat şartının bulunması bununla ilgili olabilir.⁸⁵⁵ Çünkü mütevatiri güvenilir kılan yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak sayıdaki kişinin bir araya geliyken; icmâda yalan üzere birleşecek kişi sayısında olsalar da ümmetin tamamı olmak ve kerâmet ehliyetine sahip olmak gibi vasıflardır.⁸⁵⁶ Nitekim keramet, icmân özneliğini/dinselliğini bir başka ifadeyle akli değilliliğini ifade ederken mütevatir bu çerçeveler ile daraltılmamıştır. Mütevatirle gelen haberin bir şeyin doğruluk derecesine dâir bir şey söylemeyip sadece ne surette olduğunun haberi olduğu, ancak icmâda bir fiilinin sıfatının haber verildiği de söylenebilir.

⁸⁵² Tesvibin kısa tanımı ilâmdan sonra ilâm veya ilâmda mübalağadır. Kaynaklarda birkaç çeşidinden söz edilmekle birlikte burada bahsedilen ezan ve kamet arasında yapılan “Hayyâ ale’s-salâh! Hayyâ ale’l-felâh!” veya “es-Salâh! es-Salâh!” şeklindeki ilave hatırlatmadır. Bk. Celalüddin el-Harezmi el-Kürlani (ö. 767), *el-Kifâye fi şerhi’l-Hidâye (Fethu’l-kadîr ile birlikte)*, Matbaat-ı Meymeniyye, Mısır h. 1306, c. 1, ss. 214-215.

⁸⁵³ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 317.

⁸⁵⁴ Debusî, *Takvîm*, s. 28.

⁸⁵⁵ Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 317.

⁸⁵⁶ Debusî, *Takvîm*, s. 28.

Ancak küllün ittifakını şart koşan bazı kelamcı usûlcüler icmâa katılacakların sayısı açısından tevâtür sınırını kriter olarak belirlemiş ve icmâ ehlinin sayısının onun altına düşmesi durumunda hüccet olmayacağını ifâde etmiştir.⁸⁵⁷

Yukarıda zikredilen icmâ ve tevâtür farklarının bir kısmının özellikle hata ihtimâlini kesenin icmâda küllün ittifakı olmasının, küllün ittifakını kabul edenler açısından olduğu söylenebilir. Çünkü çoğunluğun icmânı hüccet görenler açısından “çoğunluk” kavramının sınırlarının çizildiği ve bu çizilirken mütevatire yaklaşıldığı görülmektedir.

Cessâs, icmân hüccet olduğunu, icmâ edenlerin tek tek görüşlerinin ilim ifade etmeyeceğinden yola çıkarak kabul etmeyenlerin tevâtürü de kabul etmemesi gerektiğini ifade eder. Çünkü ikisinde de haberleri getirenler veya icmâ edenler tek kişi olsaydı getirdikleri ilim ifade etmeyecekti.⁸⁵⁸ Buradan anlaşıldığına göre icmâ ve tevâtür ona birbirine kıyas edilebilecek kadar farklı mefhumlardır. Ancak Cessâs’ın, ittifak ettiklerinde bunun icmâ olacağı kişi sayısı için “icmâda itibar edilen kişi sayısı, âdeten kanaatlerini açıkladıklarında içlerinde haberinin doğru olmamasının mümkün olmayacağı kişilerin bulunacağı kadardır” tanımı, mütevatir haberin tanımındaki “hata üzere birleşmelerinin mümkün olmadığı kadar” tanımını çağrıştırmaktadır. Çünkü iki tanımda da esasında hata üzere birleşmenin “sayı sebebiyle” imkânsızlığından bahsedilmektedir.⁸⁵⁹

İcma ve tevâtür arasındaki bir benzerlik, kendisinin tam veya üst düzeyde gerçekleşmemesi durumunda daha aşağı düzeylerinin devreye sokulmasıdır. Yani her ikisinde de delili terk etmeme mantığı ile icmâ örneğinde sarih icmâa ulaşılmasının mümkün olmaması durumunda sükûti, nakil örneğinde mütevatire her zaman ulaşılmasının mümkün olmaması sebebiyle haber-i vahidin kabul edildiği görülmektedir.⁸⁶⁰

5.3.Mezhep ve İcmâ İlişkisine Dair Birkaç Söz

Mezhep ve icmâ ilişkisi bağlamında iki mesele üzerinde duracağız. Bunlardan bir tanesi mezhep içi icmâdan söz etmenin imkânı, diğeri de mezheplerin istikrar bulmasının (özellikle sükûti) icmâa etkisidir.

⁸⁵⁷ Cüveynî bunlardandır. Bk. Cüveynî, *Burhân*, s. 691.

⁸⁵⁸ Cessâs, *Fusûl*, c. 2, s. 116.

⁸⁵⁹ Cessâs, *age*, c. 2, s. 135.

⁸⁶⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, 334, 424.

5.3.1. Mezhep İçi İcmâdan Söz Etmek Mümkün Müdür?

Mezhep içi icmâdan söz etmek mümkün müdür? İcmâ tanımlarında ve teorilerinde bu meselenin konu edinilmemesinden bunun cevabını üzerinde fazla düşünmeden vermek mümkün olabilir. Ancak bazı şerhlerde mezhep içi icmâdan söz edilmesi ve bazı çağdaş eserlerde de bölgesel icmâdan söz edilmesi⁸⁶¹ bu konuya değinilmesi gerekliliğini hissettirmiştir.

Bunlardan bir tanesi Abdulaziz el-Buhârî'nin ve Bâbertî'nin icmân vukuundan bahsederken serdettiği ifadeleridir. Şârihler, icmâ tasavvurunun imkânsızlığını öne sürenlere karşı birtakım argümanları aktardıktan sonra en önemli argümanın vuku olduğunu ifade ederler. Buna dair verilen örnekler ise oldukça ilgi çekicidir. Bunlardan ilki “sahabenin kat'î nassın böyle olmayana takdimi hakkındaki icmâ”dır. Diğer örnekler ise “Hanefilerin tamamının namazda bismelinin gizlenmesinin ve Şâfiîlerin açıktan okunmasının vücutu⁸⁶² üzerindeki icmâ” ve Şâfiîlerin tamamının velinin izni olmaksızın kıyılan nikâhın butlanı üzerindeki icmâ”dır.⁸⁶³

Burada mezheplere dair verilen örnekler, esasında teorik bir tartışmayı noktalamak için verilmiştir. Yani aslında bu örnekler kıyıda köşede kalmış örnekler değil; tartışmada muhatabı susturmak için öne sürülmesi tercih edilmiş örneklerdir. Ancak icmâ teorisinde mezhep içindeki icmân söz konusu edilmediği de bilinmektedir. O zaman bu örnekler nereye konulacaktır?

Her ne kadar icmâ teorilerinde mezhep içi bir icmân sözü geçmese de Buhârî'nin son cümlesi olan “Vuku imkânın delili ve fazlasıdır.” ifadesinden ve verdiği örneklerden yola çıkılarak mezhep içi icmâ şeklinde bir olgunun bulunduğu söylenebilir. Ancak icmâ teorisinde yer yer vukuun ispatı olarak Yahudi ve Hristiyanların -batıl üzerindeki- icmâlarından da söz edilmektedir. Bundan dolayı bu örnekler, teoriden uzakta yalnızca vuku kanıtlamak maksatlı görünmektedir. Muhtemelen kerâmet teorisi ile sınırları çizilen icmâdan farklı olarak, daha çok icmân kelime anlamı olan ittifakın hâkim olduğu bir durumdur. Ancak böyle bir durumda da İslâm bilimlerinin tabiatı gereği zamansal sonralığın bir şekilde âlimlerin muhalefet

⁸⁶¹ Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1999, s. 192.

⁸⁶² Bu örnek sadece Bâbertî'de yer almaktadır. Velinin izni olmaksızın kıyılan nikâhı da Bâbertî örnek olarak vermeyi tercih etmemiştir. Bâbertî'nin bu bağlamda verdiği daha ilgi çekici örnekler ise Yahudi ve Hristiyanların icmâları örnekleridir.

⁸⁶³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 331; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 318.

derecelerini belirlemede bir faktör olmasının gereği olarak bu şekilde mezhep içi icmâlara muhâlefetin bir şekilde sınırlandırıldığını tahmin etmek güç olmasa da bu konu ayrıca üzerinde durulmayı gerektirmektedir.

5.3.2. Mezheplerin İstikrar Bulmasının İcmâa Etkileri

Asırlar geçtikçe ekollerin teorileri birbirlerinden farklılaşıp haber kabulündeki gibi kimi kıstaslar ayrıştıkça ve bu ayrışmalar mezhepleşmeye yüz tuttukça, yeni icmâların kurulması elbette zorlaşacaktır.

Belki de buna bağlı olarak ihata edebildiğimiz kadarıyla usûl eserlerinde icmâ bahsinde tabii döneminden sonrası için yeni bir icmâ örneğinden söz edilmemektedir. Yukarıdaki konuda şârihlerin icmân vukuuna mezhep içi icmâ örneğini vermeleri bir yönüyle belki bu zorluğun bir göstergesi olacaktır.

Sarih icmân müteazzir oluşu sükûti icmân kabulüne götüren en önemli sebeplerden birisiydi. Ancak aşağıda sükût konusuna dâir verilen açıklamalar da gösterecektir ki mezheplerin/görüşlerin yerleşmesi sükûtun kabul anlamına gelmesini ortadan kaldıran bir etkidir. Haberin kabulü veya kullanılan içtihat yöntemlerine varana kadar farklılaşan mezheplerin oluşumundan sonra ortaya atılan bir görüş hakkındaki sükûtun rıza ve icmâ göstergesi olmaması da bu bağlamda makul görünmektedir. Her ne kadar mezhep müntesipleri farklı görüşlerini ortaya koyup delillendirmek noktasında çekingen davranmasa da bunun her zaman mümkün olmayacağı da ortadadır.

Eserlerde sükûti icmâ tartışılırken görüşün arz veya intişar yoluyla yayılması, teemmül müddetinin sonlanması gibi kayıtlar yanında icmân gerçekleşmiş sayılması için bu hadisenin “görüşler/mezahip yerleşmeden önce” gerçekleşmesi kaydı da konulmaktadır. Buradaki ifade mezhep kastı olmaksızın kişilerin görüşlerinin bilinmesi ve yerleşmesi anlamına geliyor olsa da mezheplerin oluşumu denilen olgu zaten pek çok konudaki görüşün bütünsel olarak ve sistemli bir şekilde yerleşmesini ifade etmektedir. Şimdi bu kaydın nasıl muhtemel bir itiraz için konulduğuna bakalım.

Sükûti icmân kabul etmeyenler kendilerini haklı çıkarmak için şu örneği vermektedir: “Bir mecliste Hanefiler, Şâfiîler ve diğer mezheplerden âlimlerin toplandığı ve bir kimsenin gelip **aralarında ihtilâflı olan** bir konuda soru sorduğu, bu mezhep âlimlerinden birisinin kalkıp bunu cevapladığı farz edilsin. Bu durumda diğer mezheplerin âlimlerinin bu cevaba itiraz etmeyip susması, onaylama ve rıza anlamına

gelmemektedir.” Bu itiraza karşılık olarak *kable istikrari'l-mezahib* kaydıyla bu durumun ayrı tutulduğu çünkü bu gibi her bir görüşün yerleşmiş ve bilinmekte olduğu hâllerde sükûtun onaylama anlamına gelmediği ifade edilmektedir. Kendilerinin bahis konusu ettiği mesele ise **ıctihat ehli arasında gerçekleşen** ve kimsenin o konudaki görüşünün bilinmediği konulardır.⁸⁶⁴

Burada “ıctihat ehli arasında gerçekleşen” kaydı da mezhepler açısından önemlidir. Çünkü mezheplerin yerleşmesinden sonra bir bakıma mutlak ıctihadın, yerini mezhep içi ıctihada bıraktığı ifade edilmektedir.⁸⁶⁵ Buna bağlı olarak bundan sonra gerçekleşecek olan var olan icmâların nesilden nesile aktarılması gibi görünmektedir. Bunun dışında ancak selefın ihtilâf ettiği meseleler üzerinde icmâ olup olmadığı tartışmalı olan ittifaklar kurulabilir veya mezhep sınırları içerisinde mezhep içinde hüccet olabilecek sınırlı icmâların oluşması mümkündür.

5.4. İcma ve Küfür İlişkisi

Pezdevî, icmâ bahsini şu şekilde bitirmektedir: “İcmâ inkâr eden dinini iptal etmiş olur.”⁸⁶⁶

Büyük bir iddia olarak algılanabilecek bu sözler esasında konu boyunca gerek icmâda tartışmalı hususların görülmesi, gerek icmân mertebelerinden söz edilmesi sebebiyle daha farklı bir zeminde değerlendirilmektedir. İcmâ inkârcısının küfre nispet edilmesi hususu bu nedenle şârihler açısından ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir.

İcmân, kendisiyle amelin ve hakkında ilmin gerekliliği hususunda Kur’an’dan bir ayet ve mütevatir sünnet gibi addedilir. İcmâ inkâr eden kişinin küfre nispet edilmesi konusunda şu açıklama yapılmaktadır. “İcmâ mutlak olarak⁸⁶⁷ hüccet değildir.” diyerek icmân aslını inkâr eden kişi tekfir edilir. Yoksa ki bir konuda icmân tahakkukunu “Bu konuda icmâ yoktur.” diyerek inkâr eden veya kendisinde ihtilâf edilen bir icmâ inkâr eden kişi tekfir edilmemektedir.⁸⁶⁸ Meselâ ilk asırda kendisinde

⁸⁶⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 332; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 326.

⁸⁶⁵ H. Yunus Apaydın, “İctihad Teorisi”, *İslâm Hukukuna Giriş* (ed. H. Yunus Apaydın), Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2010, ss. 133-134.

⁸⁶⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 247.

⁸⁶⁷ Râmuşî’de açıklama bu kayıtle verilmiştir ve daha doğru görünmektedir. Yani icmâ hiçbir surette hüccet değildir, diyen tekfir edilir. Çünkü sahabe icmâ dışındaki icmâlar kesin hüccet değildir. Râmuşî, *Fevâid*, s. 851.

⁸⁶⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 377; Bâbertî, *Takrîr*, c.5, s.397.

ihtilâf olan ümmüveledin satımı hususundaki icmâ inkâr eden kişi tekfir edilmemektedir.⁸⁶⁹

“İcmân aslını inkâr eden tekfir edilir.” sözündeki *aslen* ibaresinden kastın avamın ve havassın ortak olarak icmâ ettiği konular olmasının muhtemel olduğu yorumları da yapılmaktadır. Çünkü havass ve avamın ortak olarak icmâ ettiği konular, icmân kendisiyle hüccet kılındığı delillerin kapsamına şüphe götürmeksizin girmektedir.⁸⁷⁰ Buradaki *aslen* ibaresiyle icmâ olduğunda icmâ olan icmâyı ifade ettiği de söylenir. Bu da sahabeden içtihat ehlinin icmâ ettiği konulardır. Bu icmâ, ehl-i Medine ve itra-ı resûlü kapsamasından dolayı herkesin sıhhati hususunda ittifak halinde olmasından dolayı ayet ve mütevatir haber gibidir. Sahabeden sonrakilerin icmâlarını inkâr edenlerin ise bu icmâ meşhur haber menzilesinde olacağından tadmile nispet edileceği ifade edilmektedir.⁸⁷¹

Mütekellimundan bazılarının ise icmân -kendilerine göre- zanni hüccet olmasından dolayı onun inkârının küfrü gerektirmeyeceğini; haber-i vahit ve kıyasla sabit olan şeyin inkârı gibi olacağını ifade etmiştir.⁸⁷² Bu görüşü benimseyenler fakihlerin icmâ ayetlerin ve haberlerin umumuyla ispat edip bu umum ayetlerin delâlet ettikleri şeyi, bir tevile dayanarak inkâr edenin tekfir edilmeyeceği hususunda ittifak ettikleri halde icmân delâlet ettiği hükmü kat’î görüp inkârcısını tekfir etmekte olmalarını şaşılacak şey olduğunu ifade ederler. Onlara göre bu fukaha fer’i asıldan kuvvetli görerek büyük bir gaflete düşmüşlerdir.⁸⁷³

Buna bazı fakihlerin yaptığı ayırım ile cevap verilir. Buna göre eğer icmâ edilen hüküm, namazların sayısı ve rek’atleri, haccın ve orucun farz olduğu ve zamanları, zinanın, şarap içmenin, hırsızlığın ve faizin haramlığı gibi havass ve avamın bilmede ortak olduğu konulardansa inkârı küfrü gerektirir. Çünkü bunun inkârıyla kişi kat’î olarak resûlün dininden olan şeyleri inkâr etmiş olmaktadır ve bu yönüyle resûlün doğruluğunu inkâr etmiş gibi olur. Ancak icmâ edilen konu bilgisinin havassa özel olduğu, bir kadının halası ve teyzesiyle birlikte nikâhlamanın haramlığı gibi, konularsa inkârcısı tekfir edilmez. İcmâ yine kati olsa da inkârcısının ancak hatalı olduğuna ve

⁸⁶⁹ Râmuşî, *Fevâid*, s. 852.

⁸⁷⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 5, s. 377; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 397.

⁸⁷¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, ss. 377-378.

⁸⁷² Fahrettin Râzî de, üzerinde icmâ edilmiş olan hükmün inkârının küfrü gerektirmeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl* (nşr. *Taha Câbir el-Alvânî*), Câmiatu’l-İmam Muhammed b. Suud, 1. Baskı, Medine 1980, c. 2 (birinci kısım), s. 297.

⁸⁷³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf*, c. 3, s. 377; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 398.

dalâletine hükmedilir. Çünkü inkârcısı ümmetten maksadın müminlerin tamamı olduğunu söylemiş olmakla tevilci durumundadır. *Tevil küfre mani olur*. Tıpkı heva ehlinin kat'î nasları tevil etmesi gibi.⁸⁷⁴ Bu cevabı verenler bu ayrımla yukarıda fukahayı eleştiren kişinin fakihlerin izlediği yönleme şaşırmasının yerinde olmadığını açık hâle geldiğini ifade ederler. Çünkü onlar icmân tamamını inkâr edenleri tekfir etmektedirler; bu durumda da fer'î asıldan kuvvetli görmüş olmamaktadırlar.⁸⁷⁵

İlk kategorideki gibi zanni gördüğünden icmân inkârının küfrü gerektirmediği görüşünde olanlar ile bu konuda havassın ve avamın ortak olduğu veya olmadığı şeklinde ayırım yapanlar olduğu gibi, icmân ayırım yapmadan inkârının küfrü gerektirdiği görüşünde olanların da bulunmakta olduğu ifade edilmektedir.⁸⁷⁶

⁸⁷⁴ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 377; Bâbertî, *Takrîr*, c. 5, s. 398.

⁸⁷⁵ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, ss. 377-378.

⁸⁷⁶ Abdulaziz el-Buhârî, age, c. 3, s. 377.

SONUÇ

Bu çalışmada fıkıh usûlünün en önemli konularından biri olan icmâ, Pezdevî ve Semerkandî'nin telifleri merkezde olmak üzere diğer Hanefi usûlcülerinin görüşleri de dikkate alınarak incelenmiştir. Çalışma boyunca varılan sonuçlar müelliflerin üsluplarına dâir, metinler arası etkileşime dâir, genel Hanefi icmâ teorisine dâir ve özel olarak müelliflerin icmâ anlayışına dâir sonuçlar olarak birkaç grupta toplanabilir:

Öncelikle esas alınan müelliflerin üsluplarına dair değerlendirmeler ifade edilecek olursa en genel izlenim olarak çalışma boyunca Pezdevî'nin metninin yüzyıllarca neden fıkıh usûlü müfredatında okutulduğunun, metinlerde takip edilmek ve üzerine şerh yazılmak üzere neden tercih edildiğinin cevabı bu konu üzerinden anlaşılmıştır. Konu ile ilgili geniş çaplı araştırma yapıldıktan sonra bile icmâ konusunda neler bilinmeli sorusuna verilecek cevap Pezdevî'nin beşli tasnifi olmaktadır: rüknü, ehliyeti, şartı, hükmü ve sebebi. Belki bugünün telif tarzıyla uyuşmayan yönü Pezdevî'nin bir tanım yapmamış olmasıdır. Farklı sıralamayla ve içerikle aynı tasnifi Serahsî'de de görmemiz, tasnifin tek başına yeterli bir sebep olmadığına da kendiliğinden izharı olmaktadır. Sonuç olarak Pezdevî'nin bu tasnifi yanında bilgiyi kısa ve doğru yerde aktarma konusundaki başarısının karşılığı yüzyıllar boyunca takip edilmek olmuştur.

Aynı şekilde Semerkandî'nin eserinin de neden bir bütün olarak Lâmişî dışında bilinen takipçisinin olmadığı da metninden anlaşılmaktadır. Bir bütün olarak diyoruz, çünkü Semerkandî'nin Pezdevî şarihlerinden bazılarını detaylarda etkilemiş olduğu da çok açıktır. Bütün olarak takip edilmemesinin birkaç sebebi olabilir: Birincisi yeterince sistematik olmamasıdır. Mesela giriş kısmında ifade ettiği veya konu içinde ifade ettiği meselelerin bir kısmına daha sonra değinmemesi ya da bahsettiği sıralamada metin içinde değişiklik yapmış olması buna örnektir. Bunun dışında Semerkandî'nin metninde anlatımındaki uzunluğun gerektirdiği dakikliğin yeterince gösterilmemesinden kaynaklanan bir karışıklık hissedilmektedir. Belki de genel icmâ teorisine aykırı sayılabilecek geçmiş ümmetlerin icmâ, Peygamber döneminde icmâ gibi ifadeleri sık zikretmesi de bir sebep olabilir.

Pezdevî şârihi Abdulaziz el-Buhârî ve onun sıkı takipçisi şârih Bâbertî, Pezdevî'yi çok geniş bir yelpazeden faydalanarak şerh etmiştir. Abdulaziz el-Buhârî'nin Semerkandî', Sem'ânî, Serahsî ve Gazâlî gibi müelliflere doğrudan atıfta bulunduğu

görülmektedir. Bunun dışında isim verilmeden de pek çok müelliften faydalandığı hem argümanlardan hem de farklı ekollerden müelliflerin icmâ bahisleri okunduğunda anlaşılmaktadır. Bunun dışında metinlerdeki bazı kayıtlamalar hususunda şârihlerin Semerkandî'den etkilendiğini gördük. Bunlardan en belirgin olan bir tanesi, metinlerde sükûti icmâ konusunda muârizların delillerinden biri olan Ömer ve Ali arasında geçen rivayette tartışma konusu edinilen fazlalık mala Semerkandî'nin getirdiği *ganimet* kaydır.

Çalışma sonucunda Hanefi icmâ teorisine dâir elde edilen en temel sonuçlar şunlardır: Hanefiler icmâ teorilerini her türlü delille ve karşı delile ayrıntılı izahlarla geliştirmişse de onların güvenlik duvarı mahiyetinde üç vurgusu vardır. Bunlardan birisi kerâmet teorisi; diğeri vuku delili ve bir diğeri de icmân çerçevesi çizilirken nass üzere ziyadedden kaçınma vurgusudur. Vuku delilini ve nass üzere ziyadedden kaçınma vurgusunu genelde muarızlarının itirazlarını başka şekillerde çürüttükten sonra gündeme getirmektedirler. Nadiren kerâmet teorisinin ve nass üzere ziyadedden kaçınma gereğinin başkaları tarafından Hanefilere karşı da kullanıldığını görmekteyiz.

Kerâmet teorisi, icmân bu ümmete has oluşunun yanı sıra, bu ümmet içinde kimlere has oluşunu da belirlemekte kullanılmıştır. Bu yönüyle kerâmet teorisinin özgülleme aracı olması yanında ötekileştirme aracı olarak kullanıldığı da söylenebilir.

İcmâ özellikle kimi çağdaş teliflerdeki kanaatin aksine kasıtlı, pratik ve şimdi-burada bir oluşum değil; ittifaki yani kendiliğinden ve geriye dönük bir tespitle ortaya çıkan bir delildir. Bu, icmâ teorisinde tek cümle ile ifade edilmeyen ancak genel olarak icmân mahiyetini anlama çabası sonucunda ortaya çıkan bir sonuçtur.

Ayrıca belirtmek gerekir ki icmâda herkesin katılımının şart koşulması yani küllün ittifakı meselesinde Kerhî ve Cessâs arasında çok önemli bir ayrışma bulunmaktadır. Ancak bu ikiliden Cessâs'ın, belli kriterler doğrultusunda çoğunluğa itibar görüşü zamanla ilgisiz kalmış, eserlerde silikleşmiş ve cılız, isimsiz bir muhalif görüşe dönüştürülmüştür.

Ayrıca ifade edilmelidir ki aynı hocanın öğrencisi olmaları ve konu tasniflerinin benzemesinden dolayı birbirinin neredeyse aynısı olarak düşünülen ve Pezdevî ve Serahsî arasında derin farklılıkların bulunduğu da altı çizilmesi gereken bir konudur. Bunlardan en önemlileri, Serahsî'nin yukarıdaki çoğunluğun ittifakı meselesinde Cessâs'ı, Pezdevî'nin ise Kerhî'yi takip etmesidir. Bir diğer önemli mesele nesih

konusundaki farklılıktır ki bir sonraki paragraf buna ayrılmıştır. Terminoloji açısından, icmân dâi sebebi konusunda Serahsî tevkif-müstanbat ayırımını, Pezdevî ise kat'î-zannî ayırımını kullanmayı tercih etmiştir. Pezdevî, sebebi doğrudan ikiye ayırıp icmân nakli için nâkil sebep kavramını tercih etmişken Serahsî, bu konuyu sadece icmân nakli olarak sunmuştur.

Müelliflerin icmâ anlayışı konusunda ise şunlar söylenebilir. Belki bu konuda dillendirilebilecek en önemli sonuçlardan bir tanesi Pezdevî'nin icmâda misliyle nesihten bahsediyor olmasıdır. Bu konuda şârihler mutlak olarak her mertebedeki icmân mislini veya bir derece altındaki icmâi neshedeceği kanaatine varmışlarsa da biz burada bir itirazda bulunduk ve Pezdevî'nin bu nesihle sadece son mertebedeki icmâi yani ihtilâf sonrasındaki icmâi kast ediyor olabileceğini öne sürdük ve bunu neden muhtemel gördüğümüzü anlattık.

Semerkandî'nin, belki eserinin giriş kısmındaki iddialarına paralel olarak “akıl” vurgusunun ve aklî meselelerde icmâ kurgusunun bahis boyunca hissedildiği de ifade edilmelidir. Ancak bu konudaki ifadeler net bir şekilde ortaya konulmuş değildir. Semerkandî'nin kimi zaman bu vurgu sebebiyle icmâ teorisini aşan ifadeleri de çalışmada irdelenmiştir.

Son söz olarak ifade edilebilir ki icmâ, dinin ve onun pratiklerinin aslına bağlı olarak gelmesinin görünmez teminatının teoriye aktarılmış hâlidir. İcmâ teorisinin geliştirilmesi, bunun bilinçli olarak sürdürülmesini ve asıllara aykırı görüşlere ilmi düzeyde cevap verilmesini sağlamıştır. Ancak icmân her sorunun çözümü için kullanılacak bir enstrüman gibi düşünülmesi, onun mahiyetinin yanlış anlaşılmasının bir sonucudur.

KAYNAKÇA

Apaydın, H. Yunus, “İctihad Teorisi”, *İslâm Hukukuna Giriş* (ed. H. Yunus Apaydın), Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2010.

-----, *İslâm Hukuk Usûlü*, Bilay Yayınları, 2018 Kayseri.

-----, “Kemâlpaşazâde’nin Tabâkatü’l-fukaha’sı neyi anlatıyor?”, *Sahn-ı Semân’dan Darü’l-fünun’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası*, İstanbul 2017, ss. 99-104.

-----, “Mâturidi’de Şer’î Hüküm ve Akıl İlişkisi”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturidi (Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı – Haz. Ahmet Kartal)*, 1. Baskı, İstanbul 2014, ss. 537-540.

Asım Efendi, Mütercim, *Kamus Tercemesi* (4. cilt), İstanbul h. 1305.

Aybakan, Bilal, *İcmâin Ortaya Çıkışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2001.

Azmîzâde, Mustafa b. Pir Ali, *Hâşiyetü Azmizâde (İbn Melek şerhiyle birlikte)*, Matbaat-i Osmâniyye, Dersaadet h. 1315.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud, *et-Takrîr li ‘Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Abdusselâm Subhî Hâmid), Vizâretü’l-evkâf ve’ş-şuûnu’l-İslâmiyye, (8 cilt), Küveyt 2005.

Baktır, Mustafa, “Azimet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, c. 4, s. 330.

Bedir, Murteza, “Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikâyesi”, *İslâm ve Klâsik*, Klâsik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2008.

Bedir, Murteza – Koca, Ferhat, “Pezdevî”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, c. 34, ss. 264-266.

Bedreddin, Mahmud b. İsrail b. Abdulaziz, *Yargılama Usûlüne Dair* (ed. H. Yunus Apaydın), Kültür Bakanlığı Yayını, 1. Baskı, Ankara 2012.

Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah, *Hâşiyetü el-Allame el-Bennânî alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'u'l-Cevâmî*, Dâru'l-fikr, Lübnan 2003.

Buhârî, Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr 'an 'Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Dr. Nâci Süveyd), el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Baskı (4 cilt), Beyrut 2012.

-----, *Keşfu'l-esrâr 'an 'Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Muhammed Mu'tasım Billah) Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 3. Baskı (4 cilt), Beyrut 1997.

Cessâs, İmâm Ebî Bekir b. Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (nşr. Dr. Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2. Baskı (2 cilt), Beyrut 2010.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh* (nşr. Abdulazim ed-Dîb), Dâru'l-ensar, 2. Baskı (2 cilt), Kahire h. 1400.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille fi Usûli'l-Fikh* (nşr. Adnan el-Alî), el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Baskı, Beyrut 2006.

Döndüren, Hamdi, "Avl", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, c. 4, ss. 117-118.

Dönmez, İbrâhim Kâfi, "İcmâ", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, c. 21, s. 422.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları* (çev. H. Yunus Apaydın), Klâsik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2017.

Günay, Hacı Mehmet, "Semerkandî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, c. 36, s. 470-471.

Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1999.

Heyet, *Mu'cemu Mustalahâti'l-İslâmi's-Şer'iyye*, Medinetü'l-Malik Abdilaziz li'l-ulûm ve't-takniye, 2 Baskı (4 cilt), Riyad 2017.

İtkânî, Kıvâmuddin Emir Kâtip b. Emir Ömer, *et-Tebyin (Sâbir Nasır Mustafa Osman)*, Vizaretü'l-Evkaf ve's-şuûnu'l-İslâmiyye, 1. Baskı (2 cilt), Küveyt 1999.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynüddin es-Sûdûnî, *Tâcu't-terâcim* (nşr. *Muhammed Hayr Ramazan Yusuf*), Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Beyrut 1992.

İbn Melek, İzzüddin Abdullatif b. Abdilaziz, *Şerhu'l-Menâr* (diğer haşiyelerle birlikte), Matbaat-i Osmâniyye, Dersaadet h. 1315.

İltaş, Dâvud, *Klâsik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara Okulu, 2. Baskı, Ankara 2016.

Kârâfî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl* (nşr. *Taha Abdurrauf Sa'd*), Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1. Baskı, Kahire 1973.

Karaman, Hayrettin, "Akid", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, c. 2, ss. 251-256.

Kefevî, Eyyüp Ebu'l-Bekâ, *Külliyâtü Ebi'l Bekâ* (Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri), Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1998 Beyrut.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyar min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* (nşr. Üstâz Dr. Saffet Köse vd.), İrşad Kitabevi, İstanbul 2017.

Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ* (Doktora Tezi), Ankara 1994.

Koçak, Muhsin, "Gurre", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, c. 14, s. 211-212.

Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrillah İbn Sâlim b. Ebi'l-Vefâ, *El-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Dr. Abdulfettah el-Hulv), Hecer li't-tibâ' ve'n-neşr, 2. Baskı (5 cilt), Riyad 1993.

Kürlânî, Celalüddin el-Harezmi, *el-Kifaye fi şerhi'l-Hidâye* (Fethu'l-kadîr ile birlikte), Matbaat-ı Meymeniyye, (9 cilt), Mısır h. 1306.

Lâmişî, Ebu's-Senâ, Mahmud b. Zeyd, *Kitab fi Usûli'l-fıkh*, Dâru'l-garbi'l-İslâm, 1. Baskı, Lübnan 1995.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Mir'âtü'l-usûl Şerhi Mirkâti'l-vusûl* (nşr. İlyas Kablan et-Türkî), Dâru Sâdır, 1. Baskı, 2011 Beyrut.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 710/130), *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musanniifi'l-Menâr -Nuru'l-envar ile birlikte-*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, (2 cilt), Beyrut.

-----, *Menaru'l-Envar* (nşr. Ahmed Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Dâru Sadeddin, 1. Baskı, Dimeşk 2010.

-----, *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb* (nşr. Salim Öğüt), İstanbul 2003.

Nesefî, Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand* (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Defter-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 1999.

Okur, Kâşif Hamdi, "Mâturidi'ye Nispet Edilen İçtihadî Nesh Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış" *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturidi (Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı – Haz. Ahmet Kartal)*, 1. Baskı, İstanbul 2014, ss. 541-546.

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, Ankara 2013.

Pekcan, Ali, "Şâşî, Ebû Ali", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, c. 38, ss. 367-368.

Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi-i Merkez-i İlm ve Edeb, Karaçi t.y.

Râmuşî, Hamîdu'l-mille ve'd-dîn Ali b. Muhammed b. Ali ed-Dârîr el-Buhârî, *el-Fevâid 'ala Usûli'l-Pezdevî, Doktora Tezi* (hz. Seyyid Hüseyin Ahmed - Seyyid Eşref Medeni Eşrefi), Camiatu Ummu'l-Kurâ, h. 1429-1430.

Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl* (nşr. Taha Câbir el-Alvânî), Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud, 1. Baskı (6. cilt), Medine 1980.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Fahrüddîn Abdürrahîm b. Abdilkerîm b. Muhammed, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı (2. cilt), Beyrut 1997.

Semerkandî, Alâuddin, *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-'ukûl fi Usûli'l-fikh* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Vizâretü'l-evkâf ve's-şunûu'd-diniyye, 1. Baskı (2 cilt), Bağdat 1987

-----, Alâuddin, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 03 Gedik 17697.

-----, Alauddin, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl -Muhtasar-* (nşr. M. Zeki *Abdulberr*), Mektebetü Dari't-Türas, 2. Baskı, Kahire 1997.

Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûli's-Serahsî* (nşr. *Ebu'l-vefa el-Afgânî*), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Baskı (2 cilt), Beyrut 2005.

Sıgnâkî, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî, *el-Kâfi: Şerhu'l-Pezdevî* (nşr. *Fahrüddin Seyyit Muhammed Kanit*), Mektebetü'r-Raşîd, Riyad 2001.

Şâşî, Ebû Ali, *Usûli'ş-Şâşî*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1982.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali Fîruzabadî, *et-Tabsıra fî Usûli'l-fikh* (nşr. *Muhammed Hasen Heytu*), Daru'l-fikir, 2. Baskı, Dîmeşk 1083.

Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *et-Telvih (Tavzih ile birlikte)*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye (Ofset), (2 cilt), Kahire 1957.

-----, *Hâşiye alâ Muhtasari'l-Münteha*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2. Baskı (2 cilt), Beyrut 1983.

Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (nşr. *Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî*), Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1990.

Urmevî, Siracuddin Mahmud b. Ebu Bekir (ö. 682/1283), *et-Tâhsil mine'l-Mahsûl* (nşr. *Abdulhamit Ali Ebu Zenid*), Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı (2 cilt), Beyrut 1988.

Yenidoğan, Âdem, "İmam Şâfî'nin İcmâ Anlayışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2013, Y. 13.

Yeûsî, Luvis Ma'lûf, *el-Müncid fî'l-lüga ve'l-'alâm*, Dâru'l-Maşrık, 27. Baskı, 1984 Beyrut.

