

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

127776

CESSÂS'IN İCMÂ' ANLAYIŞI

127776

YÜKSEK LİSANS TEZİ
AYŞE KÜSMEZ

TEZ DANIŞMANI: DOÇ.DR.OSMAN TAŞTAN

ANKARA-2003

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM BAKANLIĞI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

CESSÂS'IN İCMA' ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı; Doç.Dr.Osman Taştan

Tez Jüri Üyeleri

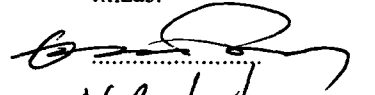
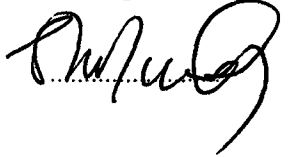
Adı ve Soyadı

Doç.Dr. Osman TAŞTAN

Doç. Dr. Nahide Bozkurt

Doç. Dr. Samir DAĞCI

İmzası


N. Bozkurt


Tez Sınav Tarihi: 18.03.2003

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ.....	1
I. KONUNUN ÖNEMİ.....	2
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI VE SUNULMASI.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ BEKR er-RÂZİ el-CESSÂS'IN HAYATI VE İLMÎ KONUMU

IEBÛ BEKR ER-RÂZİ EL-CESSÂS'IN HAYATI.....	6
A.YAŞADIĞI DEVRİN SİYASİ VE İLMÎ ÖZELLİKLER.....	6
B. HAYATI.....	8
II. HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ.....	10
III. ESERLERİ VE ESERLERİNİN ÖZELLİKLERİ	11
A.TELİF ESERLERİ.....	11
B.ŞERHLERİ;.....	26
C.MUHTASARU İHTİLÂFİ'L 'ULEMÂ.....	32
IV.ESERLERİNİN SAHASINDAKİ DİĞER ESERLERLE MUKAYESESİ.....	35
A. EL-FUSÛL Fİ'L USÛL'UN DİĞER USÛL ESERLERİYLE MUKAYESESİ.....	35
B.CESSÂS'IN AHKÂMU'L KUR'AN'ININ, DİĞER AHKÂM TEFŚİRLERİYLE MUKAYESESİ.....	49
C. CESSÂS'IN MUHTASARU İHTİLÂFİ'L ULEMA İSİMLİ ESERİNİN ALANINDAKİ DİĞER ESERLERLE MUKAYESESİ.....	52
D. ESERLERİNİN ÖZELLİKLERİ VE HANEFİ MEZHEBİNDEKİ YERİ.....	54

İKİNCİ BÖLÜM

İCMÂ'IN HUCCİYYETİ

LİCMÂ'IN TANIMI.....	60
İLİCMÂ'IN GELİŞİM SÜRECİ.....	62
III.İCMÂ'IN HUCCİYYETİNİN TEORİK TEMELLENDİRİLMESİ.....	65
A.KUR'ÂN-I KERİM'DEN ÖNE SÜRDÜĞÜ GEREKÇELER.....	67
B.HADİSTEN ÖNE SÜRDÜĞÜ GEREKÇELER.....	80
IV.İCMÂ'IN HUCCETİNİN SAHABE DEVRİNE TAHSİS EDİLEMEYECEĞİ.....	89
VLİCMÂ'IN HUCCET KABUL EDİLMESİNDE BÖLGESEL LİK FAKTÖRÜ.....	94

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İCMÂ'IN İN'İKÂDİ

LİCMÂ'IN İN'İKÂDININ KEYFİYYETİ.....	106
İLİCMÂ'IN MÛN'AKİD OLMASI İÇİN GEREKLİ ŞARTLAR.....	113
A.ASRIN İNKIRÂZI.....	113

B..İCMÂ'A KATILAN KİŞİLER AÇISINDAN.....	120
C. İCMÂ'IN DAYANDIĞI DELİL AÇISINDAN.....	130
D.HİLÂFIN İCMÂ'IN İN'İKÂDINA ETKİSİ.....	142
E. SAHÂBE İHTİLÂFININ TABİİNİN İCMÂ'INA ETKİSİ.....	153
SONUÇ.....	160
BİBLİYOGRAFYA.....	163



KISALTMALAR

a.s; Aleyhisselam

b.; İbn

bkz.; bakınız

h.;hicrî

m.;miladî

s.;sayfa

tah; tahkîk

çev; çeviren

krş; karşılaştırm

vd; ve devamı

vb; ve benzeri

vs; vesaire

ÖNSÖZ

Değişen ve gelişen yaşam şartları karşısında, hangi sınırlarda ne kadar gelişme ve değişme gösterebileceği, İslam Hukukunun önemli konularından biridir. Bunun belirlenebilmesi için de İslam Hukukunda değişebilir ve değişmezlerin veya gelişmeler karşısında dinamik ve statik olanların belirlenmesi gereklidir. İslam Hukukunun ihtiyaçlara cevap verebilmesi, yeni gelişme ve değişmelere uyum sağlaması bir bakıma zorunludur. İnsanların, karşılaştıkları olaylar karşısında ürettikleri çözümlerde, hem fikir olma faaliyetinin zamanla ilke olarak gündeme getirmelerinin tabîî bir sonucu olan icmâ'ın da değişebilir ve değişemez yönleriyle; yani güncelliği, fonksiyonelliği, günümüzde mümkün olup olmadığı, kesin delillere dayalı icmâ'ın bir zorunluk mu bir ihtiyaç mı olduğu, bir dönemin şartları içinde mün'akid olmuş bir icmâ'ın ebediyyen kabulünün zorunlu olup olmadığı, icmâ'ın toplumsal boyutunun problemleri çözmede pratik bir yol önerip önermediği gibi icmâ'a yöneltilebilecek soruların, ele alınması gereklidir. Konuyu dağıtmamak için bütün bu soruların cevabını bir usûl aliminin icmâ anlayışı içinde aramayı tercih ettik.

Konu araştırmalarımız esnasında, İslam Hukuk Usulu'nde önemli bir yer işgal eden Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın fikhî eseri veya fikhî görüşlerine yönelik müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Özellikle Hanefî mezhebinin ilke ve prensiplerinin ortaya konulmasında gayret ve emeğiyle öne çıkmış olan Cessas'ın, icmâ konusundaki görüşleri merakımızı celbetti. İcmâ'a yönelik sorular ile Cessas'ın İslam Hukuk Usûlu'ndeki yeri birleşince ortaya tez konumuz çıkmıştır. Bu vesile ile hem İslam Hukukunun önemli şahsiyetlerinden birini tanımış hem de İslam Hukuku'nunun önemli kavramlarından biri olan icmâ'a yönelik sorulara cevap bulmak mümkün olacaktır.

Çalışmamız esnasında bizden yardımlarını esirgemeyen danışman hocamız sayın Doç.Dr. Osman Taştan beye,İslam Hukuku alanına bizleri teşvik eden ve çalışmalarımızda yardımlarını esirgemeyen sayın hocamız Prof. Dr. İbrahim Çalışkan beye, kaynaklara ulaşmamızda yol gösteren Doç. Dr. Şamil Dağcı beye, katkı ve yardımlarını esirgemeyen Dr. Ahmet Ünsal beye teşekkürü borç biliriz.

Ayşe Küsmez





I.KONUNUN ÖNEMİ

İslâm Hukukunda, Kitap ve Sünnetten sonra önemli bir kavram olarak karşımıza çıkan icmâ'ın; niteliği, gerçekleşebilirliği ve uygulanabilirliği konusu, İslâm Hukukunun fonksiyonelliği açısından önemlidir. İcmâ, geçmişte gerçekleşmiş, ancak günümüze gerçekleşmesi mümkün olmayan bir kavram mı? Yoksa geçmişte gerçekleştiği gibi bugün de gerçekleşmesi mümkün olan bir kavram mıdır?. Toplumsal hayat şartlarına bağlı olarak hukuki kavramların değişmesi kaçınılmaz olduğuna göre; icmâ, toplumsal hayat şartlarından ne kadar etkilenmiştir?. İcmâ'ı yapı ve bünyesini değiştirmeden yenilenmesi gerekli bir kavram olarak düşünmek mümkün müdür? Toplumsal şartlar ne olursa olsun, icmâ' değişmez kavramlar içinde mi değişken kavramlar için de mi yer alacaktır? İcmâ' adına sorulan bu sorular hala cevap aramaktadır. Dolayısıyla şer'î delillerin önemlilerinden biri olarak kabul edilen icmâ'ın incelenmesi kaçınılmazdır.

'İcmâ''a ait tartışmaların zemininin ilk dönemlerde aranması, kavramın sağlıklı olarak ortaya konulmasında önemlidir. Bu sebeble, icmâ'a ait soruların cevabını, Hanefi Usûlune ait malzemeye ulaştıktan sonra, zihninde yoğurarak yorumlaması ve sistematik hale getirmesi yönüyle adından söz ettiren Ebû Bekr er-Razî'nin icmâ' görüşlerinde aradık. Bir anlamda Hanefilerin icmâ anlayışının ortaya konulmasında Cessâs'ı proto- tip olarak seçtik. İslâm Hukuk Usûlu ilminde icmâ'ın önemi ile İslâm Hukuku Usûl alimleri arasında Cessâs'ın önemi ile birleşince konunun önemi ortaya çıkmaktadır.

II.KONUNUN SINIRLANDIRILMASI VE SUNULMASI

Ebû Bekr er-Razî el-Cessâs gerek eserleri gerekse görüşleri itibariyle başlı başına çalışma yapmayı gerektirecek kadar önemlidir. Ancak biz görüşlerini, icmâ kavramına ışık tutacak kadar ortaya koymaya çalıştık. Eserlerini incelerken Cessâs'ı

genelde İslâm Hukukçularından özelde ise Hanefi Hukukçularından ayıran nitelikleri ortaya koymaya çalıştık. İcmâ görüşünü ortaya koyarken, görüşlerine yer verdiğimiz Cessâs'ı destekleyen İslâm Hukukçularının, ilk dönemden olmasına özen gösterdik. Cessâs'ın icmâ bağlamındaki görüşlerine aykırı olanları ise -Cessâs'ın icmâ anlayışı sınırlarında kalmak, konuyu dağıtmamak düşüncesiyle- saf dışı bıraktık.

KONUNUN SUNULMASI

Cessâs'ın icmâ anlayışına yönelik olan çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Cessâs'ın hayatı, eserleri ve ilmi konumuna yer verdik. Yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî ortamının Cessâs'ın eserleri veya görüşleri üzerindeki etkisini irdelemeye çalıştık. Cessâs'ın hayatına ilişkin bilgileri, Hanefi tabekat eserlerinden ulaşmaya çalıştık. İcmâ anlayışını ise ağırlıklı olarak *el-Fusûl fi'l Usûl* isimli usûl eserinden işlemeye çalıştık.

Cessâs'ın eserlerini incelerken, İslâm Hukuk Usûlüne katkısı, Cessâs'ı diğer usûl alimlerinden farklı kılan belirleyici niteliklerinin ortaya konulabilmesi için eserlerini sahasındaki emsal eserlerle karşılaştırdık.

Tezimizin ikinci bölümünde; icmâ'nın hucciyyeti üzerinde, üçüncü bölümünde ise; icmâ'nın mün'akid olması üzerine durduk.

Tezimizde mümkün olduğu kadar ana kaynak tâlî kaynak hiyerarşisine özen gösterdik. Bununla birlikte, başlığında Cessâs veya icmâ ibaresinin bulunduğu çalışmalara ulaşmaya çalıştık. Bunlar arasından, Mevlüt Güngör tarafından çalışılan “ *Cassâs ve Ahkâmu'l Kur'an*,” başlıklı doktora tezinin, Ekrem Keleş tarafından yapılan “ *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ* “ başlıklı doktora tezinin, Bilal Aybakan tarafından çalışılan “ *İcmâ'nın Ortaya Çıkışı* ” başlıklı doçentlik çalışmasının, Ali Abdurrâzık'ın *el-İcmâ fi'ş Şeri'ati'l İslamiyye* isimli kitabın referanslarından yararlandık.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ BEKR er-RAZÎ el-CESSÂS'IN HAYATI VE İLMÎ KONUMU

İEBÛ BEKR er-RÂZÎ EL-CESSÂS'IN HAYATI

A.YAŞADIĞI DEVRİN SİYASİ VE İLMÎ ÖZELLİKLERİ

Siyasî Özellikleri;

İnsanların ilmi ve siyasi görüşlerinin, yaşadıkları devrin özelliklerini taşımaları kaçınılmazdır. Hicrî dördüncü yüzyıl, İslâm bilginlerinden Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, her biri dönemin siyasi görüşlerini temsil eden ve temelde mezhep mücadelesine dayalı Endülüs'te kurulan Emevî devleti, Afrika'da Şiiler tarafından kurulan Fatimî devleti ve Abbasî devleti olmak üzere üç devletin halifelik iddiasında bulunduğu siyasi açıdan çok çalkantılı bir ortamda yaşamıştır. Bununla birlikte, bu dönemde gerek Ehl-i sünnet-Şîî gerekse Ehl-i sünnetin kendi arasındaki mezhep mücadelesinin siyasi oluşumlara yansıdığı da bir gerçektir¹.

İlmî Özellikleri;

Siyasî açıdan, çalkantılı olduğu anlaşılan bu dönemde; fikhî mezheplerin oluşması sonucunda, din bilginlerinin bağlı bulundukları mezhebin imamından nakledilegelen prensipleri sistematize etme faaliyetine giriştiği gözlemlenmektedir. Genellikle şer'î bir hükmün illet ve sebebini araştırıp bulma çabasından ibaret olan bu faaliyet “tahrir” olarak ifade edilmektedir.²

Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın da tahrir faaliyetinde bulunduğu öne sürülmektedir³. Bu iddia, muhtemelen devrin özelliğine dayandırılmaktadır. Nitekim, bu devirde “âlim” kelimesinin, bağlı bulunduğu mezhebin hüküm ve metotlarını bilen kişiler için kullanıldığı belirtilmektedir.⁴ Âlim kelimesinin bu şekilde tanımlanması da devrin ilmî anlayışını ortaya koymak açısından önemlidir.

¹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1966, II. 3.45

² Muhammed Hudarî, *Tarîhu't-Teşrii'l-İslâmî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, s. 202-203.

³ Hudarî, s. 199; Uceyl Câsim en-Neşemî, Takdim, (*el-Fûsûl fî'l-Usûl* e yazılan giriş kısmı), Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul (t.y.), I. 19.

⁴ Hudarî, s. 199.

Bu devirde fıkıh bilginlerinin, benimsedikleri mezheb temsilcisinin (Kitap ve Sünnet'ten) çıkardığı hükümleri öğrenme gayreti içinde bulundukları ve İslâm Hukuk Tarihi'ne "taklid" olarak geçen bu faaliyetin sonucunda, devrin eserlerinin; muhtasar, şerh veya dağınık meseleleri bir araya getirme tarzında yazılmış eserler olduğu öne sürülmektedir⁵. Cessâs'ın da, benimsediği mezhebin, ileri gelen temsilcilerinin eserleri, üzerinde şerh veya muhtasar olarak çalışmasını bu bağlamda düşünmek mümkündür.

Öte yandan bu devirde mezhep taassubunun belirgin olarak ortaya çıktığı buna bağlı olarak da, "Kitabu'l-Hilâf" adı verilen ve bir mesele hakkında mezhebler arasındaki görüş farklılıklarını belirttikten sonra, her halukârda kendi mezhebinin üstün olduğunu ıspat etme çabası taşıyan kitapların yazılmasının söz konusu olduğu öne sürülmektedir⁶. Mezhebler arasındaki bu tartışma ve çekişmelerin zamanla kan dökme, adam öldürme, beldeleri tahrip gibi ileri boyutlarda olduğu öne sürülmektedir. Bir yandan Ehl-i sünnet ve Şiâ arasında diğer yandan Ehl-i sünnetin kendi arasında gerçekleşen bu tartışmaların Cessâs'ın yaşadığı Bağdat'ta daha şiddetli olduğu öne sürülmektedir⁷. Devrin bu özelliğini Cessâs'ın hocası, 'Ubeydullah b. Hasen el-el-Kerhî'nin;

" Arkadaşlarımızın (Hanefi mezhebi) görüşlerine aykırı olan bir âyet ya mensûhtur veya te'vil edilmesi gereklidir. Arkadaşlarımızın görüşüne aykırı olan haber ya mensûhtur ya kendisine denk başka bir haberle çeliştiği için başka bir delile başvurulur veya tercih yoluna gidilir. Sahâbeden vârid olan bir hadis arkadaşlarımızın görüşüne aykırı ise ya te'vil edilir veya hadisin ravîsi olan sahabinin başka bir sahabi ile çeliştiği düşünülür"⁸.

şeklindeki ifadelerini, benimsediği mezhebe sıkı sıkıya bağlı kalma düşüncesinin yanı sıra diğer mezhepleri soyutladığının bir göstergesi olarak düşünmek

⁵ Hudaî, s. 199.

⁶ Hudaî, s. 204-205.

⁷ Ahmed Emin, II, 45, Hudaî, 205

⁸ Mustafa Muhammed el Kabbanî, ed-Dımeşkî, *Tercemetü Sahibi'l Usûl el-İmam Ebi 'l Hasen el-Kerhî*, (Tesisu'n Nazar ile birlikte), Eda neşriyat, Elif Ofset, İstanbul, 1990, s. 169-170.

mümkündür. Hocasının bu sözlerini, mezhebe üstünlüğüne dayalı tartışmaların Bağdat'ta yoğun olması gibi sebepleri birlikte düşünürsek, Cessâs'ı mezhebe üstünlüğüne dayalı tartışmalardan, soyutlamak mümkün görünmemektedir. Bu görüşümüzü, Cessâs'ın; Hanefî mezhebinin son derece önem verdiği kıyası kabul etmeyen Davud ez-Zahirî'ye karşı ağır sözler sarfetmesi, özellikle, beyanın sınıflandırılması konusunda İmam Şafî'ye karşı tutumu da desteklemektedir⁹. Bununla birlikte; gerek *el-Fusûl fi'l Usûl* gerekse *Ahkâmu'l Kur'ân* isimli eserinde, farklı görüşlere yer vermekle birlikte, benimsemiş olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini savunma çabasının bariz olarak görülmesini, devrin bu özelliklerinin Cessâs'ın eserlerine yansımaları olarak açıklamak mümkündür.

B. HAYATI

Asıl adı Ahmed, baba adı Ali, künyesi er-Râzî, lakâbı el-Cessâs'tır. er-Râzî olarak anılmasının sebebi Rey şehrine nispetlidir.¹⁰ Cessâs olarak anılmasının sebebi ise yaptığı işe nispetlidir. Cessâs, kireç veya badana işi ile uğraşan kişi anlamındadır¹¹. Hicrî 305 yılında doğan Cessâs'ın doğum yerini, bazı kaynaklar Bağdat, bazı kaynaklar da Re'y şehri olarak belirtmektedir.¹²

Cessâs yirmi yaşlarındayken Re'y'den Bağdat'a göç etmiş ve önemli eserlerini Bağdat'ta kaleme almıştır.¹³ Şâ'şî'nin ölümünden sonra Bağdat'ta -daha

⁹ Ebû Bekr Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, Mektebetü'l İrşad. İstanbul, 1994, III,256;II,7-26; *Ahkâmu'l Kur'ân*, Matbaatü'l Evkâfî'l İslâmiyye,Dâru'l Kitabi'l Arabiyye, Beyrut, I,148,166, II,69,120,268, III,360.

¹⁰ Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatü's-Seâde, Mısır 1324 h.. s. 28; Abdullah Mustafa el-Merağî, *Fethu'l-Mübîn fî Tabekâti'l-Usûliyyîn*, Matbaatü Ensâri's-Sünne, Mısır. 1947. II. 203; Ebû'l-Adl Zeynuddîn b. Kasım İbn Kutluboğa, *Tacü'r-terâcim fî Tabekâti'l-Hanefiyye*, Matbaatü'l-Ânî. Bağdat 1962. s. 6; Mennâu'l-Kattân, *Mebahis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1973, s. 377; en-Neşemî. I. 7.

¹¹ Muhammed el-Cezerî el-Kureşî. *Cevahiru'l-Mudiyye fî Tabekâti'l-Hanefiyye*, Matbaatü'l-Meclisi'd-Dâireti'l-Maârif. Haydarabâd 1332 h.. I. 84; İzzüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Mektebetü'l-Kuds, Kahire 1364h, I, 228; Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Ârîs*. Mısır 106h.. IV. 377.

¹² İbn Kutluboğa. s. 6; Leknevî. s. 27; Ömer Nasuhi Bilmen. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi. İstanbul. 1985. I. 344; Uceyl Câsim en-Neşemî. (*el-Fusûl'ün giriş kısmı*), I,11; Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Genç Büro Matbaası. Ankara 1990. s. 34.

¹³ Kureşî. I. 85; en-Neşemî. I. 11.13.

önce İmam Matûridî tarafından başlatılmış olan- Asya mektebinin¹⁴, lideri durumuna gelen Cessâs'ın, hocası el-Kerhî'nin tavsiyesi üzerine el-Hakim en-Neysâbü'rî'den Hadis Usûlu dersleri aldığı belirtilmektedir.¹⁵

Cessâs'ın hayatının önemli olaylarından birisi de kâdîlik görevini reddetmesidir¹⁶. Hanefî geleneğinde, Ebû Hanîfe tarafından reddedilmesine rağmen, öğrencileri Ebû Yusuf ve

Muhammed Hasen eş-Şeybânî ile başlayan 'İsâ b. Ebân, Ebû Hazîm el-Kâdî, Ebû Ca'fer et-Tahâvî ile devam eden kadîlik görevinin ifâ edildiği öne sürülmektedir¹⁷. Cessâs'ın hocası el-Kerhî'ye gelindiğinde ise kadîlik görevinin reddi söz konusudur. Hanefî geleneğinde el-Kerhî ile tekrar başlayan kadîlik görevini reddetme tavrı üzerinde durmak gereklidir. Nitekim el-Kerhî'nin kendisi kabul etmediği gibi, bu görevi kabul eden öğrencisi Ebû'l Kasım Ali b. Muhammed et-Tenûhî ile irtibatını kestiği ifade edilmektedir¹⁸. Yine el-Kerhî ve Cessâs'tan sonra, Cessâs'ın öğrencileri, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, Ebû Ca'fer Ustruşenî ile Ustruşenî'nin öğrencisi Ebû Zeyd Debbûsî ile Hanefî mezhebinde bu görevin yerine getirilmesi tekrar gündeme gelmiştir¹⁹.

Hanefî âlimlerini kadîlik görevine yaklaşımları açısından incelediğimizde; Ebû Hanîfe'nin bu görevi siyasî nedenlerden ötürü reddetmiş olması mümkündür²⁰. Kâdîliği döneminde Hanefî mezhebinin nüfuzunun arttığı²¹ düşünülecek olursa Ebû Yusuf'un kâdîliği kabul etme sebebinin siyasî nüfuz elde ederek mezhebinin yayma çabasıyla kaynaklandığını ileri sürmek mümkündür.

¹⁴ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976, s.33-34.

¹⁵ el-Merağî, II. 203; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, Mısır 1931, IV, 314; Leknevî, s. 27; İbn Kutluboğa, s. 6; Kureşî, I. 84; Zahid el-Kevserî, *Makalâtü'l-Kevserî*, Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1373 h. s. 524.

¹⁶ Hatib Bağdâdî, IV, 314; İbn Kutluboğa, s.6; Taşköprüzâde, s.66, Kevserî, s.524.

¹⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s.254, Ahmed Özel, 27,30.

¹⁸ Kevserî, s.523.

¹⁹ Özel, s.36.

²⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Çev. Osman Keskiöglü, Can Kitabevi, Konya 1989, s. 39.

²¹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 232.

el-Kerhî 'nin de bu görevi siyasi sebeplerden dolayı kabul etmemesi söz konusu olabilir. Cessâs'ın kadîlik görevini reddetme sebebi ise; el-Kerhî'yi örnek almış olması, et-Tenûhî ile irtibatını kesen hocasının, bu davranışına maruz kalmak istememiş olması, yaşadığı devrin siyasi ortamının çok karışık olması ya da bazılarının öne sürdüğü gibi zühd anlayışına dayalı olması mümkündür²². Ancak, Cessâs'ın yaşadığı dönemde, mezhep taassubu görülmesine rağmen, Ebû Yusuf'u örnek alarak kadîlik aracılığıyla mezhebini yayma çabasında bulunmadığı bir gerçektir.

Cessâs'ın, 370 hicrî yılının 7 Zilhicce Pazar günü Bağdat'ta vefat ettiğini öne sürenler olduğu gibi, 11 Zilhicce 366 yılında vefat ettiğini öne sürenler de vardır²³.

II. HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ

Cessâs'ın ilmi silsilesi ulaşabildiğimiz kaynaklar dikkate alındığında şu şekilde ortaya çıkmaktadır;

Hz. Peygamber

Abdullah b Mes'ud (ö.32.h)²⁴

Alkame (ö.62.h)²⁵

İbrahim Nehâî (ö.95.h)²⁶

Hammad b. Ebî Süleyman (ö.120.h)²⁷

Ebû Hanife (ö.150.h)²⁸

²² Kureşî.I.84: Bağdadî.IV.314: İbn Kutlubuğa.s.6: el-Meclisü'l-Alâ li Şuûni'l-İslâmiyye. *Mevsûa' Cemal 'Abunnasır fî Fikhi'l-İslâmi*. Kahire.1966.I.252: Merağî.II.204: İsamuddîn Ebû'l-Hayr Taşköprüzâde. *Tabekâtü'l-Fukahâ*, Matbaatü'z-Zehra, Musul, 1961,s.66, Kevserî,s.524.

²³ Kureşî. I. 85: Taşköprülül. s.27: Merâğî. II. 203: Şemsuddîn Muhammed b. Ali. *Tabekâtü'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-Vehbe. Kahire 1972. I. 55. *Mevsûa' Cemal Abdünnasır*. I. 252.

²⁴ Özel,s.15

²⁵ Özel,s.15

²⁶ Özel,s.15

²⁷ Özel,s.14.

Ebû Yusuf (ö.182,h.) İmam Muhammed (ö.189.h)²⁹

‘İsâ b. Ebân (ö.220.h)³⁰

Bekkâr b. Kuteybe (ö.270.h) Ebû Hazîm el-Kadî (ö.292.h)³¹

Ebû Ca’fer et-Tâhâvî (ö.321.h.)³²

Sa’id b. Muhammed, Ebû Talib Berdeî (ö.317.h)³³

el-Kerhî (ö.340.h)³⁴

Cessâs (ö.370.h)

Cessâs’ın, kendisinden fıkıh ilmini öğrendiği hocası el-Kerhî’ye *Usûl* eserinde, diğer hocalarına nispetle çok daha fazla yer vermesinden, Cessâs’ın en fazla etkilendiği hocasının el-Kerhî olduğu sonucuna varmak mümkündür³⁵.

Irak fakihlerinden olan Ebû’l-Hasen Ubeydullah b. Huseyn el-Kerhî’nin, fıkıh ilmini, Sa’id Berdeî’den aldığı, Hanefî alimlerinin sınıflandırılmasında mes’elede müctehid (el-müctehid fi’l-mes’ele) olduğu ileri sürülmektedir.³⁶

Cessâs, hadis ilmini, Abdûlbaki b. Kânî, Ebû’l-Huseyn el-Kâdî el-Hâfiz, el-Hâkim en-Neysâbürrî, Süleyman b. Ahmed et-Taberânî’den almıştır. Lügat ilmini Abdullah b. el-Ca’fer el-Fâris en-Nahvî, Muhammed b. Ğulam es-Sa’leb’ten almıştır.³⁷

²⁸ Özel,s14-15.

²⁹ Özel,s,22.

³⁰ Muhammed Ebû Zehra,*Ebû Hanife*,s.254, Özel,s.22,27.

³¹ Muhammed Ebû Zehra,*Ebû Hanife*,s.255, Özel,27.

³² Muhammed Ebû Zehra,*Ebû Hanife*,s.255, Özel,s,30.

³³ Kureşî.II.224. Sa’id Berdeî’nin hocasının Ebû Hanife’nin torunu. İsmail b Hammad olduğu belirtilmektedir. Ancak İsmail b Hammad b Ebî Hanife’nin (ö.212.h). ölüm tarihi dikkate alındığında bu mümkün görünmemektedir.Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*,I,426.

³⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*,I,426.

³⁵ Kureşî. I. 84: Leknevî. s. 27; Kevserî. 524.

³⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*, I,426. en-Neşemî. I. 19.

³⁷ en-Neşemî. I. 24.

Cessâs'ın öğrencileri arasında da Kudurî'nin hocası, Ebû Muhammed b. Yahya el-Cürcânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Neseî (ö.414.h), Ebû'l-Hasen Muhammed ez-Za'ferânî (ö.394.h), Ebû Ca'fer b. Abdillâh el-Ustruşenî'yi (ö.400.h), zikretmek mümkündür³⁸.

III. ESERLERİ VE ESERLERİNİN ÖZELLİKLERİ

A. TELİF ESERLERİ

1. *el-Fusûl fi'l-Usûl*

Eser, Uceyl Casim en-Neşemî tarafından, dört cild olarak, tahkik edilerek basıma hazırlanmıştır.

a. Nüshaları;

Ulaşabildiğimiz kaynaklar eserin, Daru'l Kütübü'l Mısıryye' isimli kütüphanede 229,191,26 no'larda kayıtlı bulunan üç yazma nüshasından söz etmektedir. 'Uceyl Casim en-Neşemî, Daru'l Kütübü'l Mısıryye'de, 229 no'lu kayıttaki bulunan yazma nüshanın, her varakta 25 satır bulunmak üzere, 329 varak olduğunu, 'Allah'a hamddan sonra, amm konusıyla başladığı ve müctehidlerin nitelikleri ile sona erdiğini", 748-1348 tarihinde, Muhammed b. Madî tarafından, Mescid- Aksa'da, istinsah edildiğini, son varığında eserin isminin '*el-Fusûl*' olarak ifade edildiğini, üç sayfa kadar eksik olduğunu; 191 no'lu nüshanın, başka bir nüshanın birinci cildi olduğunu, okunması güç bir yazı ile yazıldığını, istinsah eden kişinin ve istinsah tarihinin bilinmediğini, baştan ve sondan eksik olmak üzere toplam 150 varak olduğunu; 26 no'lu nüshanın başlangıcının, 229 no'lu nüshanın 211b varasına karşılık geldiğini, okunaklı bir yazı ile yazıldığı, her varığında 23 satır olmak üzere 165 varak

³⁸ Leknevî, 157; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1962, s. 214, Kavakçı.s.34; Özel.s.36.

olduğunu, 749 yılında, Emir Katip b. Ömer el-Farabî tarafından istinsah edildiğini, ifade etmektedir³⁹.

b. Kaynakları

Eserin kaynaklarını eserler, şahıslar ve ilimler açısından incelemek mümkündür; Eserler açısından incelediğimizde; Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinden; Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî'nin ; *Kitabu'l İstihsan*⁴⁰, *el-Câmiu'l Kebir*⁴¹, *es-Siyerü'l Kebir*⁴², *el-Kitabu's Şurb*⁴³ Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin; *Muhtasaru't Tahâvî*⁴⁴, İsmâ b. Ebân'ın, *er-Reddu 'alâ Bişri'l Müreysî ve's Şafî fi'l Ahbâr*⁴⁵, *Hucecü'l Kebir*⁴⁶, *Hucecü's Sağır*⁴⁷, Muhammed b. İdris eş-Şafî'nin, *er-Risâle*⁴⁸, isimli eserini; bu eserlerin dışında, kendi eseri olan, *Şerhu Muhtasari't Tâhâvî*⁴⁹, isimli eserine kaynak olarak rastlamak mümkündür. Bu eserlerin yanı sıra “Abdübâkî b. Kânî” tabakat konusunda yazdığı meşhur eserinde (şöyle dedi) “⁵⁰ şeklinde, yazar ismi belirterek kaynak gösterildiğine de rastlamaktadır.

Eserin kaynaklarını şahıslar açısından incelediğimizde; Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerine yer verildiği görülmektedir.

Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit et-Teymî, el-Kûfî (ö.150);

Hanefî mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanife'nin görüşleri, zaman zaman, “Ebû Hanife'ye göre. Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşü, Ebû Hanife bu konuda

³⁹ en-Neşemi, I, 23, 28, 29.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 167, 173.

⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 236

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 291, 293

⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 20.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 69.

⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 158.

⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 156.

⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 336, III, 83.

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 191, 199.

⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 178.

şöyle dedi.”⁵¹ gibi ifadelerle, dolaysız olarak belirtilmekte iken zaman zaman; “Ebû Hanife’den şu görüş rivâyet edildi.”⁵², “Ebû’l Hasen, Ebû Hanife’nin şu görüşünü nakletti.”⁵³ şeklindeki ifadelerle rivâyet yoluyla belirtilmiştir.

Ebû Yusuf, Ya’kub b. İbrahim b. Habib el-Ensârî,el-Kûfî, el-Bağdâdî(ö.182);

Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinden olan Ebû Yusuf’un görüşleri; “Ebû’l Hasen, Ebû Yusuf’tan şöyle nakletti”⁵⁴, “İmam Muhammed, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf ‘un görüşü şöyledir.”⁵⁵, “Usûl eserlerinde, Ebû Yusuf’un bu konudaki görüşünün şöyle olduğu belirtilmektedir.”⁵⁶, şeklinde rivâyet yoluyla belirtilirken, zaman zaman; “Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in bu konudaki görüşü şöyledir”⁵⁷, “Ebû Yusuf’un bu konudaki görüşü de İmam Muhammed’in görüşü gibidir”⁵⁸, “Ebû Yusuf bu konuda şöyle dedi”⁵⁹ şeklinde belirtilmiştir.

Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö.189);

Hanefî mezhebi önemli temsilcilerinden İmam Muhammed’in görüşlerine; “Ebû’l Hasen, İmam Muhammed’den şöyle rivâyet etti,”⁶⁰, “Hişam b. Ubeydullah, Muhammed b. Hasen’den şöyle rivâyet etti.”⁶¹, şeklinde rivâyet yoluyla belirtilirken zaman zaman; “Muhammed b. Hasen bu konuda şöyle dedi.”⁶² şeklinde dolaysız olarak zaman zaman da; “Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in bu konudaki görüşü”⁶³ şeklinde Ebû Yusuf’un görüşü ile birlikte belirtilmektedir.

Ubeyullah b. Hasen el-Kerhî (260/340.h);

⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I;93,333, 385, II,150, 172,362,371, IV,116.

⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, III,191

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*,III, 361, IV, 283.

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I,192, II,345, III,48.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV,298.

⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*,, III,361.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 79, III,366, 372.

⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 362.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II,182.

⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 83, 228.

⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,271, IV, 297.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, I.83, III,184, 300, 329, 340, 362, IV,234.

⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*,I,69,III, 372.

Cessâs'ın fıkıh hocası ve Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinden olan el-Kerhî'nin görüşlerine eserde; "Ebû'l Hasen şöyle dedi."⁶⁴ veya "Hocamız Ebû'l Hasen el-Kerhî şöyle dedi"⁶⁵ şeklinde dolaysız olarak zaman zaman da kendi görüşünü belirttikten sonra el-Kerhî'nin görüşü ile destekler mahiyette; "Hocamız Ebû'l Hasen de bu görüştedir"⁶⁶ şeklinde belirtmektedir. Bunun yanı sıra Hasen el-Kerhî gerek; "Ebû'l Hasen, mezhep arkadaşlarımızın şu görüşte olduğunu rivâyet etti."⁶⁷ şeklindeki ifadelerle Hanefî mezhebinin görüşlerini gerekse, daha önceden ifade ettiğimiz gibi Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un görüşlerini, nakleden kişi olarak göze çarpmaktadır.

‘İsâ b. Ebân⁶⁸;

Eserde, Hanefî mezhebi temsilcilerinden olan İsâ b. Ebân'ın, görüşlerine özellikle hadis ile ilgili konularda yer verildiği dikkati çekmektedir. Hatta eserdeki, hadislerin sınıflandırılması, haber-i vahid vs. konularının tamamıyla ‘İsâ b. Ebân'ın görüşlerine dayandığını ifade etmek de mümkündür. Cessâs'ın bu çabasını –‘İsâ b. Ebân'ın *el-Câmiu's Sağîr*'i rivâyet ettiğini kabul edersek- görüşlerini Hanefî mezhebinin, ana kaynaklarına dayandırma çabası olarak düşünmek mümkündür.

Eserde ‘İsâ b. Ebân'ın görüşlerine; “ ‘İsâ b. Ebân'ın bu konudaki görüşü şöyledir”⁶⁹, ‘İsâ b. Ebân'ın bu konuda şöyle düşündüğünü gördüm” veya “ ‘İsâ b. Ebân şuna cevaz verdi”⁷⁰, “ ‘İsâ b. Ebân bu konuyu şöyle delillendirir”⁷¹, “ ‘İsâ b. Ebân bunların hepsini

⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III,177, 365, IV, 120, 128,130,131, 213, 234, 284.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I,46, 61, 77, 137, 227, 245, 251, 266, 283, 361, 375, II,82, III,271, 288, 307, 361, 385,

⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II,82, III,271, 288, 307,361,385, II,158,173.

⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I,416, III,105, IV,116.

⁶⁸ Hanefî mezhebi bilginlerindendir.Başlangıçta hadise muhalefet ettikleri gerekçesiyle Hanefî mezhebinin benimsememesine karşın.Muhammed b Semaâ'nın. İmam Muhammed'in meclisine götürmesi üzerine İmam Muhammed'e hadisten 25 bab soran İsâ b. Ebân'ın daha sonra İmam Muhammed'in öğrencisi olduğu ve İmam Muhammed'den *Camiu's Sağîr*'i rivayet ettiği öne sürülmekle birlikte, *Kitabu'l Hucce*'yi rivâyet ettiği de öne sürülmektedir.Muhammed Ebû Zehra. *Ebû Hanife*, .s.245; Özel,s.22.

⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I.167, 410, 419, II,290, 294, 300,III,35,113, 117, 119, 134, 164, 173, 204,207, 288,

⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I,416,412.

⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,75.

reddeder”⁷², “ ‘İsâ b. Ebân, bu hadisleri şu manada olduğunu ifade etti” ⁷³ şeklinde ifade ederken zaman zaman da; “ ‘İsâ b. Ebân da bu görüştedir”⁷⁴ şeklindeki ifadelerle, kendi görüşlerini ‘İsâ b. Ebân’ın görüşleriyle temellendirdiği görülmektedir.

Eserde bu şahısların dışında; İbrahim en-Nahâî⁷⁵, Zeyd b. Sabit⁷⁶, Ebû Sa’id el-Berdeî⁷⁷, ‘Abdurrahman b. ‘Avf, ‘Amr b. As⁷⁸, Muaz b. Cebel⁷⁹ gibi önemli kişilerin görüşlerine yer verildiği görülmektedir.

Kaynaklarını, ilimler açısından incelediğimizde;

Tefsir kaynakları; Eserde tefsir bilgilerine, “ Bazı tefsir bilginleri şöyle dedi”⁸⁰, “Tefsirde şöyle rivâyet edildi”⁸¹, şeklinde müfessir ismi belirtilmeden ifade yer verildiği görülmektedir. Bundan dolayı eserde –müfessir veya eser olarak- tefsir kaynağından söz etmek mümkün görünmemektedir.

Hadis kaynakları; Eserde hadislere, “Resulullah’tan şöyle rivâyet edildi”⁸², “Resulullah şöyle buyurdu”⁸³ gibi ravi zinciri belirtilmeden, zaman zaman da; “Kâsım b. Muhammed, Hz. ‘Aişe’den şöyle rivâyet etti”⁸⁴ gibi râvî zinciri belirtilerek yer verildiği de görülmektedir. Hadislere oldukça fazla yer veren Cessâs’ın, hadislerin konuyla ilişkisi konusunda, Hanefî mezhebi temsilcilerinden ‘İsâ b. Ebân’ı temel kaynak olarak ele aldığını söylemek mümkündür.

⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, III,85.

⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, III,122,

⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I,416, III,50, 141.

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I,198, 401,III,108.

⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I,198,III,99,103,198,301,302,394IV, 56,65,66.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I,101, II,302,361.

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, IV,39,45,289,331,332.

⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II,22,316, II, 83,265, IV,18,19,42,44,49,52.

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II,246.

⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II,73,256.

⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, I,53.

⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, I,64,66,145,146.

⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I,55.

Lugat kaynakları; kelimelerin lugat yönüne önem verdiği görülmekle birlikte dil bilimcilerden sadece; Ebû Ğulâm b. Sa'leb⁸⁵, Ebû 'Ali en-Nahvî el-Farisi⁸⁶, ismine rastlanmaktadır.

c.Eserin Konu Sunum Tarzı;

Konuya “Ebû Bekr şöyle dedi....” diyerek başladığı görülmektedir. Bu ibareden sonra ya Hanefî mezhebinin veya Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, el-Kerhî, İsâ b. Ebân gibi mezhebin önemli temsilcilerinden birinin görüşünü, isim belirtmeden konu hakkındaki farklı görüşleri belirtir. Zaman zaman bu görüşlerin hiç birini belirtmeden, kendi görüşünü ifade ederek başlar. Hanefî mezhebinin görüşlerini belirtmek istediği zaman; “Hanefî mezhebinin görüşü.”⁸⁷, “Mezhep arkadaşlarımız bu konuda şöyle dedi.”⁸⁸ “Bazı mezhep arkadaşlarımız şöyle dedi.”⁸⁹ gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.

Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşleri dile getireceği zaman; “Mezhep arkadaşlarımız bu konuda ihtilaf etti;bazıları şöyle dediler, bazıları da.....dediler.”⁹⁰ ifadelerini kullanmaktadır. Konu hakkındaki farklı görüşleri isim ifade etmeksizin belirteceği zaman: “İlim adamları ihtilaf etti, İnsanlar ihtilaf etti; bazıları şöylededi, diğerleri isededi⁹¹” ifadelerini kullanmaktadır.

Eser, Hanefî mezhebi merkezli olmasına karşın, her konuda Hanefî mezhebinin veya mezhebi temsil eden herhangi birinin görüşüne yer verme çabası göze çarpmamaktadır. Bununla birlikte şâyet mezhebin genel görüşüne veya mezhebi temsil eden birinin görüşüne yer vermişse, savunmacı bir tavır izler. Zaman zaman kendi görüşünü belirtip, etrafındaki itirazları ortadan kaldırdıktan

⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I,85,86,90,305.

⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II,85.

⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I,27,III,147,362,IV,247,256.

⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*,I,51,88,101,109,291,330,II,40,48,123,125,142,150,171,173,III,145,173,361..

⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*,I,137,IV,32,166.

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II,340,IV,283.

⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*,II,47,III,31,369,385,IV,130.

sonra, Hanefî mezhebinin veya mezheb temsilcilerinin görüşleri ile temellendirir. Ancak yine de eserin bütününe hakim olan görüş Hanefî mezhebi merkezlidir. Nitekim; “İnsanlardan bazıları, Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünün şöyle olduğunu zannettiler.(Oysa) bu konuda Ebû Hanife’nin görüşü ...”⁹² ifadesi de Cessâs’ın mezhebinin anlaşılmadığını düşündüğü görüşlerini açıklama, diğer mezheblere karşı savunma amaçlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Muhaliflerimiz ibaresiyle dile getirdiği diğer mezheplerin görüşlerine ise; “Muhaliflerimizden bazıları şöyle dedi”⁹³ “Muhaliflerimiz şunu iddia etti.”⁹⁴, “Muhaliflerimizin çoğunluğu şöyle dedi.”⁹⁵ ifadeleriyle yer verildiği görülmektedir.

Eserde Hanefî mezhebi dışındaki farklı görüşlere -İmam Şafiî ve Davud ez-Zahirî, Nazzam’ın görüşleri gibi- çok nadir olarak isim belirterek yer verdiği görülmektedir. Nitekim; İmam Şafiî’nin görüşlerine; “İmam Şafiî şöyle dedi”⁹⁶ ifadesiyle yer verirken, “Nazzam bu hadise itiraz etti.”⁹⁷, “Nazzam’ın bu konudaki görüşü..”⁹⁸ gibi ifadelerle rastlamak mümkündür. Şafiî mezhebinin görüşlerine; “Şafiî mezhebinden bazıları şöyle dedi”⁹⁹, “Şafiî mezhebi bu konuda ihtilaf etti.”¹⁰⁰ gibi ifadelerle rastlanmaktadır. İmam Şafiî kadar görüşlerine yer verilen ve tartışılan mezheb veya şahıs ismine rastlamamaktayız. Ayrıca, Şafiî mezhebi içindeki farklı görüşlere yer vermesi, Cessâs’ın, Hanefî mezhebi görüşlerine hakim olduğu kadar, Şafiî mezhebinin görüşlerine de hakim olduğu izlenimini vermektedir. Özellikle Şafiî mezhebi görüşlerini eleştirmesi de, yaşadığı devirde gündemde olan, Ehl-i sünnet içindeki farklı mezheplerin tartışmalarını hatırlatmaktadır.

⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101.

⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 357, II, 105, 123, III, 153, IV, 223.

⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 361.

⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 263.

⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 18, 25, 26, 37, 103, 305, 306, 399, 401, 406, II, 14, 18, 251, 263, 326, 331, 334, 335, 337, 343, 357, 361, 362-365, III, 198, 380.

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 47.

⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23, 24.

⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 170.

¹⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 295.

Eserde, konu hakkındaki görüş ortaya konulduktan sonra, farazî veya var olan itirazların “ birisi şöyle söylese ”, “ şöyle söylense ” ifadeleriyle dile getirildiği görülmektedir. Bu ifadeleri; “Ona şöyle söylenir “ ifadesiyle başlayan cevap cümleleri izlemektedir. Eserin tamamına hakim olan bu yöntem, onun ele aldığı konu hakkındaki farklı görüşlere veya itirazlara vakıf olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Eserin sunumunda müellif adeta ele aldığı konuyu derinlemesine araştırıp itirazlara anında cevap veren bir savunmacı konumundadır.

Eserde, fıkıh usûlunde, kitap, sünnet, icmâ’, kıyas olarak ifade edilen şer’î delillerin sıralamasına uygun davranıldığı görülmektedir. Nitekim konu önce âyetlerle temellendirilir. Konuyla alakalı olarak bir âyet ele alındıktan sonra o âyet diğer âyetlerle tefsir edilir. Konuyla ilgili âyetler, uzun uzadıya tefsir edilir ve konuyla ilişkisi yönüyle farklı görüşlere ve itirazlara yer verilir. Eser bu yönüyle bir tefsir eseri izlenimini vermektedir.

Âyetlerin konuyla ilişkisi belirtildikten sonra, hadisle olan ilişkisi üzerinde durulur. Konu Kitap ve Sünnetle temellendirdikten ve diğer görüşlere cevap verdikten sonra Cessâs, kendi öne sürdüğü görüşün doğruluğunu ıspatla konuyu sonuçlandırır.

Cessâs nassları değerlendirmede aklın değerini kabul eder ve zaman zaman aklın öneminden bahseder¹⁰¹. Aklın birçok şeyin ıspat edilmesi veya yok sayılmasında kullanıldığını ve delillerin aklî yönden soyutlanamayacağını ifade eder¹⁰². Nakle dayanan esasları, şer’î kıyas ve ictihad yollarını bilmeyenlerin aklî ilimlerde uzman olsalar bile, şer’î hükümleri anlayıp ortaya koyamayacaklarını savunur. Hatta bu görüşünü, el-Kerhî’nin “aklî esasları bilmek, şer’î esasları bilmek için yeterli değildir.” sözüyle destekler¹⁰³. Bir şeyin doğru veya yanlış

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 69-70.

¹⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 329.

¹⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 297.

Birinci cildinde; Muhakkikin önsözü, Cessâs'ın hayatı ve eserleri, âmm, nass, mücmel, atıf harflerinin manası, umum lafızların haber-i vahidle tahsisi, hakikat, mecaz, muhkem, müteşâbih, hass, müfesser,

İkinci cildinde; Beyân, emir, nehiy, nesh,

Üçüncü cildinde; Peygamberimizden önceki peygamberlerin şeriâtleri, Haberler ve haberlerin usûlu konusunda insanların ihtilafi, haberlerin sınıflandırılması, mertebeleri ve hükümleri, haber-i vahid, mürsel haber, zıd iki haber, müdelles haber, sahabe kavli, Hz Peygamber'in filleri, sünnet, icmâ', muhalifi bilinmeyen görüş olduğunda sahâbenin taklidi, nazarın gerekliliği ve taklidin zemmi,

Dördüncü cildinde; Kıyas, illet, istihsan, ictihâd konuları yer almaktadır.

Hanefî mezhebi temsilcisi Ebû Hanife'ye göre hükümlerin asıl kaynaklarının Kitap, sünnet, icmâ' kıyas, sahabe kavli olduğu görüşünü kabul ederse¹⁰⁸ *el-Fusûl'de* de, hükümlerin ilk kaynağının, Kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas olduğu, bizzat kendisi tarafından ifade edilmesi¹⁰⁹ Cessâs'ın, Ebû Hanife'nin yolunu izlediği sonucuna ulaştırmaktadır.

İçerdiği konular açısından diğer usûl eserleri ile karşılaştırdığımızda, hemen hemen eksik konunun olmadığını söylemek mümkündür. Ancak eserde dikkatimizi çeken, istihsanın dışında diğer tâlî delillere rastlayamamış olmamızdır. Yazıldığı dönem dikkate alındığında, konuların boşluğa yer vermeyecek kadar kapsamlı olduğu göze çarpmaktadır. Ayrıca eserin; tefsir ve hadis yönüyle oldukça güçlü olduğunu ifade etmek de mümkündür.

Tasnifi açısından incelendiğinde, yazıldığı döneme göre konular derli toplu olduğunu öne sürmek mümkündür. Bununla birlikte zaman zaman konu başlıklarının konunun içeriği ile tam olarak uyuşmadığını öne sürmek de

¹⁰⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Hukuku Fütleri*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s.190,191.

¹⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 65.

mümkündür. Örneğin; icmâ' konusunda “ İcmâ'ın Hüccetullah Olma Sıfatı ” başlığının içeriğinde, avam ve havasın icmâ'ı ile icmâ'ın in'ikad olma keyfiyeti anlatılmaktadır¹¹⁰.

Eserin, Hanefî mezhebinin derli toplu ilk usûl eseri olması, usûl konularını boşluğa yer kalmayacak şekilde detaylı olarak ele almasından dolayı, Hanefî mezhebinde, bu ilmin esaslarını ilk ortaya koyan Cessâs olduğunu öne sürmek mümkündür. Daha önce mevcut olan fikhî malzemeyi toplamış, konuları tespit ve tasnif etmiş, mezhebin temel kaynaklarını değerlendirmiş, ancak kendisi yaşadığı dönem açısından orijinal bir eser meydana getirmiştir. Eserinde, mezhebin temel görüşlerine rastlamak mümkün ise de esere hakim olan kişi veya görüşler değil Cessâs'ın kendisidir. Eserini ölümsüz kılan faktörlerin yukarıdan beri belirtmiş olduğumuz nitelikler olduğu kanaatindeyiz.

Eserin 'icmâ' babının tahkiki mahiyetinde, *el-İcmâ'*, isimli bir eser¹¹¹ *el-Fusûl'de İllet Kavramı* başlıklı yüksek lisans çalışması bulunmaktadır¹¹².

2.Ahkâmu'l-Kur'ân

Fikhî tefsir alanında yazılmış ilk eserlerden biridir¹¹³. Bab ve bablara bağlı olan fasıllardan oluşmaktadır. Bab başlıkları fikhî bablarına göre değil, sure ve âyet tertibi esas alınarak düzenlenmiştir.

a.Kaynakları;

Eserler; İmam Muhammed'in *el-Camiu's Sağîr*, *es-Siyeru'l Kebîr* ve *ez-Ziyâdât*¹¹⁴, Tâhâvî'nin, *Ahkâmu'l Kur'an*, *el-Muhtasar*¹¹⁵, İmam Şafiî'nin *er-Risâle*, *Ahkâmu'l Kur'an*¹¹⁶ gibi eserlere rastlanmaktadır.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III,285.

¹¹¹ Züheyr Şefik Kebbi. Ebû Bekr Cessâs. *el-İcmâ'*, Dâru'l Müntehabî'l 'Arabî, Beyrut,1993.

¹¹² Soner Duman, *Cessâs'ın el-Fusûl İsimli Eserinde İllet Kavramı*, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi. İstanbul.2000.

¹¹³ el-Kattan.s.377.

Eserde, farklı şahıs ve mezheplerin ortak görüşlerinin; Ebû Hanife, İbn Leylâ, Sevrî, Ebû Yusuf, Muhammed ve Züfer, Şafiî¹¹⁷, İbn Abbas ve Mücahid¹¹⁸, İbn Ebî Leylâ, Mâlik, Sevrî, Leys, Evzâi, Şafiî¹¹⁹, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer, İbn Ebî Leylâ¹²⁰, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer ve İbn Şübrüme¹²¹, Şübrüme, Sevrî, Evzâi ve Şafiî¹²² gibi bir arada belirtildiğine rastlandığı gibi, Enes b. Mâlik¹²³, Şafiî'nin¹²⁴ görüşleri gibi mezheb sahiplerinin bağımsız görüşlerine de rastlamak mümkün olmaktadır. Eserde Cessâs'ın ulaşabildiği herkesin görüşüne yer vermesi ve değerlendirmesi söz konusudur. Eserin, ahkâm âyetlerin muhtevası ile ilgili özellikle furû' konularında ilk dönem hukukçularının görüşleri açısından önemli bir kaynak olduğu kanaatindeyiz.

Tefsir kaynakları; Usûl eserinde olduğu gibi müfessir ismine rastlayamadığımız eserde, tefsir kaynakları "Tefsir bilginleri şöyle dedi."¹²⁵, "Tefsirde şöyle rivâyet edilmiştir."¹²⁶ gibi ifadelerle belirtilirken, zaman zaman da "Kur'an ahkâmı hakkında eser vermiş muhaliflerimizden bazıları şöyle dedi."¹²⁷ ifadesiyle belirtilmektedir.

Lugat kaynaklarına zaman zaman "Lugat bilginleri şöyle dedi"¹²⁸ ifadesiyle belirtildiği gibi zaman zaman da, Ma'mer b. el-Müsenna¹²⁹, el-Müberrid Ebû Ömer Gulam b. Sa'leb gibi isim belirterek yer verdiği görülmektedir¹³⁰.

¹¹⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, 1335,II,305,III,402; I,230,II,306,307;I,262,II,247,286,III,175,449.

¹¹⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, III,131,III,155.

¹¹⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I,166, III,269.

¹¹⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I,13.

¹¹⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*,I,13.

¹¹⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*,I,139.

¹²⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*,I,140.

¹²¹ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I, 138.

¹²² Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I, 140.

¹²³ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I,13, 18.

¹²⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I,298, 490.

¹²⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I,164.

¹²⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, III,47.

¹²⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I,370, III,453.

¹²⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, I,316, II,57.

¹²⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, II. 57.

¹³⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, II. 57,360.

“Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân” başlıklı biri doktora diğeri lisans tezi olmak üzere iki çalışma yapılmıştır¹³¹. Bununla birlikte başlığından tefsir metodunu işlediği anlaşılan “ *İmam Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fi't Tefsir* “ başlıklı bir çalışma yapılmıştır¹³².

b.Eserin Konu Sunumu;

Eser, fıkıh bablarına göre değil, sure tertibine göre düzenlenmiştir. Fâtîha suresinden başlayarak, müellife göre, ahkâm olan âyetin ihtiva ettiği hüküm belirtilir¹³³. Müellif tarafından ahkâm olarak kabul edilen âyetler genellikle furû' yönüyle ele alınmasına karşın, Kur'an'ın sünnetle neshi, icmâ', haber-i vâhid ile Kur'an'ın hükmünün çatışması, kıyas, gibi usûl konularının da bab başlığı altında incelendiği göze çarpmaktadır¹³⁴. Eserde konu hakkındaki ihtilafların ” Bu konuda fukahânın ihtilafları ve selefin görüşü..”¹³⁵, ”Bu konuda fukahânın ihtilâfı..”¹³⁶, ”Bu konudaki ihtilâflar..”¹³⁷ şeklindeki ifadelerle bab başlığı altında incelendiği göze çarpmaktadır. Bu bablarda; genellikle önce Hanefî mezhebinin görüşleri belirtilir sonra İmam Mâlik ve Şafî'in görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Şayet konunun detayında Mâlik ve Şafî'nin farklı görüşleri varsa; ” Şafî'nin görüşü ...” ibaresiyle bunu belirtir. Bununla birlikte, ” Bazı muhalifler şu görüşü öne sürdü...” gibi ibarelerle, konu hakkındaki farklı görüşlere isim belirtmeden yer verdiği de görülmektedir. Konunun sonunda “Ebû Bekr'in bu konudaki görüşü ..” ifadesiyle kendi görüşünü belirtir¹³⁸. Cessâs'ın bir konu hakkında farklı görüşlere yer vermesi açıklanacak olursa örneğin; “sefihin hacri konusundaki ihtilaflar” ı belirtirken; konuya, Ebû Hanîfe'nin görüşünü ifade etmekle başladığı, el-Kerhî'nin görüşünün de Ebû Hanîfe ile aynı olduğunu ifade ettikten

¹³¹ Mevlüt Güngör, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân*, doktora tezi, Elif Matbaası, Ankara, 1989; İlhan Tübcil, *Cessâs ve Ahkâmu'l Kur'ân* 'ı, lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 1988.

¹³² Safvet Mustafa, *İmam Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fi't Tefsir*, Daru's Selam, Kahire, 2001.

¹³³ Ahkâm âyetlerin tespiti ve sayısı konusunda, bkz: Mevlüt Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fikhi Tefsir Hareketi ve İlk Fikhi Tefsir*, Bayrak matbaası, İstanbul, 1996, s. 15-16.

¹³⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 58, 88, II, 87, 190; III, 28.

¹³⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 50.

¹³⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 178, 297, 489, 524, 531; II, 314, 334, 358.

¹³⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 344, 345, 385, 418; II, 348, 408, 424, 429, 441, 479.

¹³⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 297-299.

sonra, Tahâvî aracılığıyla İmam Muhammed'in görüşünü ifade ettiği ve buna ilave olarak Ebû Yusuf'un görüşünün de İmam Muhammed ile aynı olduğunu belirttiği görülmektedir. Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinin görüşlerini bu şekilde ifade ettikten sonra diğer mezheplerin görüşlerine; İbn Abdilhakim ve İbnü'l Kâsım, İmam Mâlik'in bu konuda şöyle düşündüğünü nakletti, el-Müzenî, Şafî'nin bu konuda şöyle düşündüğünü nakletti, ibareleriyle yer verir. Konunun sonunda "Ebû Bekr'in bu konudaki görüşü.." ifadesiyle kendi görüşüne yer verirken, yöneltilebilecek itirazları ve cevapları da dile getirerek, kendi görüşünün doğruluğunu ıspat çabasıyla konuyu tamamlar¹³⁹.

Konu hakkında farklı veya aynı görüşlere ilişkin ne kadar malzeme varsa belirttikten sonra kendi görüşünü ifade edip gerekçelendirmesi de söz konusu olabilmektedir. Örneğin; Hanefî mezhebinin görüşlerini; "Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer bu konudaki görüşü..." şeklinde konu hakkında ortak görüş sahiplerini belirttikten sonra, diğer mezheb veya kişilerden de ortak görüş sahiplerini, "İmam Mâlik, Evzâi ve Leys'in bu konudaki görüşü...", "Ali b. Ebi Talib, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Sa'id b. Cerir ve İbrahim en-Nehâi'nin görüşü, " Selman, Sa'd ve İbn Ömer'in görüşü." şeklindeki ifadelerle bir arada belirttiği de görülmektedir¹⁴⁰. Bu durum Cessâs'ın Hanefî mezhebi dışındaki şahıs veya mezheplerin görüşlerine de hakim olduğunu ortaya koyduğu gibi, mukayeseli hukuk yönünün bu esere de yansıdığını ortaya koymaktadır. Hatta, konu hakkındaki, farklı mezheb ve şahısların görüşlerine teker teker yer vermesinden hareketle, bu eserinde mukayeseli hukuk ilmi izlerinin, usûl eserine nispetle, daha belirgin ve sistematik olarak görüldüğünü öne sürmek mümkündür.

Sonuç olarak; Usûl eserinde, usûl konularındaki farklı görüşleri dile getiren Cessâs'ın, bu eserinde de furû' konularındaki farklı görüşleri dile getirerek mukayeseli hukuku, usûlde ve furû'da önemsediğini görmekteyiz.

¹³⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 489-510.

¹⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 314-315.

3. Kitabu Cevabâti'l-Mesâil

Bu eserin ismi kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. “*el-Cevâbât ani'l Mesâil*”, “*Kitabu Cevâbi'l-Mesâil*”, “*Cevâbâtü'l-Mesâil*” bunlardan bazılarıdır.¹⁴¹ Cessâs'ın bu isimde bir eserinden söz edilmekle birlikte, esere rastlayamadığımızdan muhtevası hakkında bir bilgiye ulaşmak mümkün olamamıştır.

B.ŞERHLERİ

1.Şerhu'l Câmiî's-Sağîr

Cessâs'ın, İmam Muhammed'den İsâ b. Ebân'ın ve Muhammed b. Semaa'nın rivâyet ettiği ileri sürülen *el-Câmiu's-Sağîr*'e yazdığı şerh olduğu çeşitli kaynaklarda öne sürülmektedir¹⁴².

2.Şerhu'l Câmiî'l-Kebîr

Cessâs'ın, İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-Kebîr* isimli eserini şerh ettiği çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir¹⁴³. Bu eserin yazma nüshasının Kahire Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Hanefî Fıkhı bölümünde mevcut olduğu öne sürülmektedir¹⁴⁴.

3.Şerhu'l-Menâsik

İmam Muhammed'in “*el-Menâsik*” adlı eserine yazdığı şerhtir. Cessâs'ın böyle bir eseri olduğu belirtilmekle birlikte nerede bulunduğu hakkında bir bilgiye sahip değiliz¹⁴⁵.

4.Şerhu Muhtasari'l-Kerhî

¹⁴¹ Taşköprüzade. s. 67; el-Merağî. II. 204; el-Leknevî, s. 28; el-Kureşî. I. 85; en-Neşemî. I. 22.

¹⁴² el-Leknevî, s. 28; el-Merağî. II. 204; el-Kureşî. I. 85.

¹⁴³ el-Leknevî, s. 28; el-Kureşî. I. 85; Taşköprüzade. s. 67; el-Merağî. II. 204; el-Kevserî, s. 524.

¹⁴⁴ Güngör, s. 40.

¹⁴⁵ en-Neşemî. I. 22

Cessâs'ın, hocası el-Kerhî'nin meşhur eseri *Muhtasar'ı* şerh ettiği çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir¹⁴⁶. Cessâs'ın bu şerhine herhangi bir kayıta rastlamamız mümkün olmamıştır.

5.Şerhu Esmâi'l-Husnâ

Çeşitli kaynaklarda Cessâs'ın bu isimli bir şerhinden söz edilmektedir¹⁴⁷. Eserin nüshasına herhangi bir kayıta rastlayamadığımız için metnin kime ait olduğu ve muhtevası hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

6.Şerhu Muhtasari't-Tahâvî

Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin "*Muhtasaru'l-Fıkh*" adlı eserinin Cessâs tarafından şerh edildiği çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir¹⁴⁸. Eserin yazma nüshaları, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi bölümünde; 871 no'lu kayıta birinci cüz 238 sayfa,-Kitâbü't Talâk'ın bir bir kısmından başlayan- III.cüzü ve IV.cüz 286 sayfa olarak, 717 ve 718 kayıt numarasıyla iki nüsha olarak mevcuttur. Eserin ikinci cüzü ise 325 varak olarak Topkapı Sarayı, 1076 kayıt numarasıyla mevcuttur. Yazma nüshaların elde edilmesi güç olduğundan, eser üzerinde dört cild olarak yapılan doktora çalışmasını esas aldık¹⁴⁹.

a.Kaynakları;

Eserin Fıkıh kaynaklarını şahıs açısından öncelikle Hanefî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden oluşmaktadır; Ebû Hanife¹⁵⁰, Ebû Yusuf¹⁵¹Ebû Yusuf ve İmam Muhammed¹⁵², Züfer ve İmam Muhammed¹⁵³,Ebû Hanife ve Ebû Yusuf¹⁵⁴,

¹⁴⁶ Leknevî. s. 28; Kureşî. I. 85; İbn Kutluboğa. 6; Taşköprüzade. s. 66; en-Neşemî. s. 22.

¹⁴⁷ Leknevî. s. 28; Kureşî. I. 85; Kevserî. s. 525; en-Neşemî. s. 22.

¹⁴⁸ el-Leknevî, s. 28; el-Kureşî. I. 85; el-Merâğî. II. 204; el-Kevserî, s. 524.

¹⁴⁹ Cessâs, *Tahkikü Cüz'üs- Sâni min Şerhi Muhtasari't Tahâvî li'l Cessâs*, Tahkik:Sa'id Muhammed Yahya Bekdaş, doktora tezi. Câmiatü Ümmü'l Kur'a Külliyyatü's Şeria ve'd Diraseti'l İslâmiyye. II.cüz. I.ve II.cild, Mekke,1415; *Tahkikü'l cüz'üs- Sâlis min Şerhi Muhtasari't Tahâvî li'l Cessâs*, Tahkik: Muhammed Abdullah Han. doktora tezi. Câmiatü Ümmü'l Kur'a Külliyyatü's Şeria ve'd Diraseti'l İslâmiyye. III.cüz. I.ve II. cild. Mekke,1415.

¹⁵⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz,III, c.I, s.22,66,86,88,106,115.

¹⁵¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz,III, c.I, s.106,115,119.

¹⁵² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz,III, c.I, s.24,37,66,131,132.

¹⁵³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz,III,c.I, s.35.

¹⁵⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz,III,c.I, s.35.

Ebû Hanife ve İmam Muhammed¹⁵⁵ İmam Züfer'dir¹⁵⁶. Cessâs diğer eserlerinden farklı olarak, şahısların görüşlerine yer verirken, dayandıkları asılları da belirtir. Bununla birlikte Cessâs'ın eseri "İmam Muhammed'in el-Asl eserinin anlaşılmasını kolaylaştıran bir eser olarak"¹⁵⁷ tanımlamasına karşın, İmam Muhammed'in eserlerine, *Kitabu't Talak, el-Asl* gibi çok az atıfta bulunduğu görülmektedir¹⁵⁸.

Hadis kaynakları; Hadislerin senedini zaman zaman belirtmesine karşın¹⁵⁹, zaman zaman ihtisar ederek belirtir¹⁶⁰, ya da hiç belirtmez¹⁶¹. Cessâs'ın senedleriyle birlikte verdiği hadislerin genelini, Hadis hocası Abdülhakî b Abdilkanî'in rivâyetlerinin oluşturduğu görülmektedir¹⁶². Eserde, lugat ilmine dayalı ihtilaflara yer vermesine karşın¹⁶³, lugat kaynağı göze çarpmadığı gibi tefsir kaynağına da rastlanmamaktadır.

b.Eserin Konu Sunumu;

Kitap, bab ve bablara bağlı meselerden oluşmaktadır. Eserde; Cessâs'ın zaman zaman Tahâvî'ye ait olan ibareyi "Ebû Ca'fer şöyle dedi..."¹⁶⁴ ifadesiyle aynen yer verdikten sonra "Ebû Bekr şöyle dedi....."¹⁶⁵, "Ahmed şöyle dedi....."¹⁶⁶ ibarelerinden biriyle şerhetmeye başladığı görülmekle birlikte zaman zaman da, Tahâvî'nin görüşünü belirttikten sonra yine hiçbir ibare kullanmadan şerhetmeye başladığı görülmektedir¹⁶⁷.

¹⁵⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.132.

¹⁵⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.72.

¹⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.72.

¹⁵⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.22, 88, 105.

¹⁵⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.3, 5, 13-14, 22, 24, 29-30, 50.

¹⁶⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.10.

¹⁶¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.5, 7, 8, 11, 17.

¹⁶² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s. 3, 13-14, 22, 29, 102.

¹⁶³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.83-85, 85-86.

¹⁶⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.1, 7, 39, 42, 45, 47, 59, 61, 62, 64, 66, 67, 70, 73, 93.

¹⁶⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.5, 7, 25, 37, 39, 42, 45, 46, 47, 52, 53, 55, 62, 72, 83, 87, 95.

¹⁶⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.2, 9.

¹⁶⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III, c.I, s.13, 16.

Eserde; fukahâ arasındaki ihtilafların, hilaf sahiplerinin delillerinin, yani hilaf ilminin ön planda olduğu görülmektedir¹⁶⁸. Cessâs, muhalif olan görüşleri belirttikten sonra Hanefî mezhebinin görüşünü delillendirmeye başlar¹⁶⁹. Bu delillendirmede zaman zaman Kitap'tan delil, hadis yönüyle delil, nazar yönüyle delil¹⁷⁰ ifadelerini kullanır. Şerhte, muhalif delil ve itirazlar, bazan isim belirtilmeksizin, “ denilirse....., şöyle denilse.....”¹⁷¹ şeklindeki ifadelerle belirtildikten sonra tartışılıp reddedildiği, bazan da konu hakkında; Hanefî mezhebinin, Enes b Malik'in ve İmam Şafiî'nin görüşlerini sıralandıktan sonra, Hanefî mezhebinin görüşünün doğruluğunun ıspatlanmaya çalışıldığı görülür¹⁷². Cessâs, zaman zaman Hanefî mezhebinin görüşüne muhâlif olan görüş sahibinin görüşüne yer verir ki bu da genellikle İmam Şafiî'dir¹⁷³. Bu durum Hanefî ve Şafiî mezhebi arasındaki kadim tartışmalara bir örnek teşkil etmektedir. Mezheb içinde görüş ayrılığı varsa ve hilafta bulunan şahıs Cessâs açısından önemli ise mutlaka buna da işaret ettiği görülmektedir; ”Hocamız Hasen el- el-Kerhî'nin bu konudaki görüşü, ashabımızın (Hanefî mezhebi) görüşüne muhaliftir” gibi ifadeler bu tutumuna örnek teşkil etmektedir¹⁷⁴.

Konuyu; Kitap, sünnet¹⁷⁵, sahabe ve tabiîn kavli¹⁷⁶, sahabe icmâ'ı¹⁷⁷, icmâ'¹⁷⁸, selef ulemasının görüşleri¹⁷⁹, nazar¹⁸⁰ ve diğer delillerle temellendirdiği görülmektedir. Selefin ihtilaflarını belirttikten sonra tercih ettiği görüşü belirtir¹⁸¹ ve “ Nazar cihetiyle görüşümüzün sıhhatinin delili”. “ Görüşümüzün sıhhatinin eserden delili....” gibi ifadelerle temellendirir¹⁸².

¹⁶⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I,s.33-34.

¹⁶⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 10,108,122

¹⁷⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 49-50.

¹⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 3,15,19,21, 26,29,31,34,43,48,55,

¹⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 25-29.

¹⁷³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 131,136-138

¹⁷⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 12

¹⁷⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 29

¹⁷⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 2,7,8,9,10,19-20,21,101,108.

¹⁷⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 124.

¹⁷⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 30.

¹⁷⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 30

¹⁸⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 109.

¹⁸¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 54

¹⁸² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvi*, cüz.III, c.I, 3.

c.İçeriği;

Eser furû'u eseri olup, furû' konularının dayandıkları usûl konularına geniş yer vermesi hasebiyle usûl yönü de olan bir eserdir. Nitekim Cessâs da, eserin önsözünde, hilâf meselelerinin geneli, furû' meselerinin çoğu, illetlerin hakikati ve usûl ilmine bina edilme keyfiyeti, kıyas ve ictihad yollarını kapsadığını ifade ettikten sonra bu eserin “ usûl ve fur'u ilmini içine alan faydalı bir eser” olduğunu belirtir¹⁸³.

Birinci cüzünde; Hacc konusunun sonuna kadar, ibâdât konuları yer alır.

İkinci cüzünde; Kitabu'l buyû',Kitabu'n Nikah, Kitabu't Talak'ın baş kısmı,

Üçüncü cüzünde; Kitabu't Talak, Kitabu'l Kisas, Kitabu'l Diyet, Kitabu's Şurb, Kitabu'l Hudud, Kitabu'l Rikka,

Dördüncü cüzünde; Kitabu'l Sayd ve Zibâh, Kitabu'l Kitabu'l İman ve'l Kefârât ve'n Nuzûr konuları yer almaktadır.

İlk Dönemde İslâm Hukuku'nun önemli kaynaklarından biri olan eserin, furû' konularının yanı sıra ilm-i hilaf açısından da boşluğu doldurduğu kanaatindeyiz.

7.Şerhu Edebi'l-Kâdî

Cessâs'ın, Ahmed b. Ömer el-Hassâf tarafından yazılmış olan *Edebü'l-Kâdî* adlı eserine yazdığı şerhtir. Muhâkemeleri Usûlu tarzında bir eser olan *Edebü'l Kâdî*, Hanefilerin sahasındaki ilk eserlerindendir. Cessâs tarafından yapılan şerhi tek cild olarak, biri tahkikli ve 99 bab, diğeri tahkiksiz ve 95 bab olarak iki farklı yerde basılmıştır¹⁸⁴. Bununla birlikte, el-Hassâf'ın *Edebü'l Kâdî* sine, eş-Şehîd lakabıyla

¹⁸³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't Tahâvî*, cüz.III. c.I, s, 34-35.

¹⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdî li'l Hassâf*.Telif: Ebû Bekr Ahmed b Umer eş-Şeybânî el-Hassâf, Şârih: Ebû Bekr Ahmed b Ali el-Cessâs. Nâşir: Seyyid Es'ad Trabzonî. Dâru Neşri'l Sekâfe.561 sayfa. Kahire. 1980; *Şerhu Edebi'l Kâdî li'l Hassâf*. telif: Ebû Bekr Ahmed b Umer eş-Şeybânî el-Hassâf. Şârih: Ebû Bekr Ahmed b Ali el-Cessâs. tahkik: Ferhat Ziyade.eş-Neşr bi-Câmi'ati'l Emrikiyye. 825 sayfa. Kahire.1978.Eseri incelerken bu nüshayı esas aldık.

meşhur olan İmam Umer ‘Abdulaziz b. Mâze Hüssâm’ın (ö.536) 120 bab olarak şerh yazdığı bilinmektedir¹⁸⁵.

Edebü’l Kâdî konusunda eser yazma geleneğini, Hanefî fukahâsının başlattığı, Hanefîlerin yazdığı eserlerden en meşhurunun, el-Hassâf’ın *Edebü’l Kâdî* isimli eseri olduğu öne sürülmektedir¹⁸⁶. Hassâf’ın, *Edebü’l Kâdî* eserinin, mezhebin üç bânisi olan Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in görüşlerini bize ulaşmasını sağlayan önemli eserlerden biri olduğu da öne sürülmektedir¹⁸⁷. Bütün bu bilgiler, Cessâs’ın bu eserin şerhetmesinin tesadüf olmadığını ortaya koymaktadır.

Bu şerhin, Hassâf’ın *Edebü’l Kâdî*’sinin bizzat Cessâs tarafından şerh edilip kaleme alınması şeklinde oluşmadığı; Cessâs’ın Bağdat’taki –aralarında kâdî olan öğrencilerin de bulunduğu- ilim meclisinde, el-Hassâf’ın, *Edebü’l Kâdî* isimli eserine ilişkin bir ders veya konferas olarak verdiği, daha sonra bu öğrencilerden biri veya birkaçının ders esnasında tuttuğu notlara kendi görüşlerini de ilave ederek bu şerhi oluşturduğu öne sürülmektedir¹⁸⁸. Nitekim; Cessâs’ın, el-Hassâf’ın bir görüşünün İmam Muhammed’in görüşüne muhalif olduğunu ifade etmesi üzerine; ” Bu esnada Şeyh’in huzurunda bulunan Kâdî Ebû Nasr el-Buhârî, Hasen b. Ziyad’ın Ebû Hanife’den bu görüşü rivâyet etti”¹⁸⁹. “ Ben Şeyh’e; recm, celde ve sirkat haddi arasındaki farkı sordum “¹⁹⁰ şeklindeki ibareler, ders esnasında hazır bulunanlardan biri olduğu anlaşılan Ebû Sa’id el-‘İbâd Ebbâdî’nin yorumunun yer alması¹⁹¹, Cessâs’a yöneltilen sorular ve Cessâs’ın cevapları¹⁹², Cessâs’ın öğrencilerinden Muhammed b Yahya el-Cürcânî’nin (ö.397) görüşünün yer alması da¹⁹³ eserin bizzat Cessâs tarafından değil

¹⁸⁵ Hüssâm eş-Şehid, *Şerhu Edebi’l Kâdî*, tahkik: Ebû’l Vefâ Efgânî- Ebû Bekr Muhamme el-HâşimîDâru’l Kütübî’l İlmiyye, Beyrut, 1994.

¹⁸⁶ Ferhat Ziyade, *Şerhu Edebi’l Kâdî*’ye yazdığı mukaddime, s.7-8.

¹⁸⁷ Ferhat Ziyade, *Şerhu Edebi’l Kâdî*’ye yazdığı mukaddime, s.7-8.

¹⁸⁸ Ferhat Ziyade, *Şerhu Edebi’l Kâdî*’ye yazdığı mukaddime, s.9-10,12

¹⁸⁹ Cessâs, *Şerhu Edebi’l Kâdî*, tahkik: Ferhat Ziyade. eş-Neşr bi-Câmi’atî’l Emrikiyye, Kahire, 1978, s.523.

¹⁹⁰ Cessâs, *Şerhu Edebi’l Kâdî*, s.74.

¹⁹¹ Cessâs, *Şerhu Edebi’l Kâdî*, s.620.

¹⁹² Cessâs, *Şerhu Edebi’l Kâdî*, s.67,117,142.

¹⁹³ Cessâs, *Şerhu Edebi’l Kâdî*, s.353.

öğrencilerinden biri veya birkaçı tarafından kaleme alındığı yönündeki görüşü desteklemektedir.

a.Kaynakları;

Şahıs olarak Hanefî mezhebinin üç önemli temsilcisi; Ebû Hanîfe¹⁹⁴ Ebû Yusuf¹⁹⁵, İmam Muhammed'e¹⁹⁶ yer verdiği görülmektedir. Eserde, Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinin eserlerinin kaynak olarak kullanıldığına rastlamak mümkündür örneğin; İmam Muhammed'in, *el-Câmi'ul Kebîr*¹⁹⁷, *Kitabu't Talak*¹⁹⁸, *Kitabu'n Nikah*¹⁹⁹, *Kitabu's Sıyâm*²⁰⁰ gibi.

b.Eserin, Konuyu Sunumu;

Eserde; asıl metne { } içinde yer verildikten sonra Cessâs'ın görüşleri yer almaktadır. Bazı fıkralarda, Hassâf'ın görüşü belirtilmeksizin tamamen Cessâs'ın görüşü yer almaktadır²⁰¹. Eserde Cessâs'ın, Hanefî mezhebi ileri gelenlerinden örneğin; Ebû Yusuf'u hatalı bulduğu konular olduğu gibi²⁰² zaman zaman Hassâf'ı eleştirdiği görülmektedir²⁰³.

C.{ MUHTASARU İHTİLÂFİ'L 'ULEMÂ}²⁰⁴

Hanefî mezhebine mensup olduğu bilinen, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî'nin; *İhtilâfu'l Ulemâ*, isimli eserinin muhtasarı olan eser,

¹⁹⁴ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.22,43,35,36,43,51,90,104,117,129,187,188,209,256,261,289,484, 597, 702,727,759,776.

¹⁹⁵ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.467,469,43,120,302,748,753,766.

¹⁹⁶ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.120,121,256,274,284,302,342,467,469,530.

¹⁹⁷ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.725,754.

¹⁹⁸ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.688.

¹⁹⁹ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.596,655.

²⁰⁰ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.469.

²⁰¹ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.39,43,46,47,48,49,50,51,52,55,57,59,60,61,67,72,75,82,84,87, 92, 95,96,vd.

²⁰² Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.477-478.

²⁰³ Cessâs, *Şerhu Edebi'l Kâdi*, s.609,611,613,693,760.

²⁰⁴ Cessâs'ın telif ve şerh eserleri birden fazla olduğu için "telif eserleri veya şerhleri" ifadesini kullanmak mümkün iken bir tane muhtasar eserinin olması sebebiyle. "muhtasar eserleri" ifadesini kullanmamız söz konusu olamayacağından. eserin ismine yer vermeyi tercih ettik.

ulaşılabildiğimiz kaynaklardaki bilgiler esas alındığında, Cessâs'ın muhtasar olarak çalıştığı tek eseridir.

Eserin Mukayeseli Hukuk ilmiyle alakalı olduğunu öne sürmek mümkündür. Bu konuda yazılan eserlere göz attığımızda; Ebû Hanîfe'ye ait olduğu öne sürülen "*İhtilâfu's Sahâbe*", Ebû Yusuf'un "*İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*", "*er-Reddu 'alâ Siyeri'l Evzâ*", İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö.310.h), "*İhtilâfu'l Fukahâ*", Vakîdî'nin (ö.290.h) "*Kitabu'l İhtilâf*", Muhammed b. Nasr Ebû Abdullah el-Mervezî'nin (ö.294.h.), "*İhtilâfu'l Fukahâ*" isimli eserine rastlamamız mümkün olmaktadır²⁰⁵. Bu bilgilerden ve Şafî'nin, *el-Umm* eserinde yer alan, ihtilâf bölümlerinden hareketle, Cessâs'ın yaşadığı devirden önce Hanefî mezhebi ve diğer mezheplerde, mukayeseli, hukuk alanında eser yazma geleneğinin söz konusu olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Yaşadığı devirde ise -Bağdat'ta daha yoğun olan- mezheb üstünlüğüne dayalı tartışmaların, bir uzantısı olarak mukayeseli hukuk alanında, "*Kitâbu'l Hilâf*" adı verilen eser yazma faaliyetinden etkilenmesinin bir sonucu olarak düşünmek mümkündür. Alimlerin ihtilâf ettiği konularda geniş ilim sahibi olduğu öne sürülen Tahâvî'nin, yüz otuz cüz olduğu ifade edilen *İhtilâfu'l Ulemâ* isimli eserini Muhtasar hale getirmesi de bu ilimle yakından ilgilendiğini ortaya koymak açısından önemlidir²⁰⁶. Yine, Mukayeseli hukuk eseri olduğu tahmin edilen *et-Ta'likât fi'l Hilâf* isimli eserin yazarı Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî'nin (ö.414.h) Cessâs'ın öğrencisi ve mukayeseli hukuk ilminin mimarı olarak kabul edilen Debbûsî'nin de öğrencisinin öğrencisi²⁰⁷ olmasından hareketle, Cessâs'ın bu konudaki çalışmalarını öğrencilerini etkileyecek boyutlarda ele aldığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla Cessâs'ın, Hanefî hukuku ve fikhî tefsîr alanındaki öneminin, yanısıra mukayeseli hukuk ilmi alanındaki çalışmalarının da, küçümsenmeyecek kadar önemli olduğu kanaatindeyiz. Öte yandan hilâf ilmine yönelik bu kadar hacimli bir çalışma yapmış olması bir başka açıdan onun ricâl bilgisini ortaya koymaktadır.

²⁰⁵ Abdullah Nezîr Ahmed, Takdim, (*Muhtasaru İhtilâfi'l Ulemâ li't Tahâvî* isimli esere yazdığı mukadime kısmı). Dâru'l Beşâiri'l İslâmiyye. Beyrut.1995. 1.81.

²⁰⁶ Abdullah Nezîr Ahmed.1.84.87.

²⁰⁷ Kavakçı.s.28.34.

Eserin muhakkiki tarafından yazılan mukaddimede; kitabın hacminin çok geniş olduğu ancak ihtisar esnasında, Cessâs tarafından bazı bölümlerin alınmadığı, birçok lafız ve metnin, Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'ân'ından* alınarak, bu eserde belirtildiği iddialarına yer verilmektedir²⁰⁸. Eser her cildi ortalama dört yüz sayfa olmak üzere, beş ciltten oluşmaktadır.

Birinci cildinde; Taharet, namaz, zekât,

İkinci cildinde; Oruç, nikâh, talak,

Üçüncü cildinde; Buyu', sayd ve zebâih, yeminler ve kefâretler, hadd, şehâdet, siyer,

Dördüncü cildinde; Şirketler, sadaka, gasb, ariyet, vedia, sulh, ikrâr, şuf'a, havâle, rehin, ferâiz,

Beşinci cildinde; Vasiyet, diyet ve cinâyetler, hacr, konularına yer vermekte ve bu konular hakkında alimler arasındaki görüş ayrılıkları belirtilmektedir. Eserde, görüşlerine yer verilen şahıs veya mezhepleri ifade etmek gerekirse; Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, Evzaî, Sevrî, İbn Ebî Leylâ, Hasan b. Hayy, İmam Şafî, İmam Mâlik, Leys olarak sıralamak mümkündür. Eserde öncelikle Hanefî mezhebi ve Hanefî mezhebi ile aynı görüşe sahip olan görüşleri; "Ashabımız (Hanefî mezhebi), Sevrî ve Şafî'nin bu konudaki görüşü....."²⁰⁹, "Ashabımız, Sevrî, Evzaî ve Şafî, 'in bu konudaki görüşü....."²¹⁰, "Ashabımız, Sevrî, Evzaî, Hasan b. Hayy.. 'in bu konudaki görüşü....."²¹¹, "Ashabımız ve Leys'in bu konudaki görüşü....."²¹², "Ebû Hanîfe, Mâlik, Züfer, Leys, Ebû Yusuf, Muhammed ve Şafî'nin bu konudaki görüşü....."²¹³, ibareleriyle ifade edildiği görülmektedir. Hanefî mezhebinin kendi içindeki görüş

²⁰⁸ Abdullah Nezîr Ahmed, I, 84-87.

²⁰⁹ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l 'Ulemâ*, Takdim ve Tahkik: Abdullah Nezîr Ahmed, Takdim, Dâru'l Beşâiri'l İslâmiyye, Beyrut, 1995. II, 251.

²¹⁰ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l 'Ulemâ*, II, 253.

²¹¹ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l 'Ulemâ*, II, 255.

²¹² Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l 'Ulemâ*, II, 257.

²¹³ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l 'Ulemâ*, II, 259.

ayrılıklarına ise; “Ebû Hanife’nin görüşü, Züfer’in görüşü, Ebû Yusuf’un görüşü”, gibi ayrı ayrı ibarelerle yer verdiği görülmektedir²¹⁴.

Hanefî mezhebi içinde görüş ayrılığı yoksa ”Ashabımız arasında bu konuda görüş ayrılığı yoktur.”²¹⁵ ibaresine yer verdiği görülmekle birlikte, tek kişinin Hanefî mezhebinden farklı düşünmesi söz konusu ise örneğin, ”Züfer hariç ashabımızın bu konudaki görüşü.. “ şeklindeki ifadelerle belirttiği görülmektedir²¹⁶. Hanefî mezhebi ile ortak görüşe sahip olmayan görüşleri ise; ”Evzaî, İbn Ebî Leylâ, İmam Mâlik’in görüşü...”²¹⁷, ”Sevri, Hasan b Hayy ve Şafî’nin görüşü....,”²¹⁸, ”Mâlik ve Leys’in görüşü...”²¹⁹ ibareleriyle kendi arasında sınıflandırarak ifade ettiği görülmektedir. Eserde, Hanefî mezhebi dışında günümüze kadar gelmiş olan, diğer mezheb sahiplerden İmam Mâlik ve İmam Şafî’nin görüşlerine, özellikle yer verildiği görülmekle birlikte, Ahmed b Hanbel’in (d.164/ö.241.h) görüşlerine rastlamamız mümkün olamamaktadır. Konunun sonunda, “Ebû Ca’fer ‘in bu konudaki görüşü..” ifadesiyle Tahâvî’nin görüşünün belirtilip konu hakkındaki itirazların dile getirilerek cevaplandırıldığı, Hanefî mezhebinin görüşlerinin doğruluğunun ıspatlanmaya çalışıldığı görülmektedir²²⁰. Ancak bu tutumun, Cessâs’ın diğer eserlerinde olduğu kadar belirgin olmadığı göze çarpmaktadır.

IV.ESERLERİNİN SAHASINDAKİ DİĞER ESERLERLE MUKAYESESİ

A. *EL-FUSÛL Fİ’L USÛL*’UN HANEFÎ MEZHEBİNDEKİ DİĞER USÛL ESERLERİYLE MUKAYESESİ

Cessâs’ın Hanefî mezhebinin ilklerinden olması hasebiyle; mezhebin diğer eserlerine göre farklı olan yönlerinin, mezhebi içindeki konumunun aynı zamanda icmâ’a yönelik görüşlerinin, etkilendiği ve etkilediği kişilerin tespiti açısından eserlerinin; kendisine en yakın olan emsal eserle mukayese etmek bir bakıma

²¹⁴ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi’l ‘Ulemâ*, II,247.

²¹⁵ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi’l ‘Ulemâ*, II,250.

²¹⁶ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi’l ‘Ulemâ*, II,256.

²¹⁷ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi’l ‘Ulemâ*, II,247-248.

²¹⁸ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi’l ‘Ulemâ*, II,247.

²¹⁹ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi’l ‘Ulemâ*, II,251,253.

²²⁰ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi’l ‘Ulemâ*, II,249.

kaçınılmazdır. Cessâs'a en yakın olan usûl eserlerini araştırdığımızda; Hanefî mezhebine ait ilk usûl eserini, Ubeydullah Hasen el-Kerhî'nin *Usûl* eseri olarak kabul edenler olmakla birlikte²²¹, Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l Usûl* eseri olarak kabul edenler de vardır²²². Dolayısıyla Hanefî mezhebi içinde Cessâs'a en yakın usûl eseri el-Kerhî'nin *Usûl* eseridir.

1. el-Kerhî'nin *Usûl*'u ile Cessâs'ın *el-Fusûl*'unun Mukayesesi;

el-Kerhî'nin *Usûl* eserinin, ilk usûl eseri olduğu görüşünü kabul ettiğimizde; tasnifi, içeriği, yöntemi, hacmi açısından, Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* eseriyle kıyaslanmayacak kadar sınırlı olduğu görülmektedir. el-Kerhî'nin bu eserinin, Hanefî mezhebine ait genel prensipleri içeren yaklaşık on sayfa hacminde bir eser olması, Cessâs'ın eseri ile mukayesesini güçleştirmektedir. Eser, İmam Ebû Zeyd Debbûsî'nin "*Tesisü'n Nazar*", isimli eserinin sonunda, Mustafa Muhammed el-Kabbânî, ed-Dımeşkî tarafından, "*Tercemetü Sahibi'l Usûl el-İmam Ebi'l Hasen el-Kerhî*", ismiyle basılmıştır²²³.

2.Ebû Ali eş-Şâ'şî'nin (ö.344) "*Usûl'uş Şâ'şî*" eseri ile *el-Fusûl*'un Mukayesesi

İlk dönemde Hanefî mezhebine ait başka bir eser de, Kerhî'nin öğrencisi ve Cessâs'ın çağdaşı olduğu öne sürülen, Ebû Ali eş-Şâ'şî'nin *Usûlu's Şa'şî* " olarak bilinen eseridir. Elimizde biri, "Ebû Ya'kup İshak b. İbrahim eş-Şa'şî'ye, (ö.335,h) nispet edilen "*Usûlu's Şâ'şî*"²²⁴ diğeri "Ahmed b. Muhammed b. İshak b. Ebî Ali eş-Şâ'şî'ye (ö.344,h.) nispet edilen "*Usûlu's Şâ'şî*"²²⁵, olmak üzere iki tane eser vardır. Yazarlarının, künyeleri ve ölüm tarihleri farklı olarak belirtilen bu iki eser incelendiğinde aynı nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra biyografik eserleri incelediğimizde, Hanefî mezhebine mensup; Ahmed b Muhammed b. İshak eş-Şa'şî (ö.344.h.), el-Humrukî el-Mu'ammal eş-Şa'şî (ö.516.h), Ebû Hafs 'Ömer b.

²²¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*,s.32

²²² İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*. İstanbul.1330. s.15

²²³ Ubeydullah Hasen el-Kerhî, *Tercemetü Sahibi'l Usûl el-İmam Ebi'l Hasen el-Kerhî*, (*Te'sisü'n Nazar* 'ın sonunda), tahkik:Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımeşkî.Eda neşriyat.İstanbul.1990.

Ahmed eş-Şa'sî (ö.550.h), olmak üzere üç Şa'sî'ye rastlamak mümkün olmaktadır²²⁶. Ancak bu şahıslar arasında, Ebû Ya'kub İshak b. İbrahim eş-Şa'sî'ye rastlamak mümkün olmamıştır. *Usûlu's Şa'sî'nin* sahibi olduğu öne sürülen Ebû Ali eş-Şa'sî'nin, el-Kerhî'nin öğrencisi olduğu öne sürülmektedir²²⁷.

Eserde; Cessâs'ın çağdaşı olan eş-Şa'sî'nin (ö.344) ölümünden sonra doğmuş olan, İmam Kadı Ebû Zeyd'in (d.367/ö.430,h.) görüşlerine yer verilmesi²²⁸ ayrıca kanaatimizce eserin içerik yönünden Ebû Zeyd Debbûsî'nin eserine benzemesi, hicri. IV.yy'da yaşamış olan eş-Şâsî'ye ait olduğu konusuna gölge düşürmektedir. Bundan dolayı, Şâsî'ye nispet edilen bu eserin, Hanefî usûlüne göre yazılmış ilk usûl eserleri arasında belirtilmemesinin tesadüf olmadığı kanaatindeyiz.

a.Kapsam Açısından Mukayesesi²²⁹

Hamiş kısmı hariç eserin aslı yaklaşık 115 sayfa, hamîşiyle birlikte tek cilt, 394 sayfadır. Bahis ve buna bağlı fasıllardan oluşmaktadır. Eserde; 'Amm, hass, tahsis, mutlak, mukayyed, mücmel, müşterek, müfesser, hakikat, mecaz, sarih, kinaye, zahir-nass, hafi, müşkil, müteşabih, emir, Hz Peygamber'in fiilleri, husn-kubuh, eda-kaza, beyan, sünnet, haberlerin sınıflandırılması, sahabe döneminde râvîlerin sınıflandırılması, icmâ', delillerin çatışması, sebep,illet, şart, azimet, ruhsat, fesad, istishab gibi konulara rastlanmakla birlikte; Cessâs'ın eserinde bulunmayan, husn-kubh, ruhsat-azimet, sarih-kinaye, istishab, gibi konular yer alırken eda-kaza gibi furû' konularına da rastlanmaktadır. Bunların dışındaki konuların, Cessâs'ın eserindeki konularla aşağı yukarı aynı olmasına karşın, *el-Fusûl* kapsam açısından çok daha hacimlidir. Örneğin; icmâ' konusu *el-Fusûl*'de yaklaşık 100 sayfa iken,

²²⁴ Ebû Ya'kup İshak b İbrahim eş-Şâ'sî, *Usûlu's Şâ'sî*, Tertip ve Teshil; Muhammed Enur Bedahşenî, *İdâretü'l Kur'an ve 'Ulûmu'l-İslâmiyye*, b.y.y., 1412..

²²⁵ Ebû Ali eş-Şâ'sî, *Usûlu's-Şâ'sî*, Hamiş: Muhammed Feyz el-Hasen el-Kenkûhî, 'Umdetü'l Havaşî' ismiyle basılmıştır. Darü'l Kitabu'l Arabî, Beyrut, 1992.

²²⁶ el-Kureşî, I,262, Kavakçı, s.208,232, Özel, s.33

²²⁷ el-Kureşî, I,262; Bağdadi, IV,392; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İslahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 426.

²²⁸ İbrahim eş-Şâ'sî, s. 195, Ebû Ali eş-Şâ'sî, s.108,373.

²²⁹ Eseri mukayese ederken, Beyrut nüshasını esas aldık.

Şa'şî'ye nispet edilen eserde yaklaşık 6 sayfa gibi sembolik bir rakamla ifade edilecek kadar kısadır²³⁰.

b.Kaynakları Açısından Mukayesesi;

Ebû Hanife²³¹, Haneffî mezhebi²³² veya mezheb temsilcisinden genellikle İmam Muhammed'in²³³, görüşlerine yer verilir. Hocası el-Kerhî'nin²³⁴ görüşüne bir kez rastlandığını ifade etmek mümkündür. Eserde, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed gibi kaynaklar, Cessâs'ın, esas aldığı kaynaklarla aynı olmasına karşın, İsâ b. Ebân, Sa'id el-Berdeî gibi Haneffî mezhebinin önemli temsilcilerine ya da İbrahim en-Nehaî, Amr b. As, Mu'az b. Cebel gibi önemli şahısların görüşlerine rastlanmamaktadır. Eserde, âyet açıklamalarında müfessir veya eser ismi geçmediğinden tefsir kaynaklarından söz etmek mümkün olmamaktadır. Hadislere çok az yer verildiği ve râvî zincirinin belirtilmediği görülmektedir²³⁵.

el-Fusûl'de; konunun âyetlerden sonra hadislerle temellendirilmesi söz konusu iken, eş-Şâ'şî'ye nispet edilen eserde ise hadislere çok az yer verildiği görülmektedir. Bu durumun, *Usûlu's Şa'şî* 'nin, kitap, sünnet, icmâ' kıyas, sıralamasına uygunluğu açısından güçlü olmadığını ortaya koyduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte, kelimelerin lugat yönü zaman zaman ifade edilmekle birlikte kaynak olarak dilbilimcilerine de rastlamak mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla kaynak açısından *el-Fusûl* kadar zengin olduğunu ifade etmek mümkün değildir.

c.Konu Sunum Tarzı Açısından Mukayesesi;

eş-Şâ'şî'ye nispet edilen eserde; konunun tanımı veya tasnifi yapıldıktan sonra, konunun âyetlerle temellendirilmesi söz konusudur. Daha sonra, Haneffî mezhebinin veya mezhebden birinin görüşleriyle temellendirilerek kısa bir açıklamaya yer

²³⁰ eş-Şâ'şî.s.187.288.291.292.295.296: el-Fusûl,, III, 257-357.

²³¹ eş-Şâ'şî. s.33. 39. 52. 120. 158. 193. 203.

²³² eş-Şâ'şî. s.29.36.105.165. 197. 218. 249. 256.

²³³ eş-Şâ'şî. s.32. 36. 189. 221.22.

²³⁴ eş-Şâ'şî. s.32.

²³⁵ eş-Şâ'şî. s.73.76.281.300.312.

verilmiştir. Hanefî geleneğine göre yazılan eserlerde söz konusu olan, usûl konularının, furû' konularıyla açıklanması, eserde belirgin olarak göze çarpmaktadır. Hanefî mezhebi dışında İmam Şafî' veya Şafî mezhebinin görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Ancak *el-Fusûl*'de göze çarpan, Hanefî mezhebi dışındaki görüşleri çürütme çabasının, bu eserde zayıf kaldığı kanaatindeyiz²³⁶. Eserleri icmâ' konusu açısından karşılaştırdığımızda; eş-Şâ'şî'ye nispet edilen eserde, *el-Fusûl*'de rastladığımız, icmâ'ın hücciyetine gerek kitaptan gerekse sünnetten delil getirilmesine rastlamak mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte; Şa'şî'de rastladığımız icmâ'ın; selefin icmâ'ı, selefin bir kısmının görüş bildirip bir kısmının susması şeklindeki icmâ', selefin görüşünün bulunmadığı konularda sonrakilerin icmâ'ı, selefin görüşlerinden biri üzerine icmâ' olmak üzere dörde ayrılması gibi bir sınıflandırmaya Cessâs'ta rastlayamamaktayız.

Sonuç olarak; Cessâs'ın eseri; Şa'şî'ye nispet edilen esere göre çok daha kapsamlı, tefsir ve hadis yönü güçlü, Hanefî mezhebinin görüşlerini diğer mezheb ve görüşlere karşı savunan, sistematik bir eserdir. Ayrıca çağdaş olmalarına ve aynı hocadan ders almalarına karşın, Cessâs ve Şa'şî'nin eseri kanaatimizce, hemen hemen hiçbir yönden benzerlik arzetmemektedir.

1.Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. 'Umer b 'Îsâ ed-Debbûsî (d.365/ö.430) *Takvîmu'l Edille fî'l Usûl* isimli Eseri ile *el-Fusûl*'un Mukayesesî;

Bu dönemdeki, Hanefî mezhebi usûlune ait bir diğer eser ise; Cessâs'ın öğrencisi, Ebû Ca'fer Ustruşenî'nin öğrencisi olan²³⁷, Ebû Zeyd Debbûsî'ye (ö.430.h), ait "*Takvîmu'l Edille*"dir.

Kütüphane kayıtlarında, yazma nüshalarına rastladığımız eserin²³⁸, *el-Fusûl*'un tahkikinde Uceyl Casim en-Neşemî'nin esere yer vermesi eserin basıldığını

²³⁶ eş-Şa'şî, s.39.175.176.199.256.

²³⁷ el-Kureşî, I:145: Kavakçı, s.29

²³⁸ Konya Yusuf Karaman Kütüphanesi, No:6799, 195 varak; Feyzullah Efendi Kütüphanesi, No:570; Süleymânîye Kütüphanesi Yeni Cami Bölümü, No:310, 226 varak; Bağdâthî Vehbî Efendi Bölümü.

kanıtlamaktadır²³⁹. Ancak I-68 varak arası edisyon kritik olarak çalışılmıştır, bu çalışmayı ve Debbûsî ile Cessâs'ın usûl eserlerin karşılaştırmalı tanıtımı ile ilişkili çalışmayı esas alarak eser hakkındaki bilgilere ulaşmaya çalıştık²⁴⁰.

a.Kapsam Açısından Mukayesesi;

el-Fusûl'deki konuların hemen hemen tamamına rastlamak mümkün olmakla birlikte ilave olarak, Debbûsî'nin eserinde; şer'î hükümlerin sebepleri, ruhsat-azimet, husn-kubh, istishab gibi usûl konularına rastlamak mümkün iken; edâ-kaza, haccın vakti, muvakkat-gayr-ı muvakkat ibadet gibi furû' konularına müstakil bir başlık altında rastlamak mümkündür. Dolayısıyla ele aldığı konular açısından, Debbûsî'nin daha fazla konuya yer verdiğini öne sürmek mümkündür. Varak sayısı esas alındığında *el-Fusûl*'ün 329 varak, *Takvîmu'l Edille*'nin en fazla 261 varak olduğunu kabul edersek hacim açısından *el-Fusûl*'ün daha hacimli olduğu sonucuna ulaşmak mümkün olmaktadır.

b.Kaynak Açısından Mukayesesi;

Takvîmu'l Edille'de, Ebû Hanîfe²⁴¹, İmam Muhammed²⁴², Ebû Yusuf²⁴³ el-Kerhî²⁴⁴, İsmâ b. Ebân²⁴⁵ gibi Hanefî mezhebi temsilcilerine *el-Fusûl*'e nispetle çok az yer verildiği görülmektedir. Bu durumun, eserin kaynak zenginliği açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte, *el-Fusûl*'de olduğu gibi, Şafiî mezhebinin

No:350, 159 varak; Laleli Bölümü, No:690, 261 varak; Köprülü Kütüphanesi, No:71, 225 varak; Âtîf Efendi Kütüphanesi, No:60/I, 238 varak.

²³⁹ 'Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmu'l Edille fî'l Usûl*, IV cild olarak geçmektedir.tah:Subhî Muhammed Hayyad. Risaletü Câmî'iyye,1980 şeklinde bir bilginin *el-Fusûl*'un bibliyografyasında yer alması eserin IV cild olarak basıldığını ortaya koymaktadır.en-Neşemî,IV,502. Bununla birlikte eserin tek cild olarak basıldığını gördük ancak çalışmamız tamamlandığından bu nüshayı esas almamız mümkün olmadı. mümkün olmadı.

²⁴⁰ Masum Vanlıoğlu, *İlk Dönem Hanefî Hukukçularından Ebû Zeyd Debûsî ve Takvîm'ul-Edille isimli Kitabının Edisyon Kritiği*, basılmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa,1997; Hakkı Aydın, *Cassâs'ın Kitâbü Usûli'l-Fıkh'ı ile Debûsî'nin Takvîmu'l Edille'sinin Karşılaştırılması Olarak Tanıtılması*, basılmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum,1985.

²⁴¹ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*,s.175, 187,188, 202, 297, 320.

²⁴² Debûsî, *Takvîmu'l Edille*,s.130,175, 179,190,220.

²⁴³ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*,s.179.

²⁴⁴ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*,s.189,273.

²⁴⁵ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*,s.95,109.

görüşlerine rastlanmaktadır²⁴⁶. Eserde, zaman zaman Cessâs'ın görüşlerini eleştirdiği göze çarpmaktadır²⁴⁷. Cessâs'ın eserinde olduğu gibi, nassların ve fikhî kavramların açıklanmasında dil biliminden önemli ölçüde yararlanıldığı görülmektedir.

c.Konu Sunumu Açısından Mukayesesi;

Takvîmu'l Edille'de; konunun önce âyetle temellendirildiği ve âyetlerin başka âyetlerle tefsir edildiği görülmektedir. Konu hakkındaki farklı görüşleri ve bu görüşlerin gerekçelerini belirtildikten sonra, tercih edilen görüş ve gerekçeleri belirtilir. Debbûsî'nin Kitap ve Sünneti ilk kaynak olarak kabul ettiği şüphesizdir. Bununla birlikte eserinde konuların âyetlerle açıklamasına oldukça fazla ağırlık verildiği görülmekle hadislerin âyetler kadar ağırlıklı olmadığı göze çarpmaktadır. Örneğin; icmâ'ın tanımını yaptıktan sonra hücciyetini çok sayıda âyetle temellendirmesine karşın konuyla alakalı olarak, iki hadis belirtir ve konu hakkında çok hadis bulunduğunu ancak uzatmamak için tamamını belirtmediğini ifade eder²⁴⁸.

Debbûsî, icmâ'ı; sahabenin icmâ'ı; sahabenin icmâ'ı, sahabenin bir kısmının görüş bildirip bir kısmının susması şeklindeki icmâ', sahabeden sonraki asırlarda bir hüküm üzerinde icmâ', selefın ihtilâf ettiği görüşlerden biri üzerinde icmâ' olmak üzere dörde ayırdıktan sonra; bazılarının sahabeden sonra icmâ'ın olmadığı görüşünde olduğunu, bazılarının sadece Medine halkının icmâ'ını kabul ettiğini, bazılarının selefın görüşüne aykırı olan bir konuda icmâ' olamayacağı görüşünde olduğunu ifade eder ve bu görüşleri teker teker ele alır²⁴⁹. Dolayısıyla, esasen *el-Fusûl*'de dağınık olarak ifade edilen bu konular, dört grupta sınıflandırmak suretiyle, kanaatimizce, *Takvîmu'l Edille*'de daha sistematik hale gelmiştir.

²⁴⁶ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*, s.200,247,356,370,373,376,398,399,402.

²⁴⁷ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*, s.109,112,242-243.

²⁴⁸ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*, s.36-45, icmâ'a konusunda yer verilen âyetler, el-Bakara,143,257; el-Ahzab,43; Al-i İmran ,104, 110; et-Tevbe,71; en-Nahl, 84,89; en-Nisâ,115; en-Nur,55.

²⁴⁹ Debûsî *Takvîmu'l Edille*, s.63 vd.

Debbûsî; delilleri akli ve şeri olarak ikiye ayırdıktan sonra; akli hüccetler, akli delillerin bölümleri, dinî ve dünyevî yönden aklın mubah sayabileceği konular, dinî yönden aklın vacib sayabileceği konular, dünyevi yönden aklın haram sayabileceği konular, dünyevi yönden aklın caiz sayabileceği konular gibi çeşitli başlıklarda akli delilleri incelemiştir²⁵⁰, Şer'î delillerin kitap ve sünnetle bilindiği gibi, akli delillerin de aklın istidlalleriyle bilindiğini savunur²⁵¹. *el-Fusûl*'de de zaman zaman aklın delil olarak değer ve önemine vurgu yapılmakla birlikte, *Takvîmu'l Edille* gibi sınıflandırılmaya tâbî tutulmamıştır. Dolayısıyla, aklın delil olarak kullanılması konusunun –icmâ' konusunda olduğu gibi- *Takvîmu'l Edille*'de daha sistematik hale getirilerek sunulduğu kanaatindeyiz.

4.Ebû Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî (ö.482,h.),*Usûl'u ile el-Fusûl'un* Mukayesesi;

Bu dönemdeki, Hanefî mezhebi usûlune ait bir diğer eser ise ; Pezdevî,*Usûl* isimli eseridir. Eser Abdulaziz Buhârî'nin usûl eseri olan, *Keşfu'l Esrâr'ın* kenarında basılmıştır²⁵².

a.Kapsam açısından;

Keşfu'l Esrâr'ın kenarında yer aldığı için, sayfa sayısını kesin olarak belirtmek mümkün olamamaktadır. Ancak şerhi olan *Keşfu'l Esrâr*, dört ciltten oluşmaktadır;

Birinci cildinde;kitabın delil oluşu, hass, ibaret delalet işaret iktiza, emir, nehiy, umumî hükümler,

İkinci cildinde;Âmm lafızlar, hakikat mecâz, hurufu'l meânî, sarih-kinaye, 'azimet-ruhsat, sünnet, haber,

²⁵⁰ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*., Laleli nüshası. v.6/a. 247/b-257/b.

²⁵¹ Debûsî,*Takvîmu'l Edille*, s.24.

²⁵² Ebû'l Hasen Ali b Muhammed b Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlu'l Pezdevî*, Şirketi Sahafîyye-i Osmaniyye Matbaası. İst.1308. Abûlaziz Buhârî.*Keşfu'l Esrâr'ın* kenarında basılmış.

Üçüncü cildinde; beyân, nesh, Hz Peygamber'in fiilleri, şer'u men kablenâ, icmâ', kıyas,

Dördüncü cildinde; kıyas ve istihsan, müctehidin nitelikleri, illet, şart, sebeb, ehliyet, konuları yer almaktadır. Bablardan oluşan eserde, diğer usûl eserlerinde görülen fasıllara rastlanmamaktadır.

b.Kaynak Açısından Mukayesesi;

Pezdevî'nin, *Usûl* 'eserinde, konu hakkında eser ismi zikretmek yerine genel ifadelerle başvurulduğu görülmektedir örneğin;

“‘Ulema bu konuda ihtilaf etti..”²⁵³, “‘Ashabımızın bu konudaki görüşü....”²⁵⁴, “‘Mezhebimizin genelinin bu konudaki görüşü....”²⁵⁵, “‘Mezhebimizden bazılarının bu konudaki görüşü....”²⁵⁶, “‘Bazı fakihlerin bu konudaki ...”²⁵⁷, “‘İnsanların bazıları şu görüşü öne sürdü...”²⁵⁸, “‘Bu görüşün cevabı ise...”²⁵⁹, “‘Bu konuda ihtilaf ettiler...”²⁶⁰. Bu ifadelerin dışında, gerek hadis kaynakları açısından gerekse tefsir veya fıkıh kaynakları açısından farklı bir ifadeye rastlayamadık.

Ebû Hanife²⁶¹, Ebû Yusuf²⁶², İmam Muhammed²⁶³, Kerhî²⁶⁴, ‘İsâ b. Ebân²⁶⁵ Cessâs²⁶⁶, Şafîî'nin²⁶⁷, görüşlerine yer veren Pezdevî'nin *Usûl* eserinde, Cessâs'ın

²⁵³ Pezdevî, III,235.

²⁵⁴ Pezdevî,II,6,9,III,243.

²⁵⁵ Pezdevî,I,294,

²⁵⁶ Pezdevî,III,248.

²⁵⁷ Pezdevî,I,297.

²⁵⁸ Pezdevî,III,245.

²⁵⁹ Pezdevî,III,245.

²⁶⁰ Pezdevî,III,247.

²⁶¹ Pezdevî, I,291,II,6,16,86,III,28,37,139,143,153,217.

²⁶² Pezdevî, I,248,249, II,329,III,16,37,28,132,136,212.

²⁶³ Pezdevî, I,149,192,II,22,III,16,38,136.

²⁶⁴ Pezdevî, I,249,306,III,201,248.

²⁶⁵ Pezdevî, II,390,III,2

²⁶⁶ Pezdevî, I,32,II,330,332,III,28

²⁶⁷ Pezdevî, I,304;II,24,III,243,244.

eserinde olduğu gibi, Sa'id el-Berdei'nin görüşüne Cessâs'ın eserinde geçen nakile rastlanmaktadır²⁶⁸.

Eserin kaynakları açısından *el-Fusûl* ile karşılaştırıldığında; Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinin görüşlerine çok az yer verilmiş olmakla birlikte, eser olarak sadece, İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l Kebir* isimli eserine yer verildiği görülmektedir²⁶⁹. Bundan dolayı Pezdevî'nin *Usûl*'unun, Cessâs'ın *el-Fusûl*'u kadar zengin olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

c.Konu Sunumu Açısından;

Konular bab başlığı altında incelenmiş olup bablara bağlı fasıllar yer almamaktadır. Ayrıca, *el-Fusûl*'de görülen konu hakkındaki muhtemel itirazlara ve bu itirazların cevaplarına yok denilecek kadar az rastlanmaktadır²⁷⁰. Dolayısıyla sunum açısından *el-Fusûl* ile benzerlik arzetmemektedir. Konu anlatımının *el-Fusûl* kadar kapsamlı olmadığı kanaatindeyiz.

Sonuç olarak; Pezdevî'nin eserinin kaynak, kapsam ve sunum açısından Cessâs'ın *Usûl* eseri kadar kapsamlı olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Cessâs'ın eserinin şerh edilmediği halde, Pezdevî'nin eserinin şerhedilmesinin, kapsamlı olmamasından kaynaklandığını düşünmek mümkündür.

5.Şemsu'l Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serâhsî'nin (ö.490), *Usûl* eseri ile *el-Fusûl*'un Mukayesesi

a.Kapsam Açısından Mukayesesi;

Eser birinci cild, 380, ikinci 350 sayfa olmak üzere iki cilttir.

²⁶⁸ Pezdevî. III.217.krş;Cessâs. *el-Fusûl*, III.,361.

²⁶⁹ Pezdevî, II.8,9,10,50.

²⁷⁰ Pezdevî, II.5,57.

Birinci cildinde; Mukaddime, ismi ve nüshaları, yazarın hayatı, emir, nehy, ruhsat ve azimet, isimleri içeren hitab sîğaları ve hükümleri (has, amm, müsterek ve müevvel), fukahânın kullandığı hitab sîğaları ve hükümleri, (zahir, nas, müfesser, muhkem), hakikât ve mecaz, sarîh ve kinâye, fıkıhta kullanılan me'âni'l huruf, şer'î huccetler ve hükümleri, mütevâtir haber, kesin ilim gerektiren Muhammed ümmetinin icmâ'ı, hâber-i vahidin kabulü ve amel edilmesi, haber-i vahidin kısımları, rivâyetlerin çeşitleri, ravinin şartları, mana yönüyle metinlerin zaptı ve nakli, kitap ve hatt yönüyle zaptı, haberlerin kısımları,

İkinci cildinde; birbirine zıt naslar, beyân, nesh, Hz Peygamber'in fiileri, geçmiş milletlerin şariatleri, bir görüşte sahabenin taklidi ve muhalifi bilinmeyen görüş, sahâbe icmâ'ı olduğunda tabiînin hilâfi, icmâ'dan sonra hilâfin ortaya çıkması, kıyâs, kıyas ve istihsan, illetler üzerindeki itirazlar, tercih, hükümlerin kısımları, sebepleri ve illetleri, ehliyet konuları yer almaktadır.

Cessâs'ın eserinden farklı olarak; ruhsat azimet, sarîh –kinaye, tercih, illet üzerindeki itirazlar, aks –kalb, hükümlerin kısımları, sebepleri ve illetleri gibi konular yer almaktadır. Bununla birlikte, sahâbe kavli Hanefî mezhebinde şer'î delillerden olmasına karşılık Serahsî'de bab olarak ele alındığına rastlayamamaktayız. Ayrıca, icmâ'ın hilâfla alakalı kısmının, icmâ' konusunda ele alınmaması dikkat çekicidir. Haber konusuna Cessâs kadar geniş yer verdiği görülmektedir. Eserin, Cessâs'ın eseri kadar derli toplu olduğunu söylemek bizce mümkün değildir

b.Kaynakları Açısından Mukayesesi;

Şahıslar; Ebû Hanife²⁷¹, Ebû Yusuf,²⁷² Muhammed b Hasen eş-Şeybânî,²⁷³ 'Îsâ b. Ebân,²⁷⁴ Ebû'l Hasen 'Ubeydullah el-Kerhî,²⁷⁵ Cessâs'ın²⁷⁶ yanısıra, el-

²⁷¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlu's Serahsî*, Dâru'l Ma'arife, Beyrut, s.1973, I,29 ,36 ,37 ,50 ,52 ,54 ,55,57,80,88, 97,99,108, 112, 116, 124, 130, 133, 144,150, 151,155, 157,160,167, 173,174,176, 177,184, vd:II,3,9,24,38,42,44,47,48,84,106,107,111,112,114,153,155,156, 188, 194,201,202,207,217,226, vd.

²⁷² Serahsî, I,10,29,36,42,44,48,50,51,52,54,56,57,98,99,130,151,160,167,174,185,192,203,206, 215,221,222,227,232 vd:II,3,4,24,37,44,47,48,53,67,84,100,105,106,108,111,112,226,237,293,298, 299, 311,317 vd.

Fusûl' de rastlayamadığımız, Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinden Hasan b. Ziyâd²⁷⁷ ve İmam Züfer²⁷⁸ gibi isimlere de rastlanmaktadır.

İmam Şafî'nin, *er-Risâle*²⁷⁹ eserlerine rastlanırken İmam Muhammed'in eserlerinin hemen hemen hepsine rastlamak mümkün olmaktadır örneğin; *Kitâbu'l İstihsân*²⁸⁰, *Kitâbu'l İkrâr*²⁸¹, *Kitâbu'l İkrâh*²⁸² *Kitabu'l İmlâ'(el-Emâlî)*²⁸³ *el-Camiü's Sağîr*²⁸⁴, *el-Câmiu'l Kebir*²⁸⁵ *es-Siyerü'l Kebir*,²⁸⁶ *Kitâbu Edebi'l Kâdî*²⁸⁷. Ebû Yusuf'un *el-Emâlî*,²⁸⁸ Cessâs'ın *el-Fusûl*²⁸⁹, *Muhtasaru'l Kerhî*,²⁹⁰ eserin kaynakları arasında yer almaktadır. Hadis kaynaklarından, *Kitabu't Cerh ve't Ta'dil'e*²⁹¹ rastlanmakta iken, tefsir kaynaklarından, İmam Şafî'nin *Âhkâmul Kur'an'ında*²⁹² rastlanmaktadır.

Serahsî'nin kaynak olarak ele aldığı eserler arasında *el-Fusûl*'den farklı olarak; İmam Muhammed'in eserlerinin ağırlıkta olduğu belirgin olarak görülmektedir. Dolayısıyla kullandığı kaynaklar açısından Cessâs'ın eserinin Serahsî kadar zengin olmadığıne sürmek mümkündür. Bununla birlikte Serahsî'nin örneğin; Abdulhamîd b. Abdilaziz Ebû'l Hâzim el-Kadî'e Cessâs'ın yer verdiği şekilde aynı rivâyete yer

²⁷³ Serahsî, I, 10, 29, 32, 36, 42, 43, 47, 50, 51, 54, 55, 57, 78, 80, 85, 98, 99, 116, 124, 130, 132, 144, 151, 157, 160, 167, 174, 185vd; II, 3, 4, 9, 10, 20, 24, 25, 38, 42, 44, 46, 47, 48, 100, 106, 107, 111, 112, 113, 133, 155, 160, 188, 196, 201, 207, 217, 226, 236, 237, 217226, vd.

²⁷⁴ Serahsî, I, 25, 292, 293, 294, 304, 328, 343, 361, 363; II, 7, 21.

²⁷⁵ Serahsî, I, 14, 26, 32, 144, 145, 316, 319, 333, 363; II, 67, 100, 105, 106.

²⁷⁶ Serahsî, I, 13, 25, 64, 94, 95, 280, 291, 292, 316, 333, 364; II, 87, 89, 231.

²⁷⁷ Serahsî, I, 21, 229, 355, 370.

²⁷⁸ Serahsî, I, 34, 35, 37, 67, 203, 204, 210, 214, 220, 221, 259, 265; II, 4, 213, 226, 305, 306, 327, 328.

²⁷⁹ Serahsî, II, 62, 67.

²⁸⁰ Serahsî, I, 328, 332, 336, 370, 372; II, 22, 24, 25.

²⁸¹ Serahsî, I, 272.

²⁸² Serahsî, I, 121, 186; II, 20.

²⁸³ Serahsî, I, 316.

²⁸⁴ Serahsî, I, 206; II, 4.

²⁸⁵ Serahsî, I, 26, 47, 66, 173, 181, 199, 204, 205, 207, 211, 217, 223, 224, 227, 228, 253; II, 127, 342, 348.

²⁸⁶ Serahsî, I, 73, 101, 156, 158, 173, 174, 175, 177, 193, 206, 222, 224, 235, 247.

²⁸⁷ Serahsî, I, 117, 133.

²⁸⁸ Serahsî, I, 333.

²⁸⁹ Serahsî, I, 125.

²⁹⁰ Serahsî, I, 233.

²⁹¹ Serahsî, II, 11.

²⁹² Serahsî, I, 200.

vermesi²⁹³ aynı şekilde Sa'id el-Berdei'nin görüşlerinin, Cessâs'ın yer verdiği nakiller ile aynı olması dikkat çekicidir²⁹⁴. Aynı şekilde Cessâs'a yakın dönemlerdeki Hanefî mezhebi eserlerinde pek rastlayamadığımız 'İsa b. Ebân'ın görüşlerine sıklıkla yer vermesi Cessâs'ın Serahsî üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

c.Konu Sunumu Açısından Mukayesesi;

Serahsî de Cessâs'ta olduğu gibi konu hakkındaki ihtilafları belirttikten sonra, Hanefî mezhebinin görüşünü ortaya koyup gerekçeleriyle açıklamakta, konu hakkındaki itirazları “şöyle denilse” ifadesiyle belirtmekte ve “şöyle deriz” ifadesiyle cevap vermektedir. Dolayısıyla, konuların sunumu açısından Serahsî'nin Cessâs'tan etkilendiğini öne sürmek mümkündür.

Cessâs'ın *el-Fusûl* ile Serahsî'nin *Usûl*'unun icmâ' konusu açısından incelendiğinde küçümsenmeyecek ölçüde benzerlik arzettiği görülmektedir örneğin; İcmâ'ın hücciyetine dair Serahsî'nin, Kitap ve sünnetten getirdiği gerekçeleri²⁹⁵ sadece Muhammed ümmetinin icmâ'ının şer'î bir hüccet olduğu ve icmâ'ın hücciyetinin akıl yoluyla olmadığı konusundaki gerekçeleri²⁹⁶, icmâ'ın dayandığı delilin, zannî delillerden olması konusundaki tartışmalar²⁹⁷, icmâ'ın gerçekleşme keyfiyeti, icmâ'ın sarîh yolla gerçekleşmesinin mümkün olmadığı, icmâ'ın sükûtî yolla gerçekleşmesine karşı çıkanların gerekçeleri ve bu gerekçelere verilen cevaplar hatta İsa b. Ebân sükûtun muvafakata delalet etmeyeceği konusunda verdiği örnek, aynı konuda Kerhî'nin görüşü ve açıklaması²⁹⁸, icmâ'ın oluşmasında asrın inkırazının zorunluluğu konusundaki tartışmalar, asrın inkırazını zorunlu bulanların, öne sürdüğü gerekçeler ve cevapları²⁹⁹, Medinelilerin icmâ'ı konusundaki görüşler özellikle Medinelilerin icmâ'ının hüccet olduğunu öne sürenlerin gerekçeleri ve

²⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, II.301, krş; Serahsî, I.317.

²⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl* III.302, krş; Serahsî, I.317; Cessâs, *el-Fusûl*, III.361, krş; II.105.

²⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III,257-266; krş; Serahsî, I. 296-300

²⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III.267, krş; Serahsî, I.295.

²⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,277-282, krş; Serahsî, I.301-302.

²⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III,285-290, krş; Serahsî, I. 303-310.

²⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,307-309,krş; Serahsî, I.315-316.

cevapları Cessâs ile tamamen aynıdır³⁰⁰. Hatta Cessâs'ın, “ Günümüzde yaşayan Medineliler insanların en cahili, ilmi en az olanıdır ve her türlü hayırdan uzaktır.”³⁰¹ ifadesi bile, Serahsî de “Bugün Medinelilerin, ilimleri az ve cehaletleri ortadadır. Onlar hayırdan uzaktır.”³⁰² şeklinde yer almaktadır. Yine, Cessâs'ın icmâ'ın hucciyetine gerekçe olarak getirdiği âyetlerden birinde geçen “ vasat ” kelimesine Arap şairlerinden Züheyr b. Ebî Selmâ'nın dizesiyle açıklaması, detaylara kadar benzerliğin olduğunu ortaya koymaktadır³⁰³. Bütün bu benzerlikler, Cessâs'ın Serahsî üzerinde önemli ölçüde etkisi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, icmâ' konusunda, icmâ'ın tanımını yapması, Allah'ın Muhammed ümmetine verdiği bir keramet olduğunu öne sürmesi, en güçlü icmâ'ın sahabenin icmâ'ı olduğunu öne sürmesi, “Müslümanların güzel gördüğü şeyler Allah katında da güzel, çirkin gördüğü şeyler Allah katında da çirkindir “ hadisinin “icmâ'ın hucciyetine gerekçe olarak getirilmesi gibi detay satılabilecek birkaç noktaya, Serahsî'de rastlamak mümkün iken³⁰⁴ Cessâs'ta rastlayamadık. Bununla birlikte, Cessâs'ın icmâ' için kullandığı ” hüccetullah”³⁰⁵ ibaresine Serahsî'de rastlanmamaktadır.

Serahsî'nin, *Usûl* eserinin Cessâs'tan sonra telif edilmiş olmasına karşın Cessâs kadar detaylı olmadığını öne sürmek mümkün olmaktadır. Konuların birbiriyle bağlantısı ve tasnif açısından Cessâs'ın eserinin daha düzenli olduğunu öne sürmek de mümkündür. Örneğin ; “ tabiinin sahabeye hilâfının geçerli olup olmadığı ve “ ihtilaftan sonra icmâ’ ” konusu Cessâs da icmâ' konusunda yer alırken Serahsî de kıyastan önce fasıl olarak yer almaktadır³⁰⁶. Bütün bu bilgiler, Cessâs'ın *el-Fusûl* isimli usûl eserinin, Hanefî mezhebinin önemli temsilcilerinden Serahsî'nin *Usûl* eserine örnek teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

³⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III,323-325.

³⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 322.

³⁰² Serahsî, I,314.

³⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, III,257-258. krş: Serahsî. I.297.

³⁰⁴ Serahsî, I,295,318.

³⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III,285.

³⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 333-336. krş: Serahsî.I.114-116.

Sonuç olarak; Hanefî usûlune ait incelediğimiz eserlerinden el-Kerhî ve eş-Şâ'şî'nin dışındakilere Cessâs'ın kaynaklık ettiğini öne sürmek mümkündür. Bundan dolayı Hanefî mezhebinin görüşlerinin derli toplu olarak ortaya konulmasında Cessâs'ın katkılarının küçümsenmeyecek kadar önemli olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla Cessâs'ın, Hanefî Usûlu'nun mimarlarından biri olduğunu öne sürmenin mübalağa olmadığı kanaatineyiz.

B.CESSÂS'IN *AHKÂMU'L KUR'AN'ININ*, *AHKÂMU'L KUR'AN* KONUSUNDA YAZILAN DİĞER ESERLERLE KARŞILAŞTIRILMASI

Ulaşabildiğimiz kaynaklarda, Cessâs'tan önce, Mukâtil b. Süleymân (d.80/ö.150,h), Muhammed İdris eş-Şafiî (ö.204.h), Muhammed b. Yahyâ b Eksem b. Muhammed b. Kutn, et-Temimî, el-Mervezî (ö.159.h), Dâvûd b. 'Ali b. Dâvûd b. Halef, el-İsfahanî (ö.201.h), Ebû İshak İsmail b. İshak el-Ezdi el-Basri (ö.282.h.), Ali b. Musa b. Yezdan el-Kummî (ö.305.h), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö.321.h), 'Ali b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî, İbnu'l Kurtubî'nin (ö.355,h) *Ahkâmu'l Kur'ân'a* yönelik eserlerinin olduğu öne sürülmektedir³⁰⁷. Bu eserler arasından, Şafiî'nin, Tahâvî'nin eserlerini Cessâs'ın eseri ile mukayese etmek mümkündür.

1.Muhammed İdris eş-Şafiî'nin *Ahkâmu'l Kur'an'ı* ile Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'ân'ının* Mukayesesi;

Ulaşabildiğimiz bilgiler ölçüsünde, eserin orijinal haliyle günümüze kadar gelmediğini öne sürmek mümkün olmaktadır. Eserin incelediğimiz nüshası, İmam Hafız Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî en-Neysâburî (ö.ö.458.h) tarafından, Şafiî'nin diğer eserlerinde incelediği ahkâm âyetlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş ve "*Ahkâmu'l Kur'an li- İmam Mu'azzam Ebi 'Abdillah Muhammed b İdris eş-Şafiî*" ismiyle basılmış olan nüshasıdır.

el-Beyhâkî'nin, derlediği *Ahkâmu'l Kur'ân'ı* incelediğimizde; Eserin başında umum husus,sünnetin delil oluşu, haber-i vahidin delil oluşu, istihsânın ibtali, gibi

³⁰⁷ Saadettin Ünal, (Ebû Ca'fer Tahâvî'nin, *Ahkâmu'l Kur'ân*, isimlieserine yazdığı giriş kısmı), I.5-7.

usûl konuları ve rü'yetullah gibi kelimeler konularına da yer verilmektedir³⁰⁸. *Ahkâmu'l Kur'an* 'ında bazı âyetlerin tefsirinde, İmam Şafî'nin görüşlerine yer veren Cessâs, oldukça ağır bir dille onu eleştirmektedir örneğin; *Ahkâmu'l Kur'an* da, "buluğa eren yetimin malı konusunda, vasiinin –yetimin malını, buluğa ermeden önce teslim ettiği, daha önceden ona harcadığı, ya da malın zayi olduğu şeklindeki- sözlerinin bir delil aracılığıyla kabul edilmesinin mümkün olduğu görüşünde olduğunu öne süren Şafî'î "Bu görüş: fıkıh anlayıştan uzak, çelişkili ve bozuktur" ifadesiyle eleştirerek, Hanefî mezhebinin, böyle bir durumda, vasiinin sözlerinin delilsiz olduğu görüşünde olduğu öne sürer ve savunur³⁰⁹. Cessâs'ın, *Ahkâmu'l Kur'an* 'ında Şafî'î'ye yönelttiği eleştirilerden biri de Maide suresi, 6. âyetle ilgilidir. Cessâs, Şafî'î'nin " Abdest alınırken: yüzden önce kolların; kollardan önce ayakların yıkanması mümkün değildir." ifadesini öne sürdükten sonra; " Şafî'î'nin bu görüşü, selefin ve bütün fukahânın icmâ'ının dışında bir görüştür." ³¹⁰ şeklinde iddialı bir ifade kullanır. Cessâs, tertip üzere alınmamış olan abdestin de sahih olduğunu; Maide suresi, 6. âyetinin lügat yönüyle açıkladıktan sonra, bu görüşünü hadislerle temellendirir³¹¹. Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'an* 'ında, İmam Şafî'î'ye bu görüşleri atfetmesi ve eleştirmesinden hareketle Cessâs'ın bu esere ulaştığı kanaatine ulaşmak mümkündür. Cessâs'ın söz konusu yaptığı bu konular, muhtemelen Şafî'î'nin eserinin orijinalinde yer almaktadır. Dolayısıyla elimizdeki bu eser, Şafî'î'nin ahkâm âyetleri ele alışı hakkında bilgi verse de eserin sure tertibine göre mi fıkıh babları tertibine göre mi düzenlendiği, hangi âyetlerin ele alındığı, âyetleri tefsir ediş yöntemi, mezhebe dayalı tartışmalara yer verilip verilmediği veya hangi ölçülerde yer verildiği gibi konularda yeterince bilgi vermediğinden mevcut eseri, Cessâs'ın eseriyle karşılaştırmamız sağlıklı bilgilere ulaşmak açısından uygun görünmemektedir.

³⁰⁸ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *Ahkâmu'l Kur'an li 'ş Şafî*, Derleyen; Ebû Bekr Ahmed b Hüseyin el-Beyhâkî en-Neysaburî, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, Bevrut, 1980, I,23-40.

³⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, II,68-69.

³¹⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, II,360. Cessâs'a yakın dönemde yazılmış olan ve icmâ olan konuları ihtiva eden eserde abdestin tertip üzere alınması konusunda; " Bir kimse abdest alırken sağ uzvundan değil de sol uzvundan başlasa iade etmesi gerekir." ibaresi Cessâs'ın bu görüşüne aykırı düşmektedir. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir (ö.318,h), *Kitâbu'l İcmâ*, giriş, tercüme ve tahkik: Abdulkadir Şener, DİB Gaye Matbaası, Ankara, 1993, s.26.

³¹¹ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, II,360-361.

2.Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Ahkâmu'l Kur'an*'ı ile Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'an*'ının Mukayesesi

Ebû Ca'fer Tahâvî'nin, *Ahkâmu'l Kur'an* isimli eserinin sadece birinci cildine ulaşmamız mümkün olmuştur³¹². Eserin iki cilt olduğu belirtilmekle birlikte biz ikinci cildine rastlayamadık.

Sûre tertibi esas alınarak düzenlenen Cessâs'ın eserinin aksine, Tahâvî'nin eseri, fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir. Cessâs'ın eserinde usûl konuları bab başlığı altında incelenirken, Tahâvî'nin, eserinin mukaddimesinde; âyetlerin öncelikle zahiri manasının ele alındığını, umum lafızların husus lafızlara hamledildiğini, müteşabih âyetlerin muhkem âyetleri açıkladığını, Kur'an'ın sünneti neshettiği gibi sünnetin de Kur'an'ı neshetmesinin söz konusu olduğu vs. konularına yer verdikten sonra bu görüşlere aykırı olan görüşler belirtilmiştir. Bundan sonra kendi görüşüne aykırı olan bu görüşler ve tartışılmıştır³¹³.

Eserde konu ile ilgili âyet belirtildikten sonra, âyetin ihtiva ettiği mana hakkında farklı görüşlere –varsa- yer verilir. Âyeti belirttikten sonra konuyla ilgili olarak bol bol hadislerden örnek getirmektedir. Örnek getirdiği hadislerin râvi zincirine yer vermeyi ihmal etmediği görülmektedir. Hadislerin konuyla ilişkisi konusunda tartışma varsa belirtir yoksa ” Bu konuda ihtilaf olduğunu bilmiyoruz.” ifadesini kullanır³¹⁴. Hadisleri belirtilirken, arada kendi görüşünü ifade ettiğine de rastlanmaktadır.

Eserde en fazla göze çarpan husus ise ; Konuyla ilgili bilgileri belirttikten sonra, kendi görüşünü konunun sonunda, özetlemesidir. Müellif bu özetin en sonunda; ”Bu, Mâlik, Ebû Hanife, Sevrî, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasen .Şafîi'nin görüşüdür. Zamanımızda ilim adamların çoğunluğu bu şekilde düşünüyor”³¹⁵, “Ebû Hanife, Züfer, Ebû Yusuf ve

³¹² Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b Selame el-Ezdi et-Tahâvî, *Ahkâmu'l Kur'an*, Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, Yayın Matbacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara, 1995.

³¹³ Tahâvî, *Ahkâmu'l Kur'an* I, 59, 66.

³¹⁴ Tahâvî, *Ahkâmu'l Kur'an*, I, 75.

³¹⁵ Tahâvî, *Ahkâmu'l Kur'an*, I, 73.

Muhammed ve Kufelilerin geneli bu görüştedir.”³¹⁶, ”Mâlik, Ebû Hanife, Süfyan, Züfer, Muhammed, Şafîi ve ilim adamlarının çoğunluğu bu görüştedir.”³¹⁷, “ Bu, Ebû Hanife, İbn Ebî Leylâ, Mâlik, Evzâi, Sevrî, Şafîi’nin görüşüdür. Bu ilim adamlarının dışındakiler ise bu konuda ihtilaf etmiştir.”³¹⁸, “Mâlik, Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed’in görüşü budur.”³¹⁹, ”Bu, Ebû Hanife Ebû Yusuf ve Muhammed’in görüşüdür.”³²⁰, ”Bu, Ebû Hanife, Züfer, Ebû Yusuf ve Muhammed’in görüşüdür.”³²¹, ”Ebû Hanife ve Züfer’in böyle düşündüğü sabit oldu.”³²² şeklindeki ifadelerle kendi görüşünü, diğer ilim adamlarının ve mezheplerin görüşleriyle temellendirmektedir. Cessâs’ın eserinde konunun başlangıcında görülen bu durum, Tahâvî’nin eserinde konunun sonunda yer almaktadır. Bununla birlikte, konu hakkındaki farklı görüşleri uzun uzun belirtilmesi yönüyle Cessâs’ın eseri, Tahâvî’nin eserine benzemektedir. Cessâs’ın eserinde tamamıyla, Hanefî mezhebinin görüşlerini esas alınıp diğer görüşlere karşı savunduğu göze çarpmaktayken bu tutum, Tahâvî’nin eserinde görülmemektedir. Dolayısıyla, Cessâs’ın eserinin, gerek biçim gerekse içerik yönünden, Tahâvî’nin eserine, benzemediği kanaatindeyiz.

Cessâs’ın *Ahkâmu’l Kur’ân* isimli eseri ulaşabildiğimiz diğer *Ahkâmu’l Kur’ân*’lara göre incelediğimizde; Mezhep savunma merkezli yazılmış ilk eser olduğu sonucuna ulaşmak mümkün olmaktadır. Ayrıca tasnifi açısından, diğer eserlerde bulamadığımız, sure tertibi esas alınarak düzenlenmiş olması, usûl konularına işaret eden ahkâm âyetlerin bab başlığı altında incelenmesi, *Ahkâmu’l Kur’ân* yazma geleneğinde ilk kez kullanılan yöntemler olarak göze çarpmaktadır. Bu sebeplerden dolayı Cessâs’ın bu eserinin, sadece Hanefî mezhebi açısından değil tefsîr, fıkıh usûl ve furû’u açısından da önemli ve orijinal olma niteliğini koruduğu kanaatindeyiz.

C. CESSÂS’IN MUHTASARU İHTİLÂFİ’L ULEMÂ İSİMLİ ESERİNİN ALANINDAKİ DİĞER ESERLERLE MUKAYYESİ

³¹⁶ Tahâvî, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 79.

³¹⁷ Tahâvî, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 86.

³¹⁸ Tahâvî, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 92.

³¹⁹ Tahâvî, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 93.

³²⁰ Tahâvî, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 96.

³²¹ Tahâvî, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 102, 116.

³²² Tahâvî, *Ahkâmu’l Kur’ân*, I, 103.

1. Debbûsî'nin *Tesisü'n Nazar'ı* ile Cessâs'ın *Muhtasaru İhtilâf'ı Ulema'sının* Mukayesesi

Mukayeseli hukuk alanında Cessâs'tan sonraki çalışmaların başında, İmam Ebû Zeyd Debbûsî'nin "*Te'sisü'n Nazar* " isimli eseri gelmektedir. Debbûsî bu eserini, sekiz bölüme ayırmış, her bölümü de bab başlığı altında incelemiştir. Eserin, bu sekiz bölümünden her birinin bab olarak incelendiği, her bab için esas teşkil eden, temel prensibin "asl,"ibaresiyle ortaya konulduktan sonra, bu prensiple ilgili furû' konularının belirtilip temel prensibe uygulama yoluna gidildiği ve konu hakkında tarafların görüşlerinin belirtildiği görülmektedir³²³. Cessâs, ilk dönemde oluşan mezhebler arasında fikhî konulardaki, görüş ayrılıklarını ortaya koymuş, Debbûsî ise, görüş ayrılıklarının çıkış noktalarının başka bir ifade ile görüş ayrılıklarına esas teşkil eden temel sebepleri, prensip olarak belirtmiştir. Her iki eserde de görüş ayrılığı ve görüş birliği içinde olan alimler belirtilmiştir. Debbûsî'nin eserinde ihtilaf konuları ve ihtilâfa konu olan görüş taraftarlarının sekiz bölümde sınıflandırılmasına karşın, Cessâsın eseri için böyle bir sınıflandırma söz konusu değildir. Ancak Cessâs'ın eserinde böyle bir sınıflandırmaya gidilecek olursa Debbûsî'nin eserine nispetle çok daha fazla konu ve görüş ortaya çıkacağı kanaatindeyiz. Hem ihtilaf eden mezheb veya şahıslar açısından hem de konular açısından Cessâs'ın *Muhtasaru İhtilâf'ı Ulemâ'sı*, Debbûsî'nin *Te'sisü'n Nazar'ı* ile mukayese edilemeyecek kadar detaylıdır. Ayrıca, Debusî'nin bir diğer ilm-i hilaf eseri olan *Kitabu'l Esrar* dikkate alınacak olursa, *Tesisü'n Nazar'dan* daha hacimli bu eserde de Hanefî mezhebinin görüşüne yer verildikten sonra muhalif görüşlere yer verilmektedir. Hanefî mezhebinin görüşünü temellendirme çabası görülen eserin, Cessâs'ın eserlerinde de görülen Hanefî mezhebinin görüşlerini savunma tarzında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır³²⁴. Ancak *Tesisü'n Nazar'da* olduğu gibi hilaf ilminin prensipleri belirgin değildir. Bütün bu bilgilerden hareketle Debbûsî'nin, kendinden önceki malzemeyi değerlendirerek sistematize ettiği, böylece İlm-i Hilaf'ın prensiplerini ortaya koyduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla

³²³ Ebû Zeyd Debûsî, *Te'sisü'n Nazar*, tahkik: Mustafa Muhammedel-Kabbânî ed-Dimeşkî, Eda neşriyat, İstanbul, 1990, s. 9-10 vd.

³²⁴ Debûsî, *Kitabu'n Nikah mine'l Esrar*, Tahkik: Nayif b. Nafî (*Kitabu'l Esrar'ın* nikah babının tahkiki), Dâru'l Unâ, b.y.y, 1993, s. 17-29.

mukayeseli hukuk ilmi sistematik hale gelmesini Debbûsî'ye borçlu olduğunu öne sürmek mümkün ise de ilm-i hilaf çalışmalarının Debbûsî ile başladığını öne sürmek mümkün değildir. Nitekim İlm-i Hilâf'a dair eser yazdığı öne sürülen en-Neseffî'nin (ö.414.) Cessâs'ın öğrencisi olması bunu desteklemektedir³²⁵. Esasen en-Neseffî'ye ait olan olduğu öne sürülen Ta'lika't fi'l Hilaf günümüze kadar kadar ulaşmış olsaydı gerek Cessâs, gerekse Debbûsî hakkında ilm-i hilaf konusuna katkıları netlik kazanmış olacaktı. Cessâs'ın bütün eserlerinde hilaf konularının, Debbûsî'den daha detaylı olmasına karşın, ilm-i hilaf'ın mimarı olarak, Cessâs'ın değil de Debbûsî'nin kabul edilmesinin sebebinin, Debbûsî'nin fikhî konulardaki görüş ayrılıklarına, sebep olan temel prensipleri ortaya koyması olması kanaatindeyiz. Sonuç olarak; Debbûsî, günümüze kadar ulaşan ilm-i hilaf eserleri esas alındığında ilm-i hilafın mimarı olarak kabul edilebilir, ancak bu ilmin malzemesi Cessâs'ın eserlerinde mevcuttur³²⁶.

D. ESERLERİNİN ÖZELLİKLERİ VE HANEFÎ MEZHEBİNDEKİ YERİ

Haneffî usûlüne göre yazılmış ilk eser olarak kabul edilen *el-Fusûl fi'l-Usûl*'ü ve sahasında en eski eserlerden kabul edilen *Ahkâmu'l-Kur'an*'ı İslâm kültür tarihine kazandıran Cessâs³²⁷, Haneffî müctehidlerinin ana kitaplarından Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini kapsayan “zahiru'l-mezhep” isimli kitaplardan ikisi üzerinde çalışarak mezhebin kurucusu ve ileri gelen iki önemli kişinin görüşlerine ulaşmıştır. Cessâs'ın üzerinde çalıştığı, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve Hassâf'a ait olan birbirinden kıymetli eserler ise Haneffîlerin temel eserler olması, mezhebin ana kaynaklarına inme çabasını ortaya koymaktadır. İşte Cessâs'ın gerek şerh ve muhtasar olarak çalıştığı eserler gerekse telif eserleri, Haneffîler içindeki yerini ortaya koymaktadır.

Haneffî hukukçuları arasında “tahrîc” sınıfında olduğu ileri sürülen Cessâs'ın, sahasında en eski eserlerden kabul edilen iki esere sahip olması göz önünde

³²⁵ Kavakçı,s.24.

³²⁶ Bkz:Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l U'lemâ ve Ahkâmu'l Kur'an* isimli eserleri.

³²⁷ Ebû Zehra, *Metodoloji*,s.32;. Menna el-Kattan, s.377.

bulundurulursa, tipik özellikleri şerh ve muhtasar yazmaktan ibaret olan tahrir sınıfına mensup hukukçularla aynı seviyede değerlendirilmesi söz konusu olamaz³²⁸. Bununla birlikte Cessâs'ın, tercih tabakasında olduğunu öne sürenler olduğu gibi, onun mezhepte müctehid (el-müctehid fi'l-mezheb) olduğunu da iddia edenler vardır³²⁹.

Cessâs'ın bir başka niteliği de re'y ve hadis mezheplerini birbirine yaklaştırma çabasıdır. Re'y ve hadis mezheplerini birbirine yaklaştırma yolunda ilk öneriyi İmam Şâfiî'nin getirdiği³³⁰, Hanefilerde ise Ebû Yusuf'un bu çaba içinde olduğu öne sürülmektedir. Re'y mezhebinde Ebû Yusuf'la başlayan bu tavrın Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî, İsâ b. Ebân ve Tahâvî ile devam ettirildiği nakledilmektedir. Bu bilgilerden hareketle Cessâs'ın da re'y ve hadis mezheplerinin birbirine yaklaştırılmasındaki katkılarının eserleri üzerinde çalıştığı İmam Muhammed ve Tahâvî'den etkilenmesinin tabii bir sonucu olarak düşünmek mümkündür.³³¹

Cessâs'ın *Muhtasaru İhtilâfi'l 'Ulemâ* isimli eseri, yer verdiği görüş sahipleri ve görüşleri sınıflandırması açısından ele alındığında, Cessâs'ın diğer eseri olan "*Ahkâmu'l Kur'ân* " ile önemli ölçüde benzerlik arz etmektedir. *Ahkâmu'l Kur'ân*'ın, son yazdığı eser olduğu iddiasını kabul edersek, eserde yer verdiği görüşlerin, kaynak itibarıyla, Tahâvî'nin "*İhtilâfu'l Ulemâ*," isimli eserine dayanmasının mümkün olduğu kanaatindeyiz³³². Ayrıca *Âhkamu'l Kur'ân*'da ve *el-Fusûl*'de önemli ölçüde göze çarpan; ulemanın ihtilafları, Muhtasaru İhtilâfi'l Ulema'da ifadesini bulmuştur. Bununla birlikte, Tahâvî'nin Muhtasarı'nın şerhinde de küçümsenmeyecek ölçüde ilm-i hilaf'a yer vermesi, Cessâs'ın yaşadığı dönemin eserlerinin tipik karakterini taşımasının yanı sıra ilm-i hilaf'a verdiği önemi ortaya

³²⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, I, 314; Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 343; en-Neşemî, I, 19.

³²⁹ Taşköprüzade, s. 66; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, I, 344; Büyük Tefsir Tarihi, I, 215.

³³⁰ Wael B. Hallâq, *Sünnî Paradigmada Şâfiî'nin Rolü*. Çev. İsmail Hakkı Ünal. Derleyen: M. Hayri Kırbasoğlu. Önder Matbaası. Ankara 2000. s. 71.

³³¹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 232, 242, 256; Hamidullah, s. 65.

³³² Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l Kur'ân*, s.46.

³³³ İbrahim b Musab Muhammed Şâtübî. *el-Muvâfakât İslâmi İlimler Metodolojisi*, Çev: Mehmet Erdoğan. İz Yayıncılık. İstanbul. 1990.IV.161.

koymaktadır. Nitekim Katâde'nin: "İhtilafı bilmeyen ilmin kokusunu bile almamıştır." Hişam b. Ubeydullah er-Râzî'nin "Kıraat ihtilaflarını bilmeyen kâri, fukahâ ihtilaflarını bilmeyen fakih değildir" Kâbisa b. Ukbe'nin "Ulemanın ihtilaflarını bilmeyen hataya düşmekten kurtulamaz."³³³ sözleri de bunu desteklemektedir. Cessâs'ın *el-Fusûl, Ahkâmu'l Kur'ân, Muhtasarı İhtilâfî'l Ulema, Şerhu Muhtasarı't Tahâvî* isimli eserlerinde söz konusu olan, mukayeseli hukuk çalışmaları ve Hanefî mezhebini savunmaya yönelik tutumunun, Debbûsî'nin eserlerinde de görülmesinden hareketle Debbûsî'nin Cessâs'tan önemli ölçüde etkilendiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Yine, Pezdevî ve Serahsî'nin, *Usûl* eserlerinde izledikleri metodun, icmâ'ı ele alış şeklinin Cessâs ile belirgin bir şekilde benzerlik arzemesi de, Cessâs'ın eserinin usûl ilmi açısından önemini ortaya koymaktadır. Cessâs'ın usûl eserindeki bilgilere Cessâs'tan sonraki eserlerde rastlamak mümkün iken, önceki eserlerde rastlamak mümkün değildir. Buradan hareketle, Cessâs'ın Hanefî usûlüne ait argümanları toplayıp kendi içinde sistematize ettikten sonra, derli toplu olarak usûl ilmine sunduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Cessâs'ın sunduğu bu malzemenin kaynaklarını ise, eserlerinin kaynaklarını incelerken görüldüğü üzere, Ebû Hanife, Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Kerhî, İsâ b. Ebân, Tahâvî gibi mezhebin temel taşlarından aldığı görülmektedir.

Hanefî mezhebinin temel eserleri üzerindeki çalışmalardan ele edilen bilgilerin telif eserlere de yansması tabiidir. Cessâs, kendinden önce hazır olan malzemeyi damıtarak, kullanmaya elverişli biçimde sınıflandırmış ve kendi görüşleriyle donatarak İslâm hukuk usûlu ilmine sunmuştur. Daha sonrakiler ise, bu malzemenin, eksik kalan yerlerini tamamlayarak veya müphem noktaları açıklayarak kurulu bir sistem üzere devam etmiştir. Var olanı eleştirmek kabul etmek veya tamamlamak kolaydır, ancak sisteme oturtmak sınıflandırmak, görüşler öne sürüp savunmak, bu savunmaları temellendirmek, itirazlara cevap vermek zordur. İşte kanaatimizce Cessâs'ın genelde, İslâm hukuk usûlünde, özelde Hanefî mezhebinde yaptığı ikincisidir. Biz birincilerin köklerini, hep Cessâs'ta bulmaktayız. Belki onu ölümsüz kılan, usûl ilminde hazır malzemeyi planlayarak kalıba - ihtilaf, tefsir, hadis ve lugat ilimleriyle donanmış, İmam Muhammed, İsâ b. Ebân, Tahâvî ve el-Kerhî

³³³İbrahim b Musab Muhammed Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmi İlimler Metodolojisi*, Çev: Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, IV, 161.

gibi Hanefî ekolünün temel taşlarından aldığı birikimi- dökmüş olmasıdır. Dolayısıyla ilk dönem usûl eserlerinin onun döktüğü kalıptan kurtulamaması, etrafında dönüp dolaşmasının bir tesadüf olmadığı kanaatindeyiz.

Sonuç olarak; Cessâs'ın hadis ve re'y fikhının yaklaştırılmasında katkıda bulunduğunu, sahalarında en eski kabul edilebilecek iki eseri (*el-Fusûl fi'l Usûl*, *Ahkâmu'l Kur'ân*) İslâm kültür tarihine kazandırdığını, ilm-i hilâf'ın ilk izlerinin eserinde görüldüğünü ve Hanefîlerin temel eserlerini şerh ederek mezhebin görüşlerinin derli toplu olarak ortaya çıkmasında önemli bir rol oynadığını ifade etmek mümkündür.



İKİNCİ BÖLÜM
İCMÂ'IN HÜCCİYYETİ

I.İCMÂ'IN TANIMI

Kelime anlamı: İcmâ', sözlükte, fikir birliği etmek, bir işi sağlam yapmak, dağınık bir şeyi bir araya toplamak anlamlarına gelmektedir.³³⁴

Terim Anlamı: Ulaşılabildiğimiz kaynaklarda; icmâ'a ait, herkes tarafından kabul görmüş bir tanım olmamakla birlikte, "ümmetin icmâ'ı" ve "âlimlerin icmâ'ı" şeklinde iki farklı tanıma dile getirmek mümkündür.

Birincisi; İslâm hukukçularının çoğunluğunun: "Hz. Peygamberin vefatından sonra herhangi bir şer'î hüküm üzerine Muhammed ümmetinin âlimlerinin, görüş birliğine varmalarıdır"³³⁵ şeklinde, ortaya konulan icmâ' tanımı, alimlerin icmâ'ını ön görmektedir.

İkincisi; İslâm hukukçularının çoğunluğunun tanımından farklı olarak, Gazâlî ise:

" Muhammed ümmetinin, herhangi bir dinî konu üzerinde, bir an bile olsa görüş birliğine varmasıdır "³³⁶ şeklindeki tanımı ile Muhammed ümmetinin icmâ'ını ön görmektedir.

Cessâs eserinde; icmâ' için bir tanım getirmemektedir. Bundan dolayı, Cessâs'ın icmâ tanımını ortaya koymanın, diğer tanımlarda yer alan; katılan üyeler, icmâ'ın olduğu zaman, icmâ'a konusu olabilecek meseleler gibi kayıtlara,

³³⁴ Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Matbaatü'l-Müniriyye, Mısır 1307h, IX, 408-409. Ayrıca bkz. Abdüllatif b. Melek, *Şerhu'l-Menar fî'l-Usûl*, Basın Ofset, İstanbul 1965, s. 254; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Matbaatü's-Seâde, Mısır 1327h., s. 67; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, I, 163; Saîd el-Ceyyib, *Mevsûatü'l-İcmâ' fî Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984, I, 25.

³³⁵ Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1984, I, 253-255; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*. Şeriketü's-Sahafiyye el-Osmaniyye, İstanbul 1308h., III, 227; Cemalüddîn Ebû Muhammed el-İsnevî, *Nihayetü's-Sûl fî Şerhi'l-Minhâci'l-Usûl*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1343h., III, 851; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *et-Telviḥ fî Keşfi Hakaiki't-Tenkîh*, Mektebi Sanayi' Matbaası, İstanbul 1310, II, 508; İbn Melek, s. 254; Şevkânî, s. 68-71; Abdülvahhab Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985, s. 225; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, I, 163; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fikh*, Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979, s. 147.

³³⁶ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1993, I, 173,193.

Cessâs'ın yaklaşımının belirlenmesi ile mümkün olduğu kanaatindeyiz. İcmâ'ın diğer tanımlarında yer alan;

Cessâs'ın katılacak kişiler açısından icmâ'ı; ümmetin katılımıyla gerçekleşecek olan icmâ' (halkın ve müctehidlerin ortak katılımıyla gerçekleşen icmâ') ve âlimlerin katılımıyla gerçekleşecek olan icmâ' (sadece müctehidlerin icmâ') olmak üzere ikiye ayırmasından hareketle, icmâ'a katılan üyeler açısından, hem İslâm hukukçularının çoğunluğunun hem de Gazalî'nin tanımını içine alan bir yaklaşım içinde olduğunu öne sürmek mümkündür³³⁷. Cessâs'ın bu yaklaşımının, aynı zamanda İmam Şâfiî'nin sınırlarını çizdiği icmâ' anlayışında, çok karmaşık olan âlimlerin icmâ'ı ve ümmetin icmâ'ı kayıtlarına da açıklık getirildiği kanaatindeyiz.

İcmâ'ın diğer tanımlarında yer alan “şer'i bir hüküm üzerinde..” veya “dinî bir konu üzerinde...” kayıtlarının, Cessâs'ın, üzerinde icmâ' olduğunu öne sürdüğü konular açısından ele alındığında ise; Ebû Bekr'in halife seçilmesi³³⁸ dışındaki konuların dinî konular olduğu görülmektedir. Ebû Bekir'in halife seçiminde icmâ' olduğu iddiası ise bu konunun dinî bir konumu yoksa idarî veya siyasi bir konu mu olduğu sorusunu akla getirmektedir. Konunun, siyasi veya idari bir konu olarak ele almak mümkün ise de Cessâs'ın diğer yöneticilerin değil de Ebû Bekr'in halife seçiminde icmâ' olduğu öne sürmesi bizi konu hakkında düşünmeye sevk etmektedir. Siyasi veya idari olarak kabul edilmesi durumunda, dinî olmayan konularda da icmâ'ın söz konusu olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır ki bu durumun, dini olmayan konularda ümmetin ve alim gibi dinî kimlikli kişilerin neden veya nasıl ortak görüşe varacakları gibi bir takım problemleri beraberinde getireceği kanaatindeyiz. Ayrıca, ulaşabildiğimiz kaynaklarda böyle bir tanıma rastlamamız söz konusu olamamaktadır. Diğer İslâm hukukçularının bu konu hakkındaki görüşlerini incelediğimizde;

Ebû Bekir'in halife seçiminin Hz. Peygamber'in sağlığında namazda imam tayin edilmesine kıyasla gerçekleştiği ileri sürülmektedir.³³⁹ Bu görüşten hareketle,

³³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285.

³³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 342.

³³⁹ Serahsî, I, 301; Âmidî, I, 326; Abdülaziz el-Buhârî, III, 264.

konunun kıyasa dayalı icmâ' olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Cessâs'ın da bu görüşü benimsediği düşünülecek olursa Ebû Bekir'in halife seçilmesi dolaylı olarak dini bir konu olma kimliğini kazanmaktadır.

Cessâs, Hz Peygamber hayattta iken hükümlerin bilinmesinden O'nun görüşleri esas oluğundan icmâ'ın söz konusu olamayacağını ifade eder³⁴⁰.

Bütün bu bilgilerden hareketle, Cessâs'ın icmâ' tanımını şu şekilde yapmak mümkündür: "Hz Peygamber'in vefatından sonra, herhangi bir devirde, bilinmemesi mümkün olmayan konularda Muhammed ümmetinin; nass'lardan hüküm çıkarma yoluyla bir sonuca varılan konularda ise, müctehidlerin dinî bir konuda görüş birliğine varmalarıdır".

II. İCMÂ'IN GELİŞİM SÜRECİ

Kavramların, ortaya konulması, anlaşılması ve tartışılabilmesi için, tarihi gelişim sürecinin incelenmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur. İslâm hukukunun bir kavramı olan icmâ'ı da ortaya çıktığı ve uygulandığı sosyal çevre ve dönemden, başka bir ifadeyle gelişim sürecinden soyutlayarak incelemek mümkün değildir. Nitekim, kavramlar, oluştuğu ortamın bilgi, kültür ve ihtiyaç düzeyini aşamaz. Geçmişte oluşmuş bir kavramı günümüzün bilgi, kültür ve ihtiyaç düzeyinde tartışmak, kavramların tarihî boyutunu göz ardı etmek demektir. İcmâ'ın oluşumu ve uygulanabilir olması, mevcut toplumsal ve siyasal kurallara bağlı olduğu gibi, bilgi kültür ve teknik gelişmelere de bağlıdır. Dolayısıyla, oluşması ve uygulanabilir olmasını , ortaya çıktığı dönemin şartları içinde düşünmek ve değerlendirmek gereklidir. Bundan dolayı, Cessâs'ın icmâ' anlayışının ortaya konulabilmesi ve anlaşılabilmesinin, icmâ'ın tarihî gelişim sürecinin incelenmesi ile mümkün olduğu kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber döneminde meselelerin çözümünün vahiy ve Hz. Peygamber'in görüşleriyle çözümlenmesi başka bir kaynağa ihtiyaç bırakmağı için bu dönemde

³⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II,290.

öncelikli huccet olarak Kitap ve Sünnet'ten söz etmek mümkündür³⁴¹. Bundan dolayı Hz. Peygamber döneminde icmâ'dan söz etmek mümkün değildir. Buradan hareketle icmâ'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıktığı doğal olarak anlaşılmaktadır.

Sahabîler ise yeni ortaya çıkan meselelerin çözümünü Kitap ve Sünnet'te bulamadığı takdirde kendi icthatlarıyla çözmekteydi³⁴². Sahabîler içinde fetva verecek kişilerin tamamının bir arada bulunması nedeniyle sahabe döneminin başlangıcında teşriîn cemaat içinde gerçekleşmesi söz konusu idi. Sahabîlerin oluşturduğu topluluk, karşılaştıkları problemleri, icthadlarını ortaya koymak suretiyle istişare etmekte ve bu şekilde bir çözüme kavuşturmaktaydı. İstişare sonucu elde ettikleri bu karar daha sonra genelleştirilmekteydi³⁴³. Sahabe dönemindeki bu uygulamalar icmâ'ın ilk örneklerini oluşturmuştur.

Nitekim Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in istişare yapmak için oluşturduğu ve Medine'den ayırmadıkları bir heyet söz konusudur³⁴⁴. Bu heyetin aldığı kararlar daha sonra icmâ'ın sistemleşmesine imkân sağlamıştır. Dolayısıyla bu dönemde icmâ'ın organize olarak gerçekleştiğini ve üzerinde icmâ' edilmiş³⁴⁵ şeklinde ifade edilen konuların sahabe devrine dayandığını ifade etmek mümkündür.

Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunmayan konularda icthad ile hüküm verme yolunun tercih edilmesi³⁴⁶, bu dönemde kat'î delillere dayanan icmâ'ın söz konusu olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.

Hz. Osman döneminde; ülke topraklarının genişlemesi ve fakîh sahabîlerin İslâm ülkesinin çeşitli bölgelerine dağılmış olması fetva verecek kişilerin bir araya gelmesini güçleştirmiştir. Bunun sonucu olarak dinî konular üzerinde farklı görüşler

³⁴¹ Hudaî, s. 11 vd.

³⁴² Abdolvahhab Hallâf, *Hulasatu Tarihi't-Teşrii'l-İslâmî*, Mısır (t.y.), s. 31; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 43,52-55.

³⁴³ Hudaî, s. 143-144.

³⁴⁴ Karaman, s. 53.

³⁴⁵ Hudaî, s. 143-144.

³⁴⁶ Karaman, s. 55.

ortaya çıkmaya başlamıştır³⁴⁷. Öte yandan müslümanların siyasi firkalara ayrılması bir konuda ortak karar almayı güçleştiriyordu.

Tabiîn döneminde; Ömer b. Abdülazîz'in dışındaki siyasî otoriteler icmâ'ın oluşumuna imkân tanıyan şûra ve istişareye önem vermemişlerdir. Ömer b. Abdülazîz'in ise yeni ortaya çıkan meseleleri tartışmak üzere oluşturduğu bir istişare heyetinin olduğu öne sürülmektedir³⁴⁸. Tabiîn devrinden sadece Ömer b. Abdülazîz döneminde istişare meclislerinin söz konusu edilmesinden hareketle icmâ'ın organize olarak yürütüldüğünü ileri sürmek mümkündür.

Müctehid imamlar dönemine ait kaynak eserlerde İcmâ'ın İslâm hukukunun bir kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir. Örneğin, İmam Mâlik: “ bu bize göre icmâ'dır ” ifadesinden,³⁴⁹ İmam Ebû Hanîfe'nin İcmâ'ı delil olarak kabul ettiğini gösteren rivayetlerden,³⁵⁰ İmam Ebû Yusuf'un, Evzaî ile üzerinde icmâ' olduğu öne sürülen konuları tartışmasından,³⁵¹ İmam Muhammed'in teravih namazının müslümanların üzerinde ittifak ettiği bir ibadet olduğunu, müslümanların ittifaklarının da bağlayıcı olduğunu belirtmesinden,³⁵² İmam Şâfiî'nin eserlerinde icmâ'ı teorik olarak tartışmasından,³⁵³ Ahmed b. Hanbel'in, icmâ'ı sahabî dönemi icmâ'ı ile sınırlandırmasından³⁵⁴ müctehid imamlar döneminde kaynak ve kavram olarak icmâ'ın varlığından söz edildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Müctehid imamlar dönemine kadar icmâ', organize olarak yürütülmekte olan istişare faaliyetinin kararlarının bağlayıcı olmasının zamanla hukukîlik

³⁴⁷ Hallâf, *Hulasa*, s. 41.

³⁴⁸ Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Matbaatü Meclisi Daireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabâd, 1355h., X., 110.

³⁴⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Tahkîk: Muhammed Fuad Abdülbakî, Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1951, s. 494, 506, 508, 611, 652, 726, 755, 761 vd.

³⁵⁰ İbn Abdilberr, *el-İntikâ fî Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*, Mektebetü'l-Kuds, Kahire 1350, s. 142; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdülkadir Şener, Fon Matbaası, Ankara 1971, s. 86; Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 335.

³⁵¹ Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim, *er-Reddî alâ Siyeri'l-Evzaî*, Tah: Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Lecnetü İhyai'l-Meârif en-Numâniyye, Mısır 1357h., s. 41-42.

³⁵² Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Muvatta'* (İmam Mâlik'in Muvatta adlı eserinin Şeybânî rivayeti), Dâru'l-Kalem, Beyrut 1984, s. 91.

³⁵³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır 1325h., VII, 242; *er-Risâle*, Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru't-Türas, Kahire 1979, s. 535.

³⁵⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, Çev. Osman Keskiöğlu, Hilal Yayınları, İstanbul 1984, s. 287.

kazanmasıyla ortaya çıktığını göstermektedir. Nitekim istişâre faaliyeti, islâm hukuk usûlune, icmâ' gibi önemli bir kavram olarak yansımış ve icmâ'a hukukî bir anlam yüklemiştir. İstişâre faaaliyetinin icmâ'a yüklediği hukukî anlam, mezhebler tarafından delil olarak kabul edilmek suretiyle tanınmış ve çeşitli açılardan tartışma konusu olmuştur. Müctehid imamlar döneminde ise; İmam Mâlik'te Meine ehli ile sınırlanan icmâ'dan, İmam Şâfi' de nass'larla sınırlanan icmâ'dan, Ahmed b. Hanbel'de sahabe dönemiyle sınırlanan icmâ'dan söz edilmesi bunun göstergesidir. Sonuç olarak, istişâre faaliyetinden doğan, mezhebler tarafından delil olarak kabul edilen ve sahabe döneminde tartışma konusu olmayan icmâ'ın, müctehid imamlar döneminden itibaren, tartışılmaya başladığını öne sürmek mümkündür.

III. İCMÂ'IN HÜCCİYYETİNİN TEORİK TEMELLENDİRİLMESİ

Teorik gerekçelere dayanmayan kavramların pratik yönünen söz edilmesi, bir bakıma imkansızdır. Kabul edilebilmesi ve uygulanabilmesi açısından kavramların arka planındaki teorik zeminin ortaya konulması gereklidir. Bundan dolayı icmâ'ın teorik gerekçeleri üzerinde durmak kaçınılmaz bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Cessâs'ın da icmâ' konusuna, icmâ'ın teorik gerekçeleri ile başlamasını da bu bağlamda düşünmek gereklidir.

Ulaşılabildiğimiz kaynaklarda icmâ'ın hücciyetini ilk kez temellendiren İslam Hukukçusunun, teravih namazının cemaatle kılınması konusunda Müslümanların ittifak ettiğini, Müslümanların ittifaklarının ise, bağlayıcı olduğunu Hz. Peygamber'in:

“Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir. onların çirkin gördükleri şey Allah katında da çirkindir.”³⁵⁵

hadisiyle temellendiren İmam Muhammed'in olduğunu öne sürmek mümkündür.

³⁵⁵ Muvatta', İmam Muhammed rivayeti, s. 91.

İmam Şâfiî'nin ise icmâ'ın hücciyetini, Kur'ân'dan ilk temellendiren kişi olduğu hatta kendisine, icmâ'ın delil olup olmadığı sorulduğunda da Nisa 115'i okuduğu ifade edilmekte³⁵⁶ ise de eserlerinde icmâ'ı âyetle temellendirdiğine rastlayamadık³⁵⁷. Ulaşılabildiğimiz kaynaklardan, Cessâs'ın yaşadığı döneme ait Kerhî ve Şâşî'nin usûl eserlerinde icmâ'ın hücciyetinin temellendirilmesine rastlayamadık.

İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'de rastladığımız icmâ'ın hücciyetinin hadisle temellendirilmesi söz iken, ulaşılabildiğimiz bilgiler, Cessâs'a gelinceye kadar icmâ'ın âyetle temellendirilmesinin henüz söz konusu olmadığını göstermektedir. Bu durum, icmâ'ın huccet olarak yeterince yerleşmemiş olduğundan âyetle temellendirmeye ihtiyaç duyulmamış olması veya kabul gören bir delilin âyetle temellendirilme ihtiyacının hissedilmemiş olması, gelenekte şer'î delillerin âyetle temellenirilmesinin var olmaması gibi sebeblere dayanabilir. Dolayısıyla, Cessâs'ın icmâ'ın hücciyetini, âyetle temellendirme konusunda ilk adımı atan kişi olduğunu, bu geleneği başlatan kişi olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte, İmam Muhammed'in, Müslümanların ittifallarının bağlayıcılığı ile ilişkili olarak öne sürdüğü hadise, Cessâs'ta, lafız olarak değil de, İmam Muhammed'in, dörde ayırdığı fikhın bölümlerinden birinin de "Müslümanların güzel görüşleri". olduğu ifadesiyle, rastlamak mümkün olmaktadır³⁵⁸. Bundan dolayı Hanefî Hukukçularından İmam Muhammed 'in, icmâ'a ilişkin ifade ettiği hadise, Cessâs'ta icmâ' konusu içinde rastlamak mümkün olmamaktadır³⁵⁹.

³⁵⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, Tah. II, 668; Mecduddîn Abdüsselâm b. Hâdî-Şihabuddin Abdülhalim b. Abdisselâm- Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim, Tah: Şihabuddin Ebû'l-Abbâs el-Hanbelî, *el-Müsevvede*, Kahire 1983, s. 282; Hudarî, s. 130; Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*. Çev. Osman Keskiöğlu, Gaye Filmcilik. Matbaacılık. Ankara 1996, s. 250, 110 nolu dipnot. Ali Abdurrâzık, *el-İcmâ fî ş Şeri'ati'l İslâmiyye*, Dâru'l Fikri'l Arâbî. Mısır, 1947, s. 26, 28.

³⁵⁷ Beyhâkî'nin derlediği eserde bu iddia yer alsa da Şâfiî'nin eserlerine dayanmamaktadır. el-Beyhâkî, I, 39.

³⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 271.

³⁵⁹ Cessâs'ın bu hadisten haberdar olmaması veya sıhhatinden açısından kusurlu bulduğu gerekçesiyle ifade etmemesi söz konusu değildir. Çünkü hadis İbn Mes'ud'dan mevkûf olarak başka bir konuda ifade edilmiştir. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 227.

A.KUR'ÂN-I KERÎM'DEN ÖNE SÜRDÜĞÜ GEREKÇELER;

Cessâs, icmâ'ın sıhhatinin sem' yolla bilinebileceğini belirttikten sonra bu görüşünü şu ayetlerle temellendirmektedir³⁶⁰.

“ Sizi vasat (âdil, orta, seçkin) bir ümmet kıldık, ki insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun.”³⁶¹

Cessâs'a göre âyet iki yönden icmâ'ın hücciyetine delâlet etmektedir. Birincisi; âyette geçen “vasat” kelimesi “adl”³⁶² anlamında kullanılmıştır. Cessâs vasat kelimesinin “adl ” anlamına geldiğini, Arap şairi Züheyr'in;

“Onlar hükümlerinde, adil kimselerdir”

dizesiyle de desteklemektedir³⁶³. Buna göre ayette geçen “ vasat ümmet ”, adaletli ümmet anlamındadır. Âdil olan insanların görüşlerinin ise onaylanması, sözlerinin delil olarak kabul edilmesi gerekir. Muhammed ümmeti de, Allah tarafından âdil olarak nitelendirildiği için, görüşlerinin hucet olması gerekir³⁶⁴. Çünkü ümmetin, adalet niteliği, dalâlet üzere icmâ' etmesine engeldir³⁶⁵.

Cessâs'ın vurgusu, âdil olan insanların görüşlerinin kabul edilmesi gerektiği üzerinedir. İcmâ'ın hüccet olarak kabul edilebilmesi için sözlerine güvenilecek, görüşleri onaylanacak kişiler tarafından oluşturulması gereklidir. Muhammed ümmeti, Allah tarafından bu nitelikle nitelendirilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın âdil olarak nitelendirdiği insanların görüşlerinden oluşan icmâ'ın kaynak olarak kabul edilmesi gereklidir.

³⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 257.

³⁶¹ el-Bakara, 143.

³⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 258-259. *Ahkâmu'l Kur'ân*, I. 88; Serahsî. I. 297; Ali Aburrâzık. s.28.

³⁶³ “ vasat ” kelimesinin “ sözünden razı olunan ” anlamında kullanan usûl bilgileri de vardır.

Debûsî, *Takvîmu'l Edille*, s.38.

³⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 262.

³⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I.88.

İkincisi; âyette vahye muhatap olan toplumun kendisinden sonra gelecek olanlara şahit olması söz konudur. Cessâs, bu âyette geçen şahitliğin icmâ' ile ilişkisini;

“Allah daha önce de bunda da size müslüman adını koydu ki. peygamber size şahit olsun. Siz de diğer insanlara şahit olasınız.”³⁶⁶

ayetiyle açıklar. “Şahit” olarak nitelendirilen insanların sözlerine güvenilir. Sözlerine güvenilen insanların görüşleri ise, hem yaşadıkları dönem için hem de kendilerinden sonrakiler için delil teşkil eder³⁶⁷. Allah bu ayette, ümmetin sözlerinin kabul olunduğuna ve şahit olduğuna hükmetmiştir. Allah’ın bu niteliklerle hükmettiği insanlar küfr ve dalâlet üzere olamaz, dolayısıyla icmâ’ları geçerlidir³⁶⁸. İcmâ’, sözlerine güvenilecek kişilerin görüşlerinden oluştuğuna göre, bu insanların görüşleri kendilerinden sonrakiler için kaynaktır. Cessâs, ümmetin görüşlerinin güvenilir olmasını, âyette geçen âdil olma niteliğine, görüşlerinin kendilerinden sonrakiler için kaynak teşkil etmesini de âyette geçen “insanlara şahit olma” niteliğine dayandırır.³⁶⁹

Cessâs, Bakara suresindeki âyeti, Hac suresindeki âyetle birlikte ele almış ve her iki âyetin de ümmetin görüşlerinin kendilerinden sonrakiler için huccet olabileceğine işaret ettiğini düşünmektedir. Nitekim, şer’an söylenen bir sözün, sözü söyleyenden sonrakiler için huccet olduğunu ve buna kimsenin muhalefetine söz konusu olamayacağını bu âyetlerin vurguladığını ifade eder³⁷⁰. Ayrıca, âyette ümmeti oluşturan bireylerden her birinin değil, toplu olarak görüşlerinin hüccet olduğuna vurgu vardır. Çünkü ümmetin içinden âdil olmayan insanların çıkması mümkündür.³⁷¹ Cessâs, bu görüşünü;

“Siz de ey Musa. Allah’ı açıkça görmedikçe sana iman etmeyeceğiz demiştiniz.”³⁷²

³⁶⁶ Hâc, 78.

³⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 262; Serahsî, I, 297.

³⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 88.

³⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 258.

³⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 259; *Ahkâmu'l Kur'ân*, I, 89.

³⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 258.

³⁷² el-Bakara 55.

“Hani bir adam öldürmüştünüz de o hususta tartışmıştınız.”³⁷³

âyetleriyle desteklemiştir. Bu âyetlerde Musa’nın kavminin tamamından değil, bir kısımdan söz edilmektedir. Oysa, “ Biz sizi vasat bir ümmet kıldık ” şeklindeki âyette Hz. Musa’nın kavmini konu alan âyetlerde olduğu gibi topluluktan bir kısmının saf dışı bırakılması söz konusu olmayıp, tamamı kastedilmektedir³⁷⁴.

Cessâs bu âyetlerin icmâ’ın hücciyetine delalet ettiğini iddia etse de bu konuya muhalefet edenlerin olduğu Cessâs’ın isim zikretmeden verdiği cevaplardan anlaşılmaktadır örneğin;

Cessâs, Hz Peygamber’in sözünün doğruluğuna mucizelerin delâlet etmesi gibi ümmetin sözünün de, ancak doğruluğuna delâlet eden bir işaretin bulunması durumunda kabul edilebilmesinin mümkün olabileceğini öne sürenlere³⁷⁵ yönelik olarak cevabını;

Allah’ın, ümmetin adil olduğuna ve şahitliğinin kendisinden sonrakiler için geçerli olduğuna hükmettiğini, dolayısıyla ümmetin görüşünün, delil olmaksızın da kabul edileceği üzerine kurmuştur. Öte yandan, Cessâs, ümmetin adaletin niteliğinden soyutlanmasının mümkün olması durumunda, ümmetin küfr ve fisk üzere olması gibi bir durumdan söz konusu olacağını, bu durumun ise, Allah’ın ümmeti adil olarak nitelemesine ve kendisinden sonrakilere şahit kılmasına, aykırı olduğunu ifade eder. Bu ifadelerinden, küfr ve fiskın zıddını adalet olduğunu öne sürdüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, adalet sıfatından soyutlanması mümkün olmayan ümmetin sadece doğruyu söylediğini öne sürer³⁷⁶. Cessâs bu görüşüyle; ümmetin sözünün doğruluğuna delalet eden bir işaretin bulunmasının zorunluğu olmadığını dolaylı olarak ifade eder.

³⁷³ el-Bakara, 72.

³⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 259.

³⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 259

³⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 259.

Ayetin, Hz Peygamber döneminde yaşayan ümmete hitap ettiği, daha sonra yaşayanları kapsamadığını öne sürenlere Cessâs;

Ayetin, Hz Peygamber döneminde yaşayan ümmetten, kıyamete kadar gelecek olan ümmete kadar herkese hitap ettiği vurguladıktan bu görüşünü;

Sizden önceki milletlere farz kılındığı gibi oruç size de farz kılındı³⁷⁷

Maktuller hakkında, kısas size farz kılındı³⁷⁸

Biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik³⁷⁹

âyetleriyle gerekçelendirir. Bu ayetlerin hitabı, nasıl Hz Peygamber döneminden kıyamete kadar olan ümmete yönelikse;

“Allah daha önce de bunda da size müslüman adını koydu ki, peygamber size şahit olsun. Siz de diğer insanlara şahit olasınız.”³⁸⁰ ve “Sizi vasat (âdil, orta, seçkin) bir ümmet kıldık, ki insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun.”³⁸¹

âyetlerinin hitabının da, Hz Peygamber döneminden kıyamete kadar olan ümmete yönelik olduğunu vurgular³⁸².

“Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım”³⁸³

âyetine rağmen insanlardan ve cinlerden ibadeti terkedenlerin olduğunu, bunun gibi ayete rağmen ümmet içinde adil olmayan, şahitliği geçerli olmayan kulların olabileceği yönündeki itiraza;

Cessâs, Hz Peygamber’in ümmete şahit kılındığı gibi, ümmetin kendisinden sonrakilere şahit olmasının söz konusu olduğundan hareketle, böyle bir sözün

³⁷⁷ el-Bakara, 183.

³⁷⁸ el-Bakara, 178.

³⁷⁹ Enbiyâ, 107.

³⁸⁰ Hâc, 78.

³⁸¹ el-Bakara, 143.

³⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'ân*, I, 88-89.

³⁸³ ez-Zariyât, 56.

ümmeî için söylenmesi mümkün ise Hz Peygamber için de söylenmesinin söz konusu olacağını oysa; Hz Peygamber için şahitliğin kabul olunmaması gibi bir söz söylemenin mümkün olmadığını vurguladıktan sonra; ibadet ile şahitliğin farklı olduğunu, ibadetin yaratılmışların iradesini bildirdiğini ifade ederek cevap verir³⁸⁴.

Cessâs bu cevabında, ümmetin tamamını esas almıştır. Aksi takdirde, ümmet içinden birçok kişinin ibadet etmemesi, günah işlemesi mümkündür. Ancak ümmet kavramı; içine aldığı fertlerin tamamı olarak düşünüldüğünde, günah işlemek vs, söz konusu olamaz.

Bu âyette belirtilen şahitliğin, dünyada değil ahirette olduğunu öne sürenlere ise; Cessâs;³⁸⁵

Allah'ın, ümmeti şahit kılarken dünya-ahiret ayırımı yapmadığını, ümmeti dünyada övdüğünü, dünyada Allah tarafından övgüye lâyık olmayanın, ahirette de lâyık olmasının söz konusu olamayacağını, adalet üzere şahitliğin, Allah'ın ümmete verdiği bir nitelik olduğundan hareketle, şahitliğin dünyada da geçerli olması gerektiğini vurgulayarak cevap verir³⁸⁶.

Öte yandan, iddia edildiği gibi ayette belirtilen şahitliğin dünya değil ahirette geçerli olması söz konusu olsaydı, aynı şekilde Hz Peygamber'in şahitliğinin de ahirette söz konusu olması gerekirdi. Oysa ayette şahitlik ile ilgili olarak böyle bir ayırım söz konusu olmadığını vurgular³⁸⁷. Cessâs'ın bu ayeti açıklamasından, icmâ'ı öncelikle, ümmetin icmâ'ı kavramı içinde değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır.

Bu âyet bazı tefsirlerde Muhammed ümmetinin hem Hz. Peygamberin hem de diğer peygamberlerin risaletine şahitlik edeceği konusundaki bir hadisle tefsir

³⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 261-263.

³⁸⁵ Ebû'l Hüseyin el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Darü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1983 II, 5; Âmidî, I, 270; Abdülazîz el-Buhârî, III, 257.

³⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 260.

³⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 260.

edilmiştir³⁸⁸. Cessâs bu hadisi belirtmemekle birlikte ümmetin şahitliğinin ahirette söz konusu olduğunu öne sürenlere bu şekilde cevap vermiştir.

Cessâs'ın; ümmet için söz konusu olanın, Hz Peygamber için de söz konusu olması gerektiği şeklinde kurduğu mantık, yani birisi için mümkün olan şeyin diğeri için de mümkün olması ya da birisi için mümkün olmayanın diğeri için mümkün olmaması şeklindeki bir düşünce, Hz Peygamber ve ümmeti aynı statüde olması gibi bir sonuca götürmektedir. Nitekim, birçok fiil, ümmet açısından mümkün olduğu halde peygamberler açısından mümkün değildir. Örneğin; Peygamberler hatadan masum oldukları halde ümmet için böyle bir durum söz konusu değildir.

Cessâs'ın bu cevabının kendisinden sonraki yazılan usûl kitaplarında da yer aldığı görülmektedir.³⁸⁹

Şevkânî, âyette Allah'ın “ Biz onları haramlardan sakındırdık, büyük ve küçük günah işlemezler” ifadesini kullanmadığını, dolayısıyla da ümmet icmâ' ettiğinde küçük de olsa hata etme ihtimalinin bulunduğunu ifade eder. Âyette, ümmetin dinî emirler üzerindeki görüş birliğinin kıyamete kadar geçerli olduğuna delalet eden bir şey bulunmamaktadır. Bir topluluğun adaletinin sabit olması, o toplumun icmâ'mın şer'î bir delil olmasını gerektirmez. Şevkânî âyetin icmâ'a delalet etmediğini kesin bir dille şöyle ifade eder:

“Bu âyet ne doğrudan ne de dolaylı olarak icmâ'ın huccet oluşuna delalet eder”.³⁹⁰

Cessâs'ın, icmâ'ın hücciyetini temellendirmek için ortaya koyduğu ikinci âyet ise:

³⁸⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Gazetecilik A.Ş. Neşriyat, İstanbul 1979, I, 573; Muhammed Kerim Râcih, *Muhtasaru Tefsiri İbn Kesir*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, I, 51.

³⁸⁹ Şirâzî, II, 677; Scrahsî, I, 296; Abdülaziz el-Buharî, III, 257; Teftezânî, II, 510.

³⁹⁰ Şevkânî, s. 73.

“Kim kendisi için doğru yol iyice belli olduktan sonra Allah’ın elçisine karşı gelir ve mü’minlerin yolundan başka bir yola tâbi olursa onu döndüğü yolda bırakır, cehenneme atarız. O ne kötü bir yerdir.”³⁹¹

Cessâs’ın, ayette geçen, “müminlerin yolu” ifadesini, -açıkça belirtmese de- müminlerin icmâ’ı olarak yorumladığı bunu da, icmâ’da bulunan insanların mümin olduğuna bağladığı anlaşılmaktadır³⁹². Nitekim Cessâs; Müminlerin yolunun, icmâ’ anlamına geldiğini şöyle açıklamaktadır;

Mü’minlerin hata üzere icmâ’ı mümkün olsaydı, mü’minlerin yoluna uymakla esasen, hataya uymak emredilmiş olurdu. Oysa, Allah sadece, hak ve doğru olana uymayı emreder. Âyette, müminlerin yoluna yani icmâ’a uymak emredildiği gibi, müminlerin yolunun dışında bir yola uymayı da yasaklanmıştır. Hatta, Hz. Peygamber’e karşı gelmeksizin sadece müminlerin yoluna uymayı terk eden kişinin bile cehennemi hak eder. Cessâs’ın bu görüşüne yakın açıklamalarıyla Debûsî’de desteklemektedir³⁹³. Cessâs’ın bu ifadeleri, âyette geçen “müminlerin yolu “ ifadesinin, icmâ’ anlamına geldiği kesin bir dille değil de dolaylı olarak ortaya koymaktadır. Hanefî alimlerinden Teftezani, Cessâs’ın dolaylı olarak ifade ettiği “müminlerin yolunun ,icmâ’ anlamına geldiği konusuna, âyet için “ Mü'minler yoluna gitmenin vacip olması, o yolun hak olduğunu gösterir. İcmâ' da mü'minlerin yoludur. Çünkü icmâ' ile mü'minlerin hepsi de aynı yolu benimsemiş olmaktadırlar, bu itibarla icmâ'a uyulması lazım gelir.”³⁹⁴ şeklindeki yorumuyla, kesin bir dille açıklık getirmektedir.

Öte yandan Cessâs icmâ’a uymamanın , Hz Peygambere karşı gelmek gibi yergi ifade ettiğini;

“Allah’ın yanı sıra başka ilahlara tapmazlar, Allah’ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina yapmazlar.”³⁹⁵

³⁹¹ Nisâ, 115.

³⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 262.

³⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 262; Debûsî, *Takvîmu'l Edille*, s.45, (v.6b).

³⁹⁴ Teftezânî, II, 508.

³⁹⁵ Furkân, 68.

âyetiyle açıklar.Bu âyette, davranışların her biri yasaklanmış ve bunların her birini işleyen cezayı hak etmiştir. Ancak davranışların hepsi tek cümlede belirtilmiştir. Bunun gibi Nisâ suresindeki âyette belirtilen müminlerin yolunu terk etmek ve peygambere muhalefet etmek fiillerinden her biri yasaklanmıştır, ancak tek cümlede ifade edilmiştir. Peygambere karşı gelmekle birlikte ifade edildiğinden hareketle, müminlerin yoluna -yani icmâ'a- uymamanın, yergiyi gerektiren bir davranış olduğunu belirten Cessâs'ın bu görüşünü usûl alimlerinden bazılarının da desteklediğini öne sürmek mümkündür ³⁹⁶ .

Bu açıklamalarıyla, Cessâs'ın, müminlerin yolu ifadesinin, müminlerin icmâ'ı anlamına geldiğini ifade etmekte olduğu hatta daha ileri giderek, , müminlerin icmâ'ına uymamanın Hz Peygamber'e karşı gelmek aynı nitelikte suç olduğuna atıfta bulunmak suretiyle, ayetin icmâ'ın hücciyetine temel teşkil ettiği yönündeki görüşünü ıspat çabasına gittiği kanaatindeyiz. Ancak, Hz Peygambere karşı gelmek ifadesinin, sünnete karşı gelmek ile anlamında mı kullanıldığı konusuna açıklık getirilmesi gereklidir. Nitekim, müminlerin yolunun icmâ', Hz Peygambere karşı gelme ifadesinin de sünnete karşı gelme olarak anlaşılması durumunda, icmâ'a uymama ile sünnete uymamanın aynı kefede değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı tartışmasına zemin hazırlamaktadır.

İslâm hukukçularından bazıları bu âyetin de icmâ'ın hücciyetine delâlet etmediğini ifade eder ve şu gerekçelere dayandırır;

Bu görüş sahiplerinden bazıları; âyette geçen “sebil” kelimesinin gerçek anlamının, ”yürünen yol” olduğu ” müminlerin ittifak ettiği hüküm ” anlamının ise mecaz anlam olduğunu, gerçek anlam varken mecaz yoluna gidilmesinin söz konusu olamayacağını, ayrıca âyetin mürted hakkında nazil olduğundan hareketle, müminlerin yolunun dışındaki yol ifadesinin, icmâ' değil, küfre sapan ve irtidad

³⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III. 262-263; 'Abdulaziz Buhârî.III.253; 'Âmidî.I.263;Şîrâzî.II.669; Serahsî. I.296-297; Ebû'l-Velid Süleyman b.Halef el-Bâcî. (ö.474/1081), *İhkamü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tah. 'Abdülmecit Türki. Beyrut. 1986. s.441-443.

edenlerin yolu anlamına geldiğini öne sürmek suretiyle gerekçelerini, âyetin lafzî yorumu ve nuzul sebebine dayandırmaktadır³⁹⁷.

Âyetin icmâ'ın hücciyetine delalet edemeyeceğini öne süren diğer usûl alimlerinden bazıları ise; iddialarını, âyetin zahirinde icmâ'a açıkça delâlet eden bir ibarenin bulunmadığı üzerine kurmuşlardır. Bu görüş sahipleri; Müminlerin yolu ifadesinin, müminlerin icmâ'ı anlamına geldiği iddasına te'vil yoluyla ulaşıldığını belirttikten sonra âyetin; Hz.Peygamber'i yalanlayanları ve hak yoldan sapmayı arzulayanları kasdetmesi gibi, başka yorumlara da açık olduğunu vurgulayarak yorumun zan, icmâ'ın ise kesinlik ifade ettiğini, kesinlik ifade eden kaynaklara zan ifade eden ve birden fazla anlama gelebilecek lafızlarla ulaşılmamasının söz konusu olamayacağını, oysa icmâ'a bu şekilde ulaşılan bir yorumun zan ifade ettiğini, ancak icmâ'ın zannî delil olduğunu öne süren kimse bulunmadığını öne sürerek, âyetin zahirinin, icmâ'ın huccet oluşuna delalet etmediğini öne sürer³⁹⁸.

Âyetin icmâ'a delalet etmediğini öne süren diğer bir görüş de; âyetin zahirinin, “Hz Peygamberle savaşan, O'na itaat etmeyen, düşmanlardan ayrılma konusunda müminlerden ayrılan kişinin, yöneldiği şeye döndürürüz” anlamını ihtiva ettiğini, yani “peygamberden ayrılmakla kalmayıp, ona yardım etme, emir ve nehiyelerine boyun eğme bakımından da müminlerin yolundan ayrılan kişinin yöneldiği şeye döndürürüz” anlamını ihtiva ettiğini öne sürer. Dolayısıyla bu görüş de gerekçelerini, âyetin zahirinin icmâ'a delalet etmediğine dayandırır³⁹⁹.

Zahirin, te'vil, tahsis ve nesh kabul ettiği⁴⁰⁰ göz önüne alınırsa, Cessâs'ın âyetin icmâ'a delaletine, te'vil yoluyla ulaştığı sonucuna ulaşmak mümkün olmaktadır.

Âyetin icmâ'a delalet etmediğini öne süren diğer iddia sahipleri;

³⁹⁷ Şevkânî.s.71.

³⁹⁸ Ebû'l -Meâli Abdülmelik b. Abdullah (İmamü'l Haremeyn) el-Cüveynî, *el-Burhan fî Usûi'l Fıkh*, I. 262; Şevkânî. s. 72; Fahrüddin Muhammed b.Ömer b.el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl*, Beyrut 1997, II, 49.

³⁹⁹ Gazâlî, I,173.

⁴⁰⁰ Ebû Zehra, *Metodolojisi*, s.112.

Âyetin, Hz. Peygambere muhalefet ve müminlerin yolunun dışında bir yola uyanlar için kınama ifade ettiğini, müminlerin yolu ifadesinin müminlerin icmâ'ı değil de Kitap ve sünnete uyma anlamında olduğu konusunda, tartışma olmadığını, dolayısıyla âyetin icmâ'ın temellendirilmesine delil teşkil etmediğini öne sürmektedir⁴⁰¹.

Âyetin icmâ'a delalet etmediğini öne süren diğer iddia sahipleri;

Müminlerin yolunun dışında bir yola uymanın, Hz. Peygambere karşı gelmekle birlikte kınama ifade ettiği, Hz. Peygambere karşı gelmek olmasa sadece müminlerin yolunu terk etme davranışının kınama ifade etmeyeceğini öne sürmektedir⁴⁰². Ancak bu iddia, âyetin icmâ'a delâlet etmediği konusuyla dolaysız olarak alakalı değildir. Nitekim bu görüş sahiplerinin iddasını kabul ederek, müminlerin yolunun dışında bir yola uyanların Hz. Peygambere de karşı gelmeleri durumunda kınanmayı hak ettikleri düşünüldüğünde, ayet icmâ'a delalet eder mi sorusu gelmektedir. Oysa asıl tartışma müminlerin yolu ifadesinin icmâ' delalet edip etmediği noktasında olup bunun tek başına mı diğer davranışlarla mı olduğu konusu değildir.

Cessâs bu itiraza şöyle cevap vermiştir; Hz. Peygamber'e muhalefet etme kınanmayı gerektiren bir davranış ise, onunla birlikte ifade edilen, müminlerin dışında bir yola uyma da kınanmayı gerektiren bir davranıştır. Böyle olmasaydı, bu davranışlar ard arda ifade edilmezdi⁴⁰³.

Yine bu âyetin; icmâ'ın hücciyetine delaletl etmesinin kitap, sünnet ve akla aykırı olduğunu öne sürenler de vardır⁴⁰⁴.

Cessâs'ın, icmâ'ı temellendirmek için ortaya koyduğu üçüncü âyet ise:

⁴⁰¹ Şeyhulislâm Ahmed İbn Teymiyye. *Mecmû'u Fetevâi İbn Teymiyye*, Matbaatü'l Ma'rife, Rabat. 1981, XIX, 192.

⁴⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 262; el-Basrî. II. 7; İsnevî. III. 863; Abdülaziz el-Buhârî. III. 253. İbn Teymiyye. XIX, 192.

⁴⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 262.

⁴⁰⁴ Şevkânî. s. 72.

“ Siz insanların içinden çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder, kötülükten sakındırır, Allah’a iman edersiniz.”⁴⁰⁵

Cessâs’a göre, âyet çeşitli yönlerden icmâ’a delalet eder; Allah sadece Muhammed ümmetini “en hayırlı ümmet” olarak nitelendirmiştir, ümmet böyle bir niteliğe layık olmasaydı, Allah bu nitelikle ümmeti nitelendirmezdi. Öte yandan, iyiliği emretmelerinden kasıt, Allah’ın emrettiği şeyleri emretmeleri, kötülükten sakındırmalarından kasıt ise, Allah’ın yasakladığı şeylerden sakındırmalarıdır. Allah bu nitelikleri de sadece Muhammed ümmetine vermiş dolayısıyla bu ayette, onların dalâlet üzere icmâ’ etmelerinin mümkün olmadığına hükmetmiştir. Nitekim, ümmetin böyle bir niteliği olmasaydı, kötülüğü emretme ve iyilikten sakındırma üzerine icmâ’ etmesi mümkün olurdu. Oysa biz bu âyete iman etmekle ümmetin iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma gibi bir niteliği olduğuna da iman ettik. Bu ise sadece Muhammed ümmetinin niteliğidir⁴⁰⁶. Cessâs¹ bu niteliğin sadece Muhammed ümmetine verildiği konusundaki görüşünü; Muhammed ümmetinin her zaman iyiliği emrettiği kötülükten sakındırdığını, aksi takdirde geçmiş ümmetlerden de zaman zaman iyiliği emreden kötülükten sakındıranların olduğunu ifade ederek desteklemektedir⁴⁰⁷. Dolayısıyla bu özelliklere sahip olan ümmet bir konu üzerinde icmâ’ ettiğinde hata yapması mümkün değildir.

İslâm hukuçularından bazıları, ayette geçen “hayr” kelimesinin, ism-i tafdil olmasından hareketle, Muhammed ümmetinin diğer ümmetler içinde en hayırlı ümmet olduğunu dolayısıyla, icmâ’ ettiğinde de iyiliği emretmeyi, kötülükten sakındırmayı amaçladığını yani isabet ettiklerini, bu niteliklere sahip insanların görüşlerinin kaynak olduğunu ifade ederek Cessâs’a yakın bir bir açıklamada bulunmuşlardır⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ Âl-i İmrân. 110.

⁴⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'ân*, II, 35; *el-Fusûl*, III, 263.

⁴⁰⁷ el-Basrî, II, 7.

⁴⁰⁸ Serahsî, I, 296; Abdulaziz Buhârî, III, 255; Ali Aburrâzık, s. 30.

İslâm hukukçularından bazıları ise bu âyetin de icmâ'ın huccet oluşuna delalet etmediğini ifade eder ve şu gerekçelere dayandırır.

Âyetten ümmetin fertlerinden her birinin iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma gibi bir niteliği olduğu anlamı çıkmaz. Ayrıca bu davranışların bir defa yapılması bu şekilde nitelendirilmeye sebep teşkil edebilir.⁴⁰⁹

Bir diğer gerekçe ise, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın ölçüsünün icmâ' ile değil Kitap ve Sünnet ile belirlendiğidir⁴¹⁰.

Ümmet veya müminler ifadesinden kıyamete kadar gelecek olan tüm müslümanlar anlaşılır. Bu durumda bir dönemde yaşayan müslümanlar, ümmetin tamamını değil de bir kısmını temsil ettikleri için, bir konudaki ortak görüşü icmâ' olmaz⁴¹¹.

Âyetin hitabı, ümmetten bir kısım insanları kapsamaktadır. Bu bir kısım inanların kim olduğu belirsizdir, bundan dolayı sözleri huccet olmaz.⁴¹²

Cessâs'ın, icmâ'ın hücciyetini temellendirmek için ortaya koyduğu dördüncü âyet de:

“Yoksa siz içinizden cihat edenlerle Allah, peygamber ve müminlerden başkasını sırdaş edinmeyenleri bilmeden bırakılacağınızı mı sandınız?”⁴¹³

Müminlerin sırdaş edinilmemesi, Allah ve Resulünün sırdaş edinilmemesi ile birlikte ifade edilmiştir. Dolayısıyla âyette belirtilen müminleri sırdaş edinmemek ifadesi, onlara muhalefet etmek anlamına gelir. Kendilerine muhalefet söz konusu

⁴⁰⁹ Âmidî, I, 273.

⁴¹⁰ Şevkânî, s. 72.

⁴¹¹ Şirâzi, II, 674.

⁴¹² Âmidî, I, 274.

⁴¹³ Tevbe, 16.

olmayan ve Allah tarafından sırdaş edinilmesi gerekli kılınan müminler icmâ' ettiklerinde hakkın dışına çıkmazlar.⁴¹⁴

Cessâs'ın, icmâ'ın hücciyetini temellendirmek için ortaya koyduğu son âyet de:

“Bana yönelenlerin yoluna uy.”⁴¹⁵

Ümmet içinde Allah'a yönelenler mutlaka vardır. Nitekim,

“Allah'a iman ederler...”⁴¹⁶ ve ” Sizden öncekileri isimlendirdiğimi gibi sizi de Müslüman olarak isimlendirdim....”⁴¹⁷

âyetleri de ümmet içinde Allah'a yönelenlerin olduğuna delalet eder. Dolayısıyla, ümmet içinde var olduğundan şüphe olmayan, Allah'ın yoluna yönelen ümmet bir konuda icmâ' ettiğinde bir anlamda Allah'a yönelmiş olur. İnsanların birey olarak Allah'a yönelip yönelmediği bilinmez. Ancak bu ayetlere göre, ümmetin genelinin Allah'a yönelmesi söz konusudur. Allah'ın kendilerine uyulmasını emrettiği ümmetin bir konu hakkında görüş birliği etmesi, vardıkları bu kanaatlerin Allah'tan tarafından da onaylanacağı anlamına gelmektedir⁴¹⁸.

Cessâs'ın, icmâ'ın hücciyetine Kitap'tan getirdiği bu gerekçelerin icmâ' ile dolaysız olarak ilişkilendirilmesi kanaatimizce mümkün değildir. Örneğin; adil olma niteliğinin şahit olma ile bağlantısı kurularak, şahit olmanın da sözün kabulü ile bağlantısının kurulması, sözün kabûlünün, huccet olarak yorumlanması; buradan görüşü kabul gören insanlardan oluşan görüşlerin de icmâ' olarak yorumlanması kanaatimizce icmâ''ın hücciyetine Kitap'tan zorla delil aramanın sonucudur. Dolayısıyla Cessâs'ın, icmâ'ın hücciyetine Kitap'tan getirdiği gerekçelerin şüpheyeye yer vermeyecek şekilde, hilafsız herkes tarafından kabul görmesi mümkün değildir.

⁴¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 263.

⁴¹⁵ Lokman, 15.

⁴¹⁶ Âl-i İmran, 110.

⁴¹⁷ Hacc, 78.

⁴¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 263-264.

Bu durum ise kati delil olarak kabul edilen icmâ'nın Kitap'tan temellenirilmesi yoruma açık olduğu, yani zanni olduğu sonucunu doğurmaktadır.

B. HADİSTEN ÖNE SÜRDÜĞÜ GEREKÇELER

İcmâ'nın sıhhatini âyetle temellendirdikten sonra, hadis yönünü ele alan Cessâs, şu rivâyetlere yer verir;.

“Hz. Ömer, Resûlullah'ın, sahabenin huzurundayken şöyle dediğini rivayet etmiştir: ‘İnsanların en hayırlısı bana yakın olandır. Sonra bana yakın olana yakın olandır, sonra onlara yakın olandır. Sonra yalan yayılacak, insanlardan yemin etmesi istenmediği halde yemin edecektir. Kim cennetin ortasını isterse, cemaate devam etsin. Şeytan tek kişi ile beraberdir. İki kişiden uzaktır.’”⁴¹⁹

“Ümmetimden bir grup daima hak üzere bulunur. Muhalefette bulunanlar, onlara zarar veremeyecektir.”⁴²⁰

“Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez.”⁴²¹

“Allah'ın eli topluluğun üzerindedir.”⁴²²

Müslüman cemaattan bir karış uzaklaşan, boynundan İslam bağına çıkarmıştır⁴²³.

“Benim sözlerimi duyan ve üzerine bir şey ilave etmeyen kulu Allah esirger. Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki, kendinden daha fakih olana fıkıh öğretir. Üç şey vardır ki bunları taşıyan müminin kalbi haktan ayrılmaz: Allah için yapılan ihlaslı amel, müslümanlara nasihat etmek ve cemaate devam etmek. Onların niyazları onları korur. Cemaatten bir karış bile ayrılan boynundan İslâm'ın ipini koparmıştır.”⁴²⁴

Huzeyfe b. Yemân. Hz Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir “Beni (fitneden) koruyacak olan şey nedir? (dedim) “Müslüman cemaat ve onların liderleri”buyurdu..⁴²⁵

⁴¹⁹ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Camiu's-Sahih (sünen)*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, IV, 465-466.

⁴²⁰ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Davud, *es-Sünen*, 29, Fiten, I, IV, 452 (hadis no:4253); İbn Mâce. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, I, 4-6 (hadis no:10).

⁴²¹ Tirmizî, IV, 466 (hadis no:2167); Ebû Davud, 29, Fiten, I, I, 452 (hadis no:4253); İbn Mâce, 36, Fiten, 8, II, 1303 (hadis no:3950).

⁴²² Tirmizî, 34, Fiten, 7, IV, 466 (hadis no:2166)

⁴²³ Tirmizî, 34, Fiten, 7, IV, 466, (hadis no:2167)

⁴²⁴ Ahmed b. Hanbel I, 437; III, 225; I, 80-82; V, 183; Ebû Davud. İlm s. 10 (Hadis No: 3660)

⁴²⁵ Buhârî, 92, Fiten, I, I, VIII, 92

Cessâs'ın icmâ'ı teorik zemine oturtma gayesine matuf olarak ifade ettiği ve "Müslümanların hata (dalâlet) üzere birleşmeyeceği" ve "Müslüman cemaate devam etmenin gerekliliği" şeklinde iki temel vurgu üzerinde yoğunlaşan bu rivâyetleri, Cessâs'ın hocası, Hâkim en-Neysâburî (321-405);

"Müslüman cemaate ve Müslümanların imamlarına uymanın gerekliliği ve icmâ'ın huccet olduğuna delâlet eden hadisler"

başlığı altında toplamıştır⁴²⁶. Bu rivayetlerden bazılarına, daha önceki usûl alimlerinden İmam Şafîi'de de rastlamak mümkün iken⁴²⁷ daha önce belirttiğimiz gibi İmam Muhammed'in, Müslümanların ittifaklarının bağlayıcı olduğuna yönelik ifade ettiği hadise, Cessâs'ta rastlamak mümkün olmamakla birlikte, diğer usûl eserlerinde (icmâ'ın hucciyetine yönelik hadisler arasında) rastlamak mümkün olmaktadır⁴²⁸.

Cessâs bu hadislerin, icmâ'ın huccetinin sıhhatine delalet ettiği yönündeki görüşlerini iki gerekçeye dayandırır;

Birincisi; Hadislerin güvenilir olduğu yönündedir. Nitekim, muhtelif yollardan nakledilen bu hadislerin yalan ve vehme dayalı olması mümkün değildir. Çünkü, "cemaate uymamanın gerekliliği" konusundaki ifadeler birbirine uygundur. Bu hadisler tevatür haber gibidir ki kalabalık bir topluluğun bir konuda verdiği haberin doğru olduğunda şüphe yoktur⁴²⁹.

⁴²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, en-Neysâburî (321/933-405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut, t.y. , I, 115.

⁴²⁷ Şafîi'nin ifade ettiği hadis, "Sözümü işitip, ezberleyip, anlayarak başkalarına ulaştırmanın, Allah yüzünü ak etsin. Çünkü nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki fakih değildir ve nice kendinden daha fakih olana fıkıh öğretir. Üç şey vardır ki, bunları taşıyan mü'minin kalbi, haktan sapmaz: Allah için çalışmak, Müslümanlara nasihatte bulunmak ve cemaatlerine tabi olmak. Çünkü onların duaları (veya davaları) kendilerini (dalaletten) korur." Şafîi, *er-Risâle*, s.401-402,473." ..Haberiniz olsun ki kimi cennetin ortasını isterse, sevindirirse.cemaate sarılsın. Çünkü şeytan tek kişi ile beraberdir, ancak iki kişiden uzaktır. Bir erkek.(yabancı) bir kadınla yalnız kalmasın, zira üçüncüleri şeytan olur." Şafîi, *er-Risâle*, s.474.

⁴²⁸ Âmidî, I, 278; el-Basrî, II, 16; Serahsî, I, 299.

⁴²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 265-266.

İkincisi; Sahabîler bu hadislerle dayanarak, ümmeti icmâ'a çağırmış ve bunu reddeden veya inkâr eden kimse çıkmamıştır⁴³⁰.

İslâm hukukçularından bir çoğu, bu hadislerin mana olarak mütevatir olduğunu⁴³¹ yine sahabe, tabiin ve daha sonraki dönemlerde, icmâ'ın hücciyetinin hadis yönüyle temellendirilmesinin hep bu haberlere dayandırıldığını, bu kadar ilim adamının icmâ'ın delil olduğunu ıspat konusunda asılsız bir şeye dayanmasını adet olarak mümkün olmadığını öne sürerek Cessâs'ın bu gerekçelerine katılır⁴³².

Birinci gerekçesinde, rivâyetlerin güvenilir olduğunu, hadislerin farklı yollardan, aynı anlamda nakledilmesine dayandıran Cessâs'ın açıklamalarına benzer açıklamaları, hocası Hâkim en Neysâburî'de rastlamaktayız. Cessâs'ın da yer verdiği, Müslüman cemaate ve onların imamlarına uymayı esas alan Huzeyfe b. Yemân rivayetine, Kitâbu'l İlmi'de yer veren Hakim bunun sebebini, Buhârî ve Müslim'de icmâ'ın hücciyetine delalet başka bir hadis bulamamış olmasıyla açıklar⁴³³. Ayrıca, hadisin senedinde yer alan, Mutemir Süleyman'ın haberi kimden naklettiği belli olmamakla birlikte, hadisin bütün versiyonlarının hatalı olamayacağını, farklı rivayetlerden birinde mutlaka hadisin aslının bulunduğunu, bu isnatların hepsinin hatalı olduğuna hükmetmenin mümkün olmadığını belirtmiştir⁴³⁴. Görüldüğü gibi, Hakim'in bu rivayetleri, Hakim'in bu rivayetlerin hepsinin hatalı olduğuna hükmetmenin mümkün olmadığı yönündeki açıklamalarıyla, Cessâs'ın farklı versiyonlarla gelen bu haberlerin hepsinin yalan ve vehim üzere olmasının mümkün olmadığı şeklindeki açıklamaları örtüşmektedir. Cessâs'ın icmâ'ın teorik gerekçesi bağlamında yer verdiği bu hadislerle İmam Şafîi'de rastlamak mümkün olmakla birlikte, Hâkim'deki rivâyet ve açıklamaların Cessâs'ın açıklamalarıyla daha fazla örtüşmesinden hareketle, Cessâs'ın Hâkim'den etkilenme olasılığı daha güçlü görünmektedir.

⁴³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 265-266, Abdulaziz Buhârî, III, 258; Âmidî, I, 280; el-Basrî, I, 16.

⁴³¹ el-Basrî, II, 16; Şirâzî, I, 679; Serahsî, I, 299; Râzî, II, 94-95; Âmidî, I, 280; Abdülaziz Buhârî, III, 258. III/258.

⁴³² Âmidî, I, 280; Abdulaziz Buhârî, III, 258-259; 59.

⁴³³ el-Hâkim, I, 115.

⁴³⁴ el-Hâkim, I, 116-117.

Hâkim'in, İbn Ömer, İbn Abbas, Enes b Mâlik olmak üzere, birden fazla versiyonla yer verdiği, "Ümmetin dalalet üzere birleşmeyeceğini" ifade eden hadisin sıhhati konusunda tartışma söz konusu olduğu gibi⁴³⁵ İmam Şafî'in;

"Ve biliyoruz ki onların hepsi de Rasûlullah (S.A.V.)'in bir sünneti hılafına ve bir hata üzerine inşaallah birleşmeyecektir." "Ve biliyoruz ki onların hepsi de Rasûlullah (S.A.V.)'in bir sünneti hılafına birleşmeyecektir."⁴³⁶

formundaki ifadelerine dayanarak bu rivâyetin, İmam Şafî'in kendi ifadesi olduğu, metinde geçen "hata" kelimesinin dalâlet kelimesi ile değiştirilerek daha sonra, hadis formunda rivayet edildiğinin öne sürülmesi gibi hadis olup olmadığı konusunda da tartışma söz konusudur⁴³⁷. Cessâs ise, konu hakkındaki rivayetleri toplu olarak değerlendirmekte, başka bir ifadeyle, çeşitli yollardan rivayet edilen bu hadislerin tevatüren nakledilmiş olarak kabul etmekte, bundan dolayı da bütünüyle yalan ve uydurma olmasına ihtimal vermeyerek⁴³⁸ hadislerin zayıf olduğu konusundaki itirazların önünü kesmiş olmaktadır. Çeşitli yollardan rivayet edilen bu hadislerin, topluca ele alındığında, tevatürün bir çeşidi olduğunu ve kesinlik ifade ettiğini belirterek haberleri, teker teker değil de birlikte ele almakta böylece zannî olmaktan kurtararak, katilik kazandırmaktadır.

Cessâs'ın aslen ahad olan haberlerin bir araya gelmesiyle tevatür haberleri oluşturduğu konusundaki görüşü, esasen Hanefî mezhebinde tartışma konusudur. Bazı usûl bilginleri, bu hadislerin toplu olarak değerlendirildiğinde, ümmetin statüsünün üstünlüğüne ve hatadan korunmuşluğuna elâlet ettiğini ifade eder⁴³⁹. Cessâs ise, bu haberlerin tevatür haberlere benzediğini öne sürmektedir. Haberlerin

⁴³⁵ Tirmizi, IV, (Hadis no:2167). Ayrıca İbn Ömer rivâyetinin senedinde yer alan Mu'temir b. mir Süleyman 'ın haber aldığı kişi ve Enes rivâyetinde yer alan Mübarek b. Suheym'in güvenilirliği konusunda tartışma söz konusudur.Bkz: Hâkim, *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*, I,116. İbn Mâce, II,1303.

⁴³⁶ Şafî, *er-Risâle*, s.472-473.

⁴³⁷ Fazlurrahman, *İslamic Metodology*, Pakistan,1984,s.52-53. 3.

⁴³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III,265.

⁴³⁹ Âmidî, I,279-280;Abdulaziz Buhârî,III,258;

tevatür haberlere benzemesi ile, tevâtür haber olarak kabul edilmesinin aynı şey olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim Cessâs'ın bu haberlerle tevatür haber arasında kurduğu ilişki, tevatür haberler gibi farklı yollardan aynı manayı ifade etmiş olmasına dayanır. Ancak bu durumu en güzel şekilde, Mâlikî mezhebi alimlerinden Şâtibî dile getirmektedir⁴⁴⁰.

Şâtibî, icmâ'ın teorik gerekçesi bağlamında Cessâs'ın öne sürdüğü bu rivâyetlerin icmâ' ile ilişkilendirilmesi konusundaki tartışmaların çıkış noktalarının belirlenmesine açıklık kazandırmaktadır. Nitekim, rivâyetlerin sıhhati konusundaki tartışmalara Cessâs'ın getirdiği çözüm, rivâyetlerin toplu olarak değerlendirilmesidir.

Rivâyetlerin anlam yönünden icmâ'a delâlet etmesi konusunda ise, Cessâs'ta, daha fazla açıklamaya rastlamamız mümkün olmamaktadır. Ancak Cessâs'ın icmâ'ın hücciyetine yönelik olarak öne sürdüğü bu hadislerin mütevatir olmasının, icmâ'ın hücciyetini ıspat etmek açısından gerekli olsa da yeterli olmadığı kanaatindeyiz.

Cessâs'ın öne sürdüğü bu hadislerin, icmâ'ın hücciyetine delaleti konusuna birçok muhalif görüş söz konusudur;

Birincisi; "Kıyâmet yaratıkların en şerlileri üzerine kopar."⁴⁴¹ şeklindeki hadis ile, ümmetin hata üzere birleşmeyeceği yönündeki hadis anlam olarak tearuz halindedir. Nitekim; bu hadis ümmetin dalalet üzere icmâ' edebileceğine ve İslâm'dan dönen

⁴⁴⁰ "Bir konunun katiliğine delalet etmek üzere ilgili bulunan pek çok zanni delillerin tümünden tümevarım yoluyla çıkarılan sonuca itibar edilmesi gerekir. Çünkü delillerin toplu olarak ele alınması, farklı ve dağınık olarak ele alınmasından daha güçlüdür. Bu yüzden tevâtür kesinlik ifade etmektedir bu da tevatürün bir çeşididir. Konu ile ilgili delillerden tümevarım sonucunda kesin bilgi ifade eden bir şey ortaya çıkmışsa, işte bu aranılan delildir. Bu bir nevi manevi mütevatire benzemektedir. Hatta onun kendisidir., Bu kurala dikkat etmeyen bazı usûl alimleri., delilleri teker teker ele aldıklarında katilik ifade eden bir şey bulamadıkları için, icmâ'ın kati değil, zanni delil olduğu sonucuna ulaştılar ve icmâ'ın delil olduğunu örfî durumlarla ya da icmâ ile istidlal edilerek ıspat etmeye çalıştılar" şeklindeki ifadeleriyle özetlemektedir. Şâtibî.I.29.30.34.

⁴⁴¹ Buhârî, IX.61.

insanların bulunmasının mümkün olduğuna delalet eder. Bundan dolayı “ ümmetim dalalet üzere birleşmez ” hadisi icmâ’ın hücciyetine delalet etmez⁴⁴².

Cessâs bu itiraza şöyle cevap verir; “Kıyamet, yaratıkların en şerlileri üzerine kopar.”⁴⁴³ hadisi, kıyamet kopacağı zaman, insanlar arasında salih olanlar olsa da çoğunluk, şer tarafında olacağını ifade eder⁴⁴⁴.

İkincisi; ümmeti oluşturan bireylerden her birinin hata yapması mümkün olduğundan, bu bireylerden oluşan ümmetin bir araya geldiğinde de hata üzere birleşmesi mümkündür. Hata etmesi mümkün olan bireylerden oluşan bir topluluğun, bir araya geldiğinde hata etmeyeceğini öne sürmek; her biri siyah (tenli) olan insanların bir araya geldiğinde, siyah (tenli insan topluluğunu) oluşturmayacaklarını öne sürmeye veya her biri insan olan bireylerin bir araya geldiğinde insan topluluğunu (nas) oluşturmadığını öne sürmeye benzer. Dolayısıyla ümmetin her bir ferdinin dalâlet üzere olması nasıl mümkün ise, bir araya geldiklerinde de dalâlet üzere birleşmeleri o kadar mümkün olur⁴⁴⁵. Yani toplum ferdi, ferd toplumu yansıtır.

Cessâs ise; İnsanların bireysel kararlarında, hata etmelerinin mümkün olduğunu, ancak toplu olarak verdikleri hükümlerde hata olamayacağını savunur. Nitekim; bireyin tek başına bir taşı kaldırması mümkün olmamasına karşın, sözgeli on kişinin bir araya gelerek bir taşı kaldırması mümkün olur. Bu söz tevatür haberin bilgi ifade etmeyeceğini öne sürmek gibi bir şeydir. Çünkü haberi getirenlerin her birinin haberi bireyseldir. Bireysel haber ilim (kesinlik) ifade etmez. Bu, “bireysel haberler kesinlik ifade etmiyorsa, bu haberler bir araya gelince de ilim (kesinlik) ifade etmez,” demek gibi bir şey şeydir⁴⁴⁶.

Bununla birlikte, bu hadislerin, icmâ’ın hücciyetine delalet etmediği yönünde, Cessâs’ta cevabını bulamadığımız bir çok itiraz söz konusudur;

⁴⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 267.

⁴⁴³ İbn Mâce, *Fiten*, 24 (hadis no: 4039).

⁴⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 267.

⁴⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 266; *el-Basrî*, II, 22; *Serahsî*, I, 295; *Abdulaziz Buhârî*, III, 252.

⁴⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 266-267.

Bu itirazlardan biri sahabe ve tabiinin, icmâ'ı delil olarak kabul etmesinin bu hadislerle dayanmadığıdır⁴⁴⁷. Bu hadislerin mütevâtir oldukları öne sürülerek, sahabe döneminden beri icmâ'ın huccet oluşuna delâlet ettiğine itiraz eden kimsenin bulunmaması, icmâ'ın hücciyetinin değil, hadislerin mütevâtir olduğunun ıspatıdır. Bir anlamda, hadislerin mütevâtir olduğu konusunda varılan bir icmâ'dır. Bu ise, bu hadislerin icmâ'ın delil olmasına temel teşkil etmesi değil, icmâ'ın icmâ' ile ıspatı anlamına gelir⁴⁴⁸.

Bu hadislerde icmâ'ın delil olduğunu ifade eden veya delil olmasını gerekli kılan bir anlam yoktur. Şayet olsaydı bu Bedir ve Uhud savaşlarının Hz Peygamber'den rivayet edildiği gibi rivayet edilirdi ve bu konuda tartışma olmazdı⁴⁴⁹.

“Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez” hadisinin haber-i vahid olması sebebiyle kesinlik ifade etmez. Bu hadisten, icmâ'ın hüccet olarak kabul edilebileceği anlamının çıkarılması ancak tevil yoluyla⁴⁵⁰. Ayrıca, belki bu hadislerin icmâ'a delâlet ettiğini inkar eden biri vardır fakat bize nakledilmemiştir. Bu bir ihtimaldir ve bu ihtimal sahabe ve tabiinin bu hadislerden icmâ'ı istidlal ettiği yönündeki görüşünüzün kesinliğini şüphe düşürür⁴⁵¹.

İcmâ'ı temellendirmek için öne sürülen hadislerin sıhhatinde herhangi bir kuşku olmasa da bu hadisler, cemaate bağlı kalmayı teşvik mahiyetindeki ifadelerdir. Ayrıca “ümmetim dalâlet üzerine birleşmez” ifadesinin anlamı “ümmetim top yekün dinden çıkmaz” demektir. Dolayısıyla hadisler zahir olarak icmâ'ın huccet oluşuna delalet etmemektedir. Kesinlik gerektiren yerde zannî delalet yetersizdir⁴⁵². Bununla birlikte; “Ümmetim dalalet üzere ittifak etmez” hadisindeki dalâlet sadece küfr anlamındadır⁴⁵³.

⁴⁴⁷ Râzî, II, 96.

⁴⁴⁸ Cüveynî, I, 262; Abdulaziz Buhârî, III, 259.

⁴⁴⁹ er-Râzî, II, 92.

⁴⁵⁰ Cüveynî, I, 262.

⁴⁵¹ Âmidî, I, 280; Abdulaziz Buhârî, III, 259.

⁴⁵² Cüveynî, I, 263; Abdülazîz el-Buhârî, III, 259.

⁴⁵³ el-Basrî, II, 19.

Görüldüğü gibi, bu hadislerin icmâ'ın huccet olduğuna temel teşkil edip etmeyeceği yönündeki tartışmalar Cessâs'ın öne sürdüğü görüşler çerçevesindedir.

Cessâs'ın icmâ'ın teorik boyutunun hadisle temellendirilmesi konusundaki yaklaşımı manadan ziyade şekle yöneliktir. Hadislerin mütevatir olup olmadıkları, bir yana icmâ'ın delil olduğuna açıkça delâlet eden bir ibare bulunmamakta Cessâs ise bu konuyu, sahabe ve tabiinin bu rivayetlerin icmâ'a delalet ettiğine itiraz etmediğini belirtmekle yetinmektedir⁴⁵⁴. Nitekim, icmâ'ın delil olduğuna yönelik rivâyet, “Ümmetin dalalet üzere birleşmeyeceği” noktasında odaklanmaktadır. “Ümmetim dalalet üzere birleşmez ” hadisinin, icmâ'ın huccet olduğuna temel teşkil ettiğini ifade eden Cessâs ve birçok usûl bilgini, ümmetin görüş birliği yoluyla ulaştığı sonuçlarda hata ihtimalinin olmamasını, bu görüşlerin teşriin bir kaynağı olması anlamında kullanmıştır. “Ümmetin dalalet üzere birleşmeyeceği ” hadisinden hareketle, görüş birliği yoluyla ulaştığı sonuçlarda hatanın söz konusu olmayacağı sonucuna ulaşmak mümkün iken, bu sonuçların kat'î delil olduğuna yönelik başka bir ifadeyle, bu hadisin icmâ'ın teşriin kaynaklarından biri olduğuna delalet eden bir ibarenin bulunmadığı, hadislerin mütevatir olmasının ise, icmâ'ın delil oluşuna, temel teşkil etmesi için gerekli olmakla birlikte, yeterli olmadığı kanaatindeyiz.

Öte yandan Cessâs'ın, “sahabenin bu hadislere dayanarak ümmeti icmâ'a davet etmesi ve buna itiraz eden kimsenin bulunmaması ” konusundaki görüşü, tabii olarak sahabe döneminde icmâ'ın, teşriin kaynakları arasında yer alıp almadığı konusunu gündeme getirmektedir. Bununla birlikte hadislerin, hadis kaynaklarının, fiten bölümünde yer alması, müslümanların cemaate ve imamlarına bağlılık göstermesini ön gören rivayetler olması, siyasî platformda düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Kanaatimizce hadislerin, icmâ'ın teorik gerekçesi olarak gösterilmesinde tevîl olduğu kadar zorlama da vardır.

İcmâ'ın hücciyetinin temellendirilmesinde ileri sürdüğü âyet ve hadislerin icmâ'a delaleti bir yana, birçok usûl âlimi tarafından kabul görmesi daha sonraki

⁴⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl*, III, 265-266

İslâm hukukçularının bu konuda Cessâs'ın attığı adımı devam ettirdiklerinin göstergesidir⁴⁵⁵. Cessâs'ın bu temellendirmesi kavram olarak var olan ve kaynak olarak kabul edilen icmâ'ı bir zemine oturtmuştur. Bu konuda, kendisinden önce hemen hemen söylenmemiş olanı söylemiş, söylenmiş olanı da sistematik olarak sunmuştur. Dolayısıyla kendisinden sonraki İslâm hukukçuları için bir alt yapı oluşturmıştır. Cessâs'tan sonraki İslâm hukukçuları ise Cessâs'ın bu temellendirmesinde kullandığı malzemeyi tartışmış ya da ilavede bulunmuştur.

İcmâ'ın hücciyetinin naklî delillerle bilinebileceğini Kitap ve Sünnetten getirdiği delillerle bu şekilde açıklayan Cessâs, icmâ'ın delil oluşunun, akıl yoluyla bilinemeyeceğini öne süren sürer ve bunu iki gerekçeye dayandırır;

Birincisi; Ümmetin hata üzere birleşmeyeceğini, hadisten önce, aklın bilmesi mümkün değildir⁴⁵⁶.

İkincisi; Yahudi, Hristiyan,ve diğer zümrelerde, toplumun hata üzere ittifak etmesi söz konusudur⁴⁵⁷.

Cessâs, icmâ'ın hücciyetinin delaletinin sadece Kur'ân ve hadis (sem') ile belirlenebileceğini ifade ederek akıl ile bilinemeyeceği konusundaki kesin tavrını belirtir⁴⁵⁸. Cessâs'ın bu tavrının temelinde, naklî delillerin bulunduğu konuda akla itibar edilemeyeceği ve aklın tek başına hükümlerin kaynağını belirlenmesinde yeterli olmadığı mantığı yattığı kanaatindeyiz.

Cessâs'ın öne sürdüğü ikinci gerekçede dolaylı olarak olarak, icmâ'ın sadece Muhammed ümmetine verilmiş bir ayrıcalık, olduğuna atıf vardır. Nitekim, Yahudi ve Hristiyan ya da diğer zümrelerin hata üzere ittifakının söz konusu olmasına karşın, bu durumun Muhammed ümmeti için söz konusu olamayacağının akıl değil, Kur'ân ve hadis ile teminat altına alındığını, üstü kapalı olarak ifade eder. Cessâs icmâ'ın

⁴⁵⁵ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*, s.37-46; Şîrâzî. II. 667-676; Serahsî, I, 296-298; Âmidî, I, 257-273; İbn Teymiyye, XIX, 178-179; Teftezânî. II. 510; Şevkânî. s. 70-73.

⁴⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,267.

⁴⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,257.

⁴⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 112-113, el-Basrî. II.24; Şîrâzî. II.682.

teorik zemine oturtma çabasında aklı saf dışı bırakarak, Yahudi ve Hristiyan ve diğer zümrelerde olduğu gibi, insanların bir araya geldiğinde hata yapabileceğinin mümkün olmasından hareketle, Muhammed ümmetinin de bir araya geldiğinde hata yapmasının söz konusu olabileceği yönünde tümevarım yöntemiyle ulaşılabilecek, akli itirazın önünü kesmiş görünmektedir.

Cessâs'ın, icmâ'ın teorik gerekçelerle bir zemine oturtma çabasında en önemli katkısı; icmâ'ın huccet oluşunu, âyetlerle gerekçelendirmiş olmasıdır. Ulaştığımız kaynaklardan hareketle, icmâ'ın huccet olduğunu, ayet ve hadislerle temellendirerek teorik zeminini oluşturan ve pratiği oluşmuş bir kavramı tartışarak Hanefi mezhebine ait derli toplu bilgiler sunan ilk Hanefi Hukukçusunun Cessâs olduğunu ifade etmek mümkündür.

IV.İCMÂ'IN HUC CETİNİN SAHABE DEVRİNE TAHSİS EDİLEMEYECEĞİ

İcmâ'ın huccet olarak kabul edilmesi, huccet olan icmâ'ın hangi icmâ' olduğu tartışmalarını gündeme getirmiştir. Konunun temelini, sahabe devrinin dışında her hangi bir devirde icmâ'ın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusu ile alakalı olarak sahabe devri dışındaki icmâ'ın huccet olup olmadığı oluşturmaktadır.

Usûl alimlerinden bazıları; icmâ'ın sadece sahabe devrinde gerçekleştiği görüşünden hareketle huccet olan icmâ'ın da sahabe devri icmâ'ı olduğunu öne sürmektedir. Ulaştığımız kaynaklarda icmâ'ın huccetini, sahabe devri ile sınırlı olduğunu ilk kez Hanbelîler öne sürmüştür⁴⁵⁹. Nitekim, Ahmed b Hanbel'in müctehid sayısının az İslâm ülkesinin dağınık olması sebebiyle sadece sahabe devrindeki icmâ'ın gerçekleştiğini bilmenin mümkün olduğu, görüşünde olduğu öne sürülmektedir⁴⁶⁰. Bu görüşe diğer usûl bilginlerin de rastlamak mümkündür⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ İsnevî, III, 859; Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, s. 288.

⁴⁶⁰ Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, s. 288

⁴⁶¹ er-Râzî, II, 34-35.

İbn Teymiye de bilinen icmâ'ların sahabe dönemi icmâ'ları olduğunu, daha sonraki dönemlerde gerçekleştiği öne sürülen icmâ'ların bilinmesinin mümkün olmadığını savunur. Ayrıca, sahabe döneminden sonra üzerinde icmâ' olduğu öne sürülen konuların alimler tarafından tartışıldığını ifade ederek Ahmed b. Hanbel'e yakın bir açıklama da bulunur⁴⁶².

Zahirî mezhebinin ise icmâ'ın hücciyetinin sahabe dönemi ile sınırlı olduğu görüşünü; sahabenin sayılarının sınırlı olması ve aynı ortamda bulunmalarından dolayı icmâ'larının tespitinin mümkün olduğuna dayandırır. Dolayısıyla Zahirî mezhebine göre; huccet olan icmâ' sahabenin icmâ'ıdır⁴⁶³.

Cüveynî'ye ve Karâfî'ye göre, üzerinde icmâ' olduğu ifade edilen konular sadece sahabe döneminde gerçekleşmiştir⁴⁶⁴.

Bazı çağdaş İslâm hukukçuları, sahabe döneminden sonra icmâ'ın gerçekleşmesini mümkün bulmakla birlikte, fiilen böyle bir icmâ'ın gerçekleşmediğini, sahabe devrinden sonra ise tevatür olarak icmâ'ın sabit olmadığını, bundan dolayı da sahabe döneminden sonra üzerinde icmâ' olduğu iddia edilen konularının tartışmalı olduğunu öne sürer⁴⁶⁵.

Ulaşabildiğimiz kaynaklarda, Cessâs'ın, hem çağdaşı hem de selefi durumunda olan Hanefî hukukçusu Şâfi'ye nispet edilen eserde; ve Debbûsî'de; dört maddede, incelenen icmâ'ın, ilk iki maddesi sahabenin icmâ'ı, ~~üçüncü maddede~~ ise tahîrin, ~~sahabe~~ üzerindeki icmâ'ı olarak ifade etmiştir⁴⁶⁶. Bu tutumu Hanefî mezhebinin icmâ'ın huccetini sahabe devrine tahsis etmediği konusunda ip ucu vermektedir.

⁴⁶² İbn Teymiyye, II.341.

⁴⁶³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1983, IV, 147-149. Şevkânî.s.77.Sa'id Ceyyib.I.29.

⁴⁶⁴ el-Cüveynî, I. 261; Ahmed b. İdris b. Abdîrahman el-Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl fî'l-Usûl*, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır 1306h., s. 142.

⁴⁶⁵ Ebû Zehra, *Metodoloji*, s.177.

⁴⁶⁶ Debûsî *Takvîmu'l Edille*, s.63 vd eş-Şâfi, s. 291

Cessâs, Hanefî mezhebinin ve fukahânın genelinin; her devrin icmâ'ının huccet olabileceği görüşünde olduğunu belirttikten sonra, bu görüşünü İmam Muhammed'in;

" Fıkhnın dört yönü vardır; Kur'an, mütevatir sünnet, sahâbenin icmâ' ettikleri - ihtilaf ettikleri ve ona benzeyenler; Müslümanların güzel görüşleri ve ona benzeyen.."

sözü ile temellendirir. Sahâbenin icmâ' ettiğini ve bu icmâ'ın Kitap ve sünnet gibi asıl ve huccet kılındığını ifade eder. Cessâs, sahabe icmâ'ını huccet kabul etmekle birlikte, sahabe kavline uyulması gerektiğini de özellikle ifade ederek, sahâbenin dışındaki devirlerde icmâ'ın gerçekleşmesi ve huccet olarak kabul etmesinin sahabe kavlini dikkate almadığı anlamında olmadığını vurgulamak istemektedir⁴⁶⁷.

Cessâs, İmam Muhammed'in fıkhnın bölümleri ile alakalı sözüne atıfla, Müslümanların güzel gördükleri şeylerin sahabe devrinden sonra da her devirde olabileceğini belirterek icmâ'ın her devirde gerçekleşmesinin mümkün olduğu konusuna geçiş yapar. Nitekim Cessâs'a göre İmam Muhammed bu sözü ile sahâbeden sonra diğer devirlerde, icmâ'ın sıhhatinden söz etmektedir⁴⁶⁸. "Müslümanların güzel gördüğü şey" ibaresini icmâ' olarak yorumlayan Cessâs, icmâ'ın sahabe devrinde gerçekleşmesini ve huccet olmasını hareket noktası alarak, her devrin icmâ'ının huccet olduğu sonucuna ulaşır.

Cessâs; icmâ'ın her devirde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu iki temel gerekçe ile açıklar. Birincisi; İcmâ'ın sahabe devrinde gerçekleşmiş olması, diğer devirlerde de gerçekleşmesini mümkün kılar⁴⁶⁹.

İkincisi; icmâ'ın hucciyetine temel teşkil eden âyet ve hadisler icmâ'ın sıhhatine ilk devirlerde delalet ettiği diğer devirlerde de delalet eder⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,271.

⁴⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III,271.

⁴⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 272.

⁴⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 272-273.

Cessâs, icmâ'ın hücciyetinin temelini oluşturan âyet ve hadislerin herhangi bir devirle sınırlı olmadığını vurgular. Sahabe devrinde gerçekleştiği ileri sürülen icmâ'lar için; icmâ' olmayıp bir meselenin hükmü hakkında, çoğunluğun görüşünün birleşmesi olduğu öne süren görüşün aksine ⁴⁷¹ Cessâs, her devirdeki icmâ'ın huccet olduğunu, sahabe devrinin icmâ'ının huccet olması ile açıklar.

Cessâs, Allah ve Hz.Peygamber'in hitaplarının; kıyamete kadar bütün devirlere yönelik olmasından hareketle icmâ'ın huccetinin ilk devirlere tahsis edilemeyeceğini belirtir.Yine icmâ'ın sahabe devrine tahsisinin caiz olması durumunda bir taife saf dışı bırakılarak başka bir taifeye; örneğin diğer insanlar saf dışı bırakılarak sadece Medinelilere tahsis edilebilir ifadesinin de caiz olması gerektiğini ifade ettikten sonra böyle bir şeyin batıl olduğunu belirtir⁴⁷². Cessâs bu görüşünü, cemaate uymanın gerekliliğinin ümmetten bir cemaate tahsis edilemeyeceğinden hareketle, icmâ'ın sıhhati konusunda sünnetten istidlal edilenlerin de tamamının bütün devirlerde icmâ'ın huccetini gerekli kıldığını ifade ettikten sonra "ümmetim dalalet üzere birleşmez " hadisinin Hz. Peygamber dönemini kapsadığı gibi kıyamete kadar bütün devirleri kapsadığını belirterek temellendirir⁴⁷³. Ayrıca, Hz. Peygamber devrinde, sahabenin icmâ'ının dalalet üzere olamayacağını, bu devirde dalaletin olamaması ile açıklar. "Ümmetim dalalet üzere birleşmez" hadisinin bütün devirlerde, ümmetin dalalet üzere birleşmeyeceği anlamında olduğunu, bu hadiste icmâ'ın sahabe devrine tahsis edilmesine delalet eden bir şeyin olmadığını özellikle vurgular⁴⁷⁴.

Üzerinde icmâ' olan konuların sahabe devrinde gerçekleşmiş olmasını, icmâ'ın huccetinin sahabe devrine tahsis edilmesi için yeterli bir gerekçe olarak kabul etmez. Cessâs'a göre sahabe icmâ'ının huccet olması, diğer dönemlerin icmâ'ının huccet olmasını de ortadan kaldırmaz. Aksine, diğer dönemlerin icmâ'ının da huccet olduğunu ispat eder⁴⁷⁵. Cessâs, Ebû Hanife'nin:

⁴⁷¹ Hallâf, s. 230.

⁴⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 272.

⁴⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 273.

⁴⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 273.

⁴⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 272.

“Sahabenin icmâ’ını kabul ederiz. tâbiînin icmâ’ını ise tartışırız.”

sözüne dayanarak, sadece sahabe devri icmâ’ını huccet kabul ettiği öne sürenlere⁴⁷⁶:

“Ebû Hanife tabiîndendir ve sahabeden: Enes (b Malik). Abdullah b Haris Cüz’üz Zübeydi, Abdullah b Evfâ ve ismini unuttuğum birisi⁴⁷⁷ olmak üzere dört kişiyi görmüştür. Bundan dolayı tabiî ile tartışması caizdir. Öte yandan, Ebû Hanife tabiî döneminde ictihad ehliindendir ve insanlara kırk yıl fıkıh öğretmiştir. Tabiînden çoğu kişi 120 senesinden sonra hayatta idi. Ebû Hanife o zaman fetva ehliindendi. (dolayısıyla tâbiî) ile aynı görüşte olması veya muhalefet etmesi caizdir.”⁴⁷⁸

ifadeleriyle cevap verir; Cessâs’ın bu cevabını birkaç yönden ele almak mümkündür. Ebû Hanife’nin tâbiî döneminde tartıştığı icmâ’ın, henüz gerçekleşmemiş bir icmâ’ olduğu ön kabulünden yola çıkarsak, Cessâs’a göre icmâ’ın oluşum safhasındaki hilaf icmâ’ın gerçekleşmesini engeller.⁴⁷⁹ Ebû Hanife’nin tâbiî döneminde gerçekleşmiş bir icmâ’ı tartıştığı ön kabulünden hareket edersek, Cessâs’a göre, bir devirde gerçekleşmiş bir icmâ’ delildir ve bu icmâ’a hilaf söz konusu olamaz. Ebû Hanife’nin tâbiî döneminde kendi katılımının da olduğu bir icmâ’ı tartıştığı ön kabulünden hareket edersek kendi katılımının söz konusu olduğu icmâ’ı tartışma konusu yapması aklen mümkün değildir. Öte yandan Ebû Hanife’nin tâbiî dönemindeki icmâ’ı asır inkıraz etmediği için (icmâ’a katılanların tamamının hayatının sona ermediği için)⁴⁸⁰ tartıştığı ön kabulünden hareket edersek, Cessâs’a göre icmâ’ın gerçekleşmesi için asrın inkıraz etmesi şart değildir. Dolayısıyla Cessâs’ın bu cevabının, icmâ’ anlayışı ile örtüşmediği kanaatindeyiz. Nitekim, Cessâs’a göre, oluşmuş bir icmâ’ tartışma konusu olamaz.

Cessâs, her dönemin icmâ’ının huccet olduğunu ileri sürmekle –pratikte icmâ’ın sahabe dönemi dışında gerçekleşip gerçekleşmediği tartışması bir yanı-teoride bir huccet olan icmâ’a dinamik, işler bir kimlik kazandırmaktadır. Aksi

⁴⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 273-; Serahsî, I, 313; Şevkânî, s. 77.

⁴⁷⁷ Bu kişinin “ Ebû Tufeyl ” olduğu öne sürülmektedir. Serahsî, I, 314.

⁴⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 273-274.

⁴⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 315.

⁴⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 307.

takdirde icmâ', geçmişte icmâ' edilen konuları kabul etmekten başka herhangi bir delil değeri olmaktan öteye gidemezdi.

Cessâs'ın, her devrin icmâ'ının huccet kabul edilmesi konusundaki ifadelerini teorik olarak kabul etmekle birlikte, pratikte ilk devirlerden sonra insanların bir araya gelip icmâ'da bulunmaları gibi tarihsel bir icmâ'a ulaşabildiğimiz kaynaklarda rastlayamadık. Nitekim, ilk dönemlerden sonra hakkında icmâ' olduğu öne sürülen hemen hemen her konuda tartışma olduğunun öne sürülmesi⁴⁸¹, ilk dönemden sonra tarihsel bir icmâ'ın gerçekleşmediğini doğrulamaktadır. Bu konuda; "Huccet olan icmâ' sahabe dönemi icmâ'ıdır. Tâbiîn döneminde icmâ' mümkün ise de gerçekleşmemiştir."⁴⁸² ifadesinin, bu konuyu özetlediği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak Cessâs, icmâ'ın huccet olmasının sahabe dönemi ile sınırlandırılmasına karşı çıkarak, icmâ'ın huccet oluşunu bir anlamda zamanla tahsis etmemekte, her devrin icmâ'ının huccet olduğunu, teoride icmâ'ın huccet oluşuna temel teşkil eden ayet ve hadislerin bütün devirleri kapsadığına dayandırmaktadır.

VI. İCMÂ'IN HUC CET KABUL EDİLMESİNDE BÖLGESELLİK FAKTÖRÜ

Hukukî faaliyet bölgelerinde söz konusu olan meselelerin çözümü konusundaki farklılığın, icmâ' anlayışlarına da yansması tabidir. Özellikle birinci ve ikinci asırda, yeni ortaya çıkan meselelere, her bölge müctehidin kendi prensiplerini esas alarak çözüm üretmesini ve kendi bölgelerinde üretilen bu çözümlerdeki ittifakı huccet kabul etmesini, bir bakıma bölgesel icmâ'a tartışmalarının zemini olarak düşünmek mümkündür. Dolayısıyla, bölgesel icmâ' konusunda hukukî faaliyet bölgelerinin görüşlerinin incelenmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Bölgesel icmâ' tartışmalarının temelinde, hukukî faaliyet bölgelerinden biri olan ve hadis taraftarları olarak ifade edilen Medine alimlerinden, İmam Mâlik'e

⁴⁸¹ Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 177.

⁴⁸² Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 177.

atfedilen; “ Sadece. Medinelilerin icmâ’ının huccet olarak kabul edilebileceği”⁴⁸³ şeklindeki düşünce vardır. Hanefî usûlcüleri de diğer usûlcüler⁴⁸⁴ gibi bu iddiaya eserlerinde yer vermişler ve konuyu tartışmaya açmışlardır⁴⁸⁵.

İmam Malik’in; icmâ için; ” bize göre üzerinde birleşilen husus” veya ” bize göre icmâ’dır. ” ifadesini kullanması söz konudur⁴⁸⁶. Hatta ”Bize göre üzerinde birleşilen husus” sözüyle ne kastettiğini soran İsmail b.Ebi’l-Uveys’e; “Hakkında geçmişte de şimdi de hiç ihtilaf olmayan konular olduğunu belirttikten sonra, (Bazıları hilafta bulunsa bile) ilim adamlarından beğendiğim ve kendilerine uyduğum kimselerin, üzerinde birleştiği konulardır.”⁴⁸⁷ cevabını verdiği öne sürülen İmam Malik’in, bu ifadelerinden ve Mısır alimlerinden, el-Leys b. Sa’d’ ile aralarındaki mektuplaşmadan ⁴⁸⁸ sadece Medinelilerin icmâ’ını huccet kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Mâlikî kaynaklarında ise İmâm Mâlik’in; Medinelilerin tevkîfe (dayalı) olan icmâ’ı, huccet kabul ettiği öne sürülmektedir. İmam Malik’e atfedilen bu görüş; “Körük ateşinin demirin kirini silip attığı gibi Medine de kiri pası siler⁴⁸⁹” hadisi ile gerekçelendirilerek, hatanın kir olduğu, Medinelilerin amellerinin ise temiz olduğundan, Medine’de barınamayacağı şeklinde açıklanır.

Bu ifadelerden İmam Mâlik’in, Medinelilerin nâkle dayalı icmâ’ını, huccet kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Medinelilerin, nâkil yoluyla gelen icmâ’ının huccet olduğunun öne sürülmesi bu görüşümüzü desteklemektedir⁴⁹⁰. Bununla birlikte, İmâm Mâlik’in Medineli sahabe ve tabiinin icmâ’ını huccet kabul ettiği de öne sürülmektedir⁴⁹¹.

⁴⁸³ Şevkânî, s. 78; Müsevvede, s. 297-298; Esat Kılıçer. *İslâm Fıkında Rey Taraftarları*, DİB. Yayınları. Ankara 1994. s. 117.

⁴⁸⁴ Ebû Huseyn el-Basrî, II, 34; Gazâlî, I, 187; Âmidî, I, 303-304.

⁴⁸⁵ Serahsî. I. 314; İbn Melek. s. 256.

⁴⁸⁶ Mâlik, s.272, 494, 506, 507,508, 611, 613, 614, 642, 646, 652, 656, 668, 682, 697, 726, 755, 761,782, 783,789, 791, 792, 812, 840, 841, 852, 853, 858, 872, 879.

⁴⁸⁷ el-Bâcî, *İhkam*, s.485.

⁴⁸⁸ Hudari, s.122

⁴⁸⁹ Buharî, III,26.

⁴⁹⁰ Karâfî, *eż-Zahîre*, tah:Muhammed Haccî, Dâru’l Garbî’l İslami,Beyrut. 1994.s116;Ebû’l Veliyuddin el-Bâcî, *Kitâbu’l Minhâc fî Tertibi’l Hicâc*, tah:Abdulmecid Türki. Dâru’l Garbî’l İslami. 1987,s.142-143; el-Bâcî,*el-İhkâm*,s.480-483.

⁴⁹¹ İbn Hâcib.s.563.

Usûl alimlerinden bazıları; Medinelilerin icmâ'ını nakle dayalı ve ictihada dayalı olarak ikiye ayırdıktan sonra, Medinelilerin nâkle dayalı icmâ'ının tartışmasız huccet olduğunu, ancak ictihada dayalı icmâ'ının huccet kabul edilmesinin zorunlu olmadığını belirterek, Medinelilerin icmâ'ını kısmî olarak huccet kabul edildiği, bir başka açıdan Medinelilerin icmâ'ı ile sahabe ve tabiînin icmâ'ına atıfta bulunulduğundan, Medineli sahabe ve tabiîn döneminde Medinelilerin icmâ'ının huccet olduğu öne sürülmektedir⁴⁹².

Usûl alimlerinin genelinin ise; Medinelilerin icmâ'ının huccet olmadığı konusunda ittifak ettiği öne sürülmektedir⁴⁹³.

Medinelilerin icmâ'ına oldukça geniş yer veren Cessâs, bu konuda iki görüşten bahseder;

Birincisi; müteahhirinden bir grubun; Medinelilerin icmâ' ettiği bir konuya diğer asırların muhalefetine geçerli olmadığı görüşünde olduğudur. İkincisi; diğer fukahânın; Medinelilerin diğer insanlarla eşit olduğu, Medineli olmanın onlara ittiba' etmeyi gerekli kılacak bir özellik olmadığı yönündeki görüşüdür⁴⁹⁴.

Bu görüşlerden ikincisini benimsediği anlaşılan Cessâs'ın bu düşüncesinin köklerini; Iraklıların genel icmâ anlayışlarında aramak mümkündür. Nitekim, Irak alimlerinden Ebû Yusuf'un, Şam alimlerinden, Evzai 'nin icmâ' olduğunu ileri sürdüğü konulara karşı çıkarak “ Bu konuda imamlar böyle amel etti sözünün, Hicazlıların: sünnet böyle cari oldu. “sözü gibi olduğunu⁴⁹⁵ ifade ederek Medinelilerin icmâ'ına üstü kapalı da olsa atıfta bulunması; Iraklıların teorik olarak genel icmâ' anlayışını benimsediklerini ortaya koymaktadır.

⁴⁹² Müsevvede,s.297.

⁴⁹³ Âmidî,I,302:el-Basrî, II,34;Abdulaziz Buhari,III,241;Serahsî,I,314;Müsevvede,s.297.

⁴⁹⁴ Cessâs.el-Fusûl, III,321.

⁴⁹⁵ Ebû Yusuf,s.41-42.

Cessâs, icmâ'ın huccet olmasının Medinelilere mahsus olduğunu öne sürenlere birkaç yönden itiraz eder;

Birinci gerekçesi; icmâ'ın huccetine delalet eden âyetlerin hitabının; ümmetin diğer insanları saf dışı bırakılarak sadece "Medineliler ismine" tahsis edilmemiş olmasıdır⁴⁹⁶. Ayrıca, ümmet ve mü'min kelimesinin sadece Medinelileri içine almadığı gibi, icmâ'ın delaletinin de sadece Medinelilere yönelik olmadığı, icmâ'ın hucciyetine delâlet eden gerekçelerin Medinelileri ve diğer müminleri kapsadığı, bölgelerin, görüşlerin huccet oluşuna tesir etmediğini öne süren usûl alimleri de Cessâs'ın bu görüşünü desteklemektedir⁴⁹⁷.

İkincisi gerekçesi; Âyetlerin hitabının Medinelere tahsis edilmesinin söz konusu olması durumunda;

"Namaz kılınız ve zekat veriniz."⁴⁹⁸

"Oruç size farz kılındı."⁴⁹⁹

"Gücü yetenlerin hacetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır."⁵⁰⁰

gibi emir ifade eden bütün âyetlerin de sadece Medinelilere tahsis edilmesi gerektiğidir. Cessâs; böyle bir tahsisin batıl olduğunu, lafzın umumunun Medineliler ile diğer insanları ayırmadığını, yine icmâ'ın sıhhatini gerekli kılan âyetlerin hükmü müphem olmadığı için Medinelilere tahsis edilmesi söz konusu olamayacağını vurgular⁵⁰¹.

Üçüncü gerekçesi; Medinelilerin icmâ'ının muteber olmasının söz konusu olması durumunda, böyle bir bilginin tabiîn veya daha sonrakiler için gizli kalamayacağıdır. Cessâs'a göre, Medineli olan veya olmayan tabiinden ya da ondan sonra gelenlerden kimse, Medinelilerin icmâ'ının muteber olduğu ve ittiba'

⁴⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 321.

⁴⁹⁷ el-Basrî, II, 34; Abdulaziz Buhârî, III, 241; Âmidî, I, 303.

⁴⁹⁸ el-Bakara, 43.

⁴⁹⁹ el-Bakara, 183.

⁵⁰⁰ Âl-i İmran, 97.

⁵⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 321-322.

edilmesi gerektiği gibi bir görüş öne sürmesi söz konusu değildir, seleften kimse böyle bir görüş belirtmemiştir⁵⁰².

Dördüncü gerekçesi; Medinelilerin icmâ'ı huccet olması durumunda; her devirde Medine'de yaşayan insanların icmâ'ınının da huccet olması, dolayısıyla Medinelilerin icmâ'ına bu devirde de itibar edilmesi gerektiğidir. Oysa şu anda Medineliler; insanların en cahili, ilimleri en az ve hayırdan uzak insanlardır⁵⁰³.

Beşinci gerekçesi; böyle bir tahsisin Medineliler için söz konusu olması, diğer insanlar örneğin; Kûfeliler için de söz konusu olması sonucunu doğurmasıdır. Oysa, bu ayetlerin hitabının Kûfelilere tahsis edilmesinin söz konusu olmadığı gibi, Medinelilere tahsis edilmesi de söz konusu değildir⁵⁰⁴.

Şu anda, Medinelilerin mezhebinin yani Enes b Mâlik'in kurduğu Malikîlerin görüşleri üzerine ittifak edilen icmâ'a itibar edilir şeklinde öne sürülen görüşe ise Cessâs:

"Medineli sahabî olmasa bile bu devirde, Medinelilerin icmâ'ına itibar edilebilir mi" sorusunu sorar. Cevabın olumlu olması durumunda, öne sürdüğü gerekçe; Medineli sahabî olmasa bile, Kûfeli tabîne ilim Medineli sahabeden intikal ettiği için, Kûfeli tabîin de icmâ'ına itibar edilmesi gerektiğine dayanır⁵⁰⁵.

Cessâs öte yandan, Medinelilerin icmâ'ına itibar edilmesinin, üzerinde icmâ' edilen konu veya icmâ'a katılan alimler olmak üzere iki sebebe dayanabileceği ihtimali üzerinde durur; birinci ihtimalin olması durumunda; üzerinde icmâ' edilen konunun zaten mevcut olduğu ve icmâ edilen konulara da her devirde itibar edilmesi zorunlu olduğunu öne sürerek bu ihtimali saf dışı bırakır⁵⁰⁶.

⁵⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, III,322.

⁵⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, III,322.

⁵⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 322, 324.

⁵⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III,322-323.

⁵⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,323.

İtibar edilen şeyin üzerinde icmâ' edilen konular değil de icmâ''a katılan alimler olması durumunda ise; Ali b Ebî Talib, İbn Mesud, Huzeyfe, Âmmar, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi bir çok Kûfeli alimin, din alimlerinin dayanağı olması sebebiyle aynı şeyin Kufeliler için de söz konusu olması gerektiğini öne sürerek bu ihtimali de saf dışı bırakır⁵⁰⁷.

Mâliki kaynakları bazı insanların; Hz Ali ve bir çok sahabenin Kûfe'de bulunmasına dayanarak bazı insanların Kûfelilerin icmâ'ına itibar ettiğini görüşünde olduklarını öne sürse de⁵⁰⁸ görüldüğü gibi burada söz konusu olan Kûfelilerin icmâ'ının huccet kabul edilmesi değil, Medinelilerin icmâ'ının huccet kabul edilmesi durumunda her bölgenin çeşitli sebeplerle kendi bölgelerinin icmâ'ının kabul edilmesi gerektiğini öne sürülmesi gibi olumsuz sonuçların söz konusu olabilme ihtimalidir. Esasen bu görüşü "Bazıları Medinelilerin bazıları da Kûfelilerin görüşünü icmâ' olarak kabul etti. Biri diğerini nakzeden bu görüşler fasiddir." ibaresiyle İbn Hazm en açık şekilde ifade etmektedir⁵⁰⁹.

Cessâs öte yandan; sahabenin tamamının, Medineli olması sebebiyle, Medinelilerin muteber icmâ'ı sahabe döneminden sonraki icmâ' olduğunun öne sürülmesi durumunda; Medinelilerin ilmi sahabeden aldıkları için sahabe döneminden sonraki icmâ' muteber olursa, Kufeliler de ilmi, Medinelilerden intikal eden sahabeden aldığı için, Kufelilerinde icmâ'ının muteber olması gerekli olduğunu ifade eder⁵¹⁰.

Sahabeden ilim alan tabiinin, sahabenin icmâ'ına ittiba' etmesi gerektiği gibi, Medinelilerden ilim alan diğer insanların da Medinelilerin de icmâ'ına ittiba' etmesinin gerekli olduğunu öne sürenlere Cessâs;

Kufeli tabiine de ilmin Medineli sahabeden intikal ettiğini, ilim alma yönünden Medinelilerle, Kufeliler arasında fark olmadığını, dolayısıyla

⁵⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,323.

⁵⁰⁸ Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l Fusûl*, s.145.

⁵⁰⁹ İbn Hazm, *Merâtibu'l İcmâ*. İbn Teymiyye'nin tenkitleriyle beraber neşredilmiştir. Dâru'l Kütübü'l İlmiyye. Beyrut. t.y. s.10.

⁵¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III,324.

Medinelilerin icmâ'ı ile birlikte, Kufelilerin icmâ'ının da muteber olması gerektiğini öne sürerek cevap verir⁵¹¹.

Cessâs görüldüğü gibi bazı ifadelerinde “Medinelilerin icmâ'ının huccet olması” bazen “Medinelilerin icmâ'ına itibar edilmesi,” “İcmâ'ın Medinelere tahsis edilmesi” ibarelerini kullanır. Bu ibareleri birlikte düşündüğümüzde vurgu; sadece Medinelilerin katılımıyla oluşan bir icmâ'ın huccet olmadığı üzerinedir. Yoksa, diğer bölgelerin oluşturduğu icmâ'a Medinelilerin de katılımının geçersiz olduğu, Medinelilerin görüşlerinin huccet olmadığı değildir.

Sadece, Medinelilerin katılımıyla gerçekleşen icmâ'ın huccet olmadığını hiçbir şüpheyi yer vermeyecek şekilde ispat etmek de kararlı görünen Cessâs, Medinelilerin icmâ'ının muteber olduğuna nâklî delillerden getirilen gerekçeleri ele alır ve tartışır;

Medinelilerin icmâ'ının muteber olması gerektiğini savunanların gerekçe olarak öne sürdüğü hadisler⁵¹²;

“Medinelilere kötülük dileyen kimseyi, Allah'ın azabı suyun tuzu erittiği gibi eritir”⁵¹³.

“Körük ateşinin demirin kirini sildiği gibi, Medine de kiri pası siler”⁵¹⁴

“ Yılanın dönüp dolaşıp geleceği yerin yuvası olması gibi, imanın son karargahı Medine'dir.”⁵¹⁵

Cessâs'ın bu hadislere dayanarak Medinelilerin icmâ'ının muteber olduğunu öne sürenlere birkaç gerekçe ile cevap verir;

Birincisi gerekçesi; Hz Peygamber'in Medinelileri öven bu sözlerinde; icmâ'larının huccet olmasını gerektiren veya icmâ'larının sıhhatiyle ilişkili bir şey yoktur. Örneğin; “Medinelilere kötülük dileyen kimseyi, Allah'ın azabı suyun tuzu

⁵¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,324.

⁵¹² İbn Hâcib. *Muhtasaru İbn Hacib*, s.566; Âmidî, I,303

⁵¹³ Buharî, III,27.

⁵¹⁴ Buharî, III,26.

⁵¹⁵ Buharî, III,27.

erittiği gibi eritir” sözü icmâ’ın hucceti ile ilişkili değildir. Çünkü Medinelilere kötülük dilenmesi, icmâ’larının huccet olmasına yönelik bir hilaf değildir. Bu böyle olsaydı sahabenin ictihad ettikleri konularda ihtilaf söz konusu olduğunda sahabeden bazısının bazısı için kötülük dilemesinin söz konusu edilmesi gerekirdi⁵¹⁶.

İkinci gerekçesi; Hz. Peygamber’in Medinelilere ilişkin bu sözlerinde, Medinelilere duada bulunması kendi asrındaki Medineliler içindir. Çünkü Hz. Peygamber zamanında Ensar ve Muhacir’in tamamı Medine’de idi. Şayet onların icmâ’ının huccet olduğu öne sürülüyorsa onların icmâ’ının huccet olduğunda zaten tartışma söz konusu değildir. Cessâs; Hz. Peygamber döneminden sonraki Medinelilerin icmâ’ının huccet olduğu öne sürülüyorsa, bu dönemde Medineli insanların, Hz. Peygamber’in nitelediği nitelikleri taşıdığının delili nedir? sorusunun sorarak; Hz. Peygamber’den sonraki dönemde Medine’de yaşayan insanların bu nitelikleri taşımadığını ifade eder⁵¹⁷.

Üçüncü gerekçesi; Hz. Peygamber’in

“ Yılanın dönüp dolaşıp geleceği yerin yuvası olması gibi, imanın son karargahı Medine’dir.”⁵¹⁸

hadisi; Medine’nin hicret yurdu olduğu, Müslümanların oraya hicret ettiği, ancak hicretin farziyetinin sona ermesiyle birlikte Medine’nin hicret yurdu olmasının da sona ermesi manasında olduğudur. Cessâs bu gerekçesini; hicretin farziyetinin sona ermesiyle birlikte, orada bulunanların kendi mahalle, kabile veya beldelerine gittiğini, Medine’ye hicret etmenin farziyetinin bütün devirleri kapsayan umumî bir hüküm olması durumunda şu anda da geçerli olması gerektiğini, oysa devrin büyük alimlerinin bu görüşte olduğunun bilinmediğini, hatta bu devirde Medine’yi, dinin eksikliği, cehalet, itikadlarının bozukluğu, hayrın yokluğunun istilâ ettiğini öne sürerek temellendirir⁵¹⁸.

⁵¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,325.

⁵¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,325.

⁵¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III,325.

•Bkz: tez.s.100

Cessâs bu hadislerin yanısıra, Hz Peygamber'den rivayet edilen;

“ Deccal Medine'ye giremez. (çünkü Medine'nin) her bir dağ yolunun üzerinde elinde kılıcı olan bir melek vardır ”⁵¹⁹

ifadesinin, Allah'ın sadece Medinelileri koruduğunun ve Medinelilerin bu meziyetle diğerlerinden ayrıldığıının delili olduğunu dolayısıyla Medinelilerin icmâ'ına ittiba' edilmesi gerektiğini öne sürenlere;

Bu sözde Medinelilerin icmâ'ının muteber olduğuna yönelik bir anlam bulunmadığını savunur. Ayrıca Allah'ın sadece Medinelileri dalâletten koruması ve sadece Medinelilerin hakkı sabit kılmalarının söz konusu olamayacağını, nitekim Mekke'de de müşrik olmasına rağmen Mekke'nin fil ashabından korunduğunu yine, Hendek savaşında müşrikler Mekke'yi kuşattığında Allah'ın koruyucu meleklerle Mekke'yi korumasının söz konusu olduğunu ancak bu haberin hükmünün o durum için geçerli olduğunu öne sürer⁵²⁰.

Usûl alimlerinden bazıları da, Medinelilere yönelik hadislerin, Medinelileri övdüğünü, onların fazilet ve şerefine delalet ettiğini, ancak Medinelilerin icmâ'ının huccet olduğuna delalet etmediğini ifade ederek Cessâs'ın görüşünü destekler⁵²¹. Hatta Mâlikî usûlu bilginlerinden İbn Hâcib, Medinelilerin icmâ'ını huccet kabul edenlerin gerekçe olarak öne sürükleri iki hadisi ifade ettikten sonra;

“Körük ateşinin demirin kirini sildiği gibi. Medine de kiri pası siler ”

hadisinde geçen “kir” kelimesinin umumî yolla, hata olarak yorumlanmasının mümkün olmadığını, umum ifade etmeyen lafzın da huccet olamayacağını,

“ Yılanın dönüp dolaşıp geleceği yerin yuvası olması gibi, imanın son karargahı Medine'dir.”*

⁵¹⁹ Buhari ,IX,75.

⁵²⁰ Cessâs,*el-Fusûl*, III,325-326.

⁵²¹ el-Basrî, II,34;Gazâlî,I,187;Âmidî, I,304.İbn Melek.s.256:

*Bkz: tez.s.100

hadisinin ise sadece Medinelilerin faziletli olduklarına delâlet ettiğini, diğerleri olmaksızın sadece Medinelilerin görüşlerinin huccet olduğuna delalet etmediğini ifade eder⁵²².

Cessâs'ın bu açıklamalarında, icmâ''a katılan kişilerin Medineli veya Kufeli olmasının, icmâ'ın muteber olması konusunda ölçüt olamayacağını, vurguladığı kanaatindeyiz. Cessâs, icmâ'ın huccetinin Medinelilere tahsis edildiği takdirde, diğer belde insanların da çeşitli gerekçelere dayanarak, icmâ'ı kendi beldesinin icmâ'ı ile sınırlandırmasının⁵²³ söz konusu olabileceği ileri sürmekle, bu durumun olumsuz sonuçları üzerinde durmaktadır. Nitekim diğer usûl eserlerinde, ehl-i beytin, ehl-i Haremeyn (Mekke-Medine), Kûfelilerin icmâ'ı, Hulefâ-ı Raşidîn'inin, Şeyheyn (Hz.Ebû Bekr-Hz Ömer) icmâ'ının huccet kabul edilmesi gerektiğini öne sürülmesi söz konusu olduğu gibi⁵²⁴ Haricilerin de grup olarak ortaya çıktıktan sonra kendi icmâ'larını huccet kabul ettikleri öne sürülmesi de bu görüşü doğrulamaktır⁵²⁵. Huccet olan icmâ konusunda bütün bu görüşler dikkate alındığında; her bölgenin veya mezhebin kendi prensipleri çerçevesinde huccet kabul ettiği; bölge müctehitlerinin veya belirli kişilerin oluşturduğu icmâ'ın ortaya çıkması söz konusudur ki bu durum icmâ'ı; ümmetin icmâ'ı olmaktan çıkarıp bir grubun, bölgenin veya mezhebin icmâ'ı durumuna getirmektedir. Cessâs'ın Medinelilerin icmâ'ının huccet kabul edilmesi konusundaki itirazları, esasen huccet olan icmâ'ın ümmetin icmâ'ı olduğunu bir gruba, bölgeye veya birkaç kişiye tahsis edilemeyeceğini teorik gerekçelerle ortaya koymaktadır.

Teorik gerekçelere dayanarak, ümmetin icmâ'ı kabul edilmekle birlikte, pratikte böyle bir durumun mümkün olup olmadığı önemli bir konudur. Özellikle ilk devirlerde, farklı bölgelerdeki alimlerin iletişiminin mümkün olamaması mümkün olsa bile, meselelerin çözümünde esas aldıkları prensiplerin farklı olması,

⁵²² İbn Hâcib, s.567-568.

⁵²³ Cessâs *el-Fusûl*, III, 323.

⁵²⁴ Serahsî, I,324-315;Âmidî,I,305-310; Karafî, *Tenkîhu'l-Fusûl*, s.145-146; İbn Hâcib,s.568, 570 , Abdulazîz Buhârî, III,241-242; Şihabü'd-dîn Ebû'l-'Abbas (Ali Teymiyye'den derleyen) *el-Müsevvede*,s.331; İsnevi, III,877-881; Şevkânî, s.78.

⁵²⁵ İsnevi,III,862.

icmâ' konularındaki farklılığı da beraberinde getirmektedir. Örneğin, Ebû Yusuf'un Evzaî ile icmâ' olduğu öne sürülen konularda tartışması⁵²⁶ ve Leys b. Sa'd'ın İmam Mâlik'e yazdığı mektup⁵²⁷ bu farklılığın tabîî bir sonucudur. Hukukî faaliyet bölgelerinin farklı olması belki de bu durumu zorunlu kılmaktadır. Her âlim, kendi çevresindeki usûl ve prensipleri benimsemekte, diğerlerine karşı çıkmaktadır. Her belde insanının kendi beldesinin icmâ'ını kabul ettiğine göre, icmâ'ı hukukî faaliyet bölgelerinin icmâ'larının dışına çıkarmak hayli zor görünmektedir. Dolayısıyla Cessâs'ın teoride ortaya koyduğu ümmetin icmâ'ı düşüncesi⁵²⁸, pratikte gerçekleşmesinin çok da mümkün olmadığı görünmektedir. Nitekim, İmam Şafîi'nin, bölgesel icmâ'ın pratik yönünü dikkate alan;

”Size açıkladık ve gösterdik ki, Medine halkının veya başka yerlerdekilerin icmâ' ettiklerini iddia etmek caiz olmaz. İcmâ' bulunduğunu iddia ettiklerinizde ihtilaf vardır.”⁵²⁸

”Bazen birinin “Bu icmâ' ile kabul edilmiştir” dediği konuda, Medineli bilginlerin çoğunun ona muhalefet ettiğini görüyorum. Bazen de üzerinde icmâ' edildiği ileri sürülen bir konuda İslam ülkelerindeki bilginlerin çoğunun muhalefet ettiğini görüyorum.”⁵²⁹

”Medine uleması bir meselede ittifak etmişse o mesele hakkında diğer ulemanın da ittifakı vardır. Medine uleması arasına ihtilafli meseleler dışında diğer ulemanın Medinelilere muhalefet ettiği vaki değildir.”⁵³⁰

İfadeleri de bu görüşümüzü desteklemektedir. Medineli alimlerin icmâ ettiği konularda diğer alimlerin icmâ'ı da olduğunu vurgulamakla, icmâ'ı dinde bilinmesi zorunlu olan bilgilerle sınırladığı görülmektedir. Aksi takdirde bir bölge alimlerinin icmâ' olduğu iddiasına, diğer bölge alimlerinin muhalefeti söz konusu olacağından icmâ'ın hiçbir zaman gerçekleşmemesi söz konusudur.

⁵²⁶ Ebû Yusuf, s. 41-42.

⁵²⁷ Hudarî, s. 122.

⁵²⁸ Şafîi, *el-Ümm*, VII, 248

⁵²⁹ Şafîi, *er-Risale*, s. 2.

⁵³⁰ Şafîi, *el-Ümm*, VII, 188.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İCMÂ'IN İN'İKÂDİ

I. İCMÂ'IN İN'İKÂDININ KEYFİYETİ

Cessâs; icmâ'ın gerçekleşmesi keyfiyetinin iki şekilde olduğunu ifade eder;

Birincisi; bir takım âlimlerin görüşlerini beyan etmeleri ve diğerlerinin de bu görüşlere karşı çıkmamaları şeklinde olabileceğini ifade eder⁵³¹. Cessâs bu yaklaşımıyla daha sonraki İslam Hukuk usûlu eserlerinde, sukûtî icmâ veya ruhsat yoluyla icmâ' olarak tanımlanan icmâ'a atıfta bulunur⁵³².

İkincisi; İcmâ'ı oluşturacak olan kişilerin her birinin teker teker görüşlerini beyan etmeleri şeklinde olabileceğini belirttikten sonra, ilk devirlerde ya da sonraki devirlerde icmâ'a katılan müctehitlerin hepsinin teker teker görüşlerine ulaşmanın mümkün olmadığını, hatta icmâ'ın gerçekleşmesi için böyle bir şartın söz konusu olması durumunda, Allah tarafından sıhhatinin ve delil oluşunun gerekliliğine hükmedilen icmâ'ın gerçekleşmesinin ortadan kalkacağını vurgulayarak sarih icmâ'ın gerçekleşmesinin mümkün olmadığını dolaylı olarak vurgular⁵³³. Ancak sarih icmâ'ın gerçekleşmediğini savunmak bir bakıma, gelmiş geçmiş bütün icmâ'ların sukuti olarak gerçekleştiğini öne sürmek anlamına gelmektedir. Bu görüş; çağdaş İslam hukuku eserlerinde sarih olarak tanımlanan icmâ'ın; kat'î delil olduğunu, muhalefet etmenin söz konusu olmayacağını ifade eden İslâm hukukçuları ve icmâ'ın mertebeleri arasında ifade edilen sahabenin sarih icmâ' tanımlaması⁵³⁴, sarih icmâ'ın gerçekleşmesini -dolaylı olarak da olsa- mümkün görenlerin görüşlerine muhalif görünmektedir⁵³⁵. Nitekim Cessâs; böyle bir icmâ'ın ne ilk dönemlerde ne daha sonra gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ifade etmekle sahabenin sarih icmâ'ını da kabul etmemiş görünmektedir. Çünkü bu ifadelerinde sahabenin icmâ'ını istisna etmemektedir. Cessâs, sarih icmâ'ın mümkün olmadığı konusuna son noktayı koyduktan sonra, sarih icmâ'ın kat'î delil olup olmadığı

⁵³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285, 289, 303;

⁵³² Pezdevî, III, 228; Abdülaziz Buhârî, III, 228; Serahsî, I/303; Şirâzî, II/690; İbn Melek, s.254, 255; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, I, 165.

⁵³³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285-286, 303.

⁵³⁴ Debûsî, *Takvîmu'l Edille*, s.63; Pezevî, III, 26

⁵³⁵ Serahsî, I.303; Şirâzî, II.690; İbn Melek, s.254; Sa'îd Ceyyib, I.30; Muhammed Ebû Zehra, *Metodoloji*, s.179.

konusu üzerinde durmaz ve icmâ'ın sukûtî yolla gerçekleşmesinin mümkün olduğu konusuna yönelir.

Cessâs'a göre sükûtî icmâ; Müctehidlerin bazıları tarafından ileri sürülen bir görüşe, aradan zaman geçmesine rağmen diğer müctehidlerin karşı çıkmamaları şeklinde gerçekleşen icmâ'dır. Bu yöntemle gerçekleşen bir icmâ huccet niteliğini kazanmış demektir.⁵³⁶ İcmâ'ın sukûtî yöntemle gerçekleşebileceğini kabul eden diğer İslâm hukukçuları sukûtî icmâ'ı; "Müctehitlerden bazılarının veya birinin, bir meselenin hükmü hakkındaki intişar eden görüşüne veya bir konudaki uygulamasına; aradan zaman geçmesine rağmen geride kalan müctehitlerin itiraz etmemeleri" şeklinde tanımlayarak Cessâs'a yakın bir açıklamada bulunmuştur⁵³⁷.

Bununla birlikte icmâ'ın sukûtî yolla gerçekleşmesinin mümkün olduğuna itirazda bulunan yaklaşımlar da söz konusudur;

Bu görüş sahiplerinden bir kısmı görüşlerini; "Sâkite söz isnad edilmez" prensibine dayandırmıştır⁵³⁸. Sessiz kalan, görüşlerini açıklamayan kişilere görüş atfedilemeyeceği yönündeki ifadesiyle İmam Şafî'nin de, sukûtî icmâ'ı kabul etmediği anlaşılmaktadır.⁵³⁹

Mâlikî mezhebi bilginlerinden Şatîbî ise, ortaya atılan görüşe, icmâ ehlinin sukût etmesi kabulunu dile getirmemesi veya karşı çıkmaması durumunda, bu görüşün ihtilâf konusu olduğunu ileri sürerek, icmâ'ın sukuti yolla gerçekleşmeyeceğine atıfta bulunurken⁵⁴⁰ bir diğer Malîkî mezhebi bilgini Bâcî, sukuti yolla gerçekleşen icmâ'ın delil olduğunu ifade etmiştir⁵⁴¹.

⁵³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285, 289.

⁵³⁷ Pezdevî, III, 228; Serahsî, I, 303; Şîrâzî, II, 690; İbn Melek, s. 254; Şevkanî, s. 79; Sa'id Ceyyib, I, 30-31.

⁵³⁸ Abdulaziz Buhârî, III, 229.

⁵³⁹ Şafî, *el-Ümm*, VII, 249.

⁵⁴⁰ eş-Şâtîbî, IV, 159.

⁵⁴¹ el-Bâcî, *el-İhkam*, s. 474.

Sukûtî icmâ'ı kabul etmeyenlerin öne sürdüğü diğer gerekçe ise; Müctehitlerin ortaya atılan görüşe itiraz etmeme sebebinin, henüz ictihatta bulunamamak, ictihadın tamamlanmamış olması veya kesin kararın verilmemiş olması gibi çeşitli sebeblere dayanabileceğidir. Bununla birlikte müctehit ictihadını tamamlamış olmasına karşın "Her müctehit kendi görüşünde isabetlidir" şeklinde düşünerek susmayı tercih etmiş olabileceği gibi korku, saygı gibi sebeplerden de susmayı tercih etmiş olabilir ⁵⁴².

Cessâs'ın, icmâ'ın sukuti yolla gerçekleşebileceği konusundaki gerekçeleri ise;

İleri sürülen bir görüşe, muhalif görüşün olup olmadığının bilinebilmesi için muhalif görüşte olanların düşüncelerini ifade etmeleri zorunludur. İfade etmedikleri takdirde sükût muvafakata delalet eder⁵⁴³. Buna göre Cessâs, itirazın olmamasını veya olsa bile bilinmemesini, sükûtî icmâ'ın ön şartı olarak görmektedir.

Cessâs'ın, icmâ'ın sukuti yolla gerçekleşebileceği konusundaki gerekçelerinden diğeri; ileri sürülen bir görüşe, diğer müctehidlerin muhalif görüşte olmalarına rağmen, görüşlerini gizlemeleri konusunda ittifak halinde olmalarının aklen mümkün olmadığına dayanmaktadır. Ortaya atılan görüşe, muhalif görüşlerini -gizlemelerine engel olmadığı halde- sükût etmeleri muvafakata delalet eder⁵⁴⁴.

Bazı İslâm hukukçularına göre; çoğunluğun görüş bildirmesine karşın azınlığın susması durumunda icmâ' gerçekleşir. Bazılarına göre ise; bir veya iki gibi az sayıda kişinin görüşüne, çoğunluğun susması durumunda icmâ' gerçekleşir⁵⁴⁵. Cessâs ise icmâ'ın gerçekleşmesinin şartını, görüş bildirenlerle sükut eden müctehidlerin sayılarının birbirine oranına bağlamaz. İster bir veya iki kişinin görüşüne çoğunluk, ister çoğunluğun görüşüne bir veya iki kişi sessiz kalsın icmâ' gerçekleşir⁵⁴⁶.

⁵⁴² Âmidî, I, 313; Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 180; Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, I, 166.

⁵⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, III; 288.

⁵⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 303.

⁵⁴⁵ Abdulaziz Buhari, III, 229; Şevkânî, s. 80.

⁵⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III; 303.

Cessâs, sükûtun muvafakata delalet etmediğini öne sürenlerin görüşlerini şu şekilde değerlendirmektedir:

Sukutun muvâfakata delâlet etmediğini öne sürenlerin gerekçelerinden birisi;

Hız Ömer (bir şey sormak için) hamile bir kadını çağırır ancak (bu esnada) kadının çocuğı düşer. Hız Ömer'in sahabeye (çocuğun düşmesine sebep olduğundan dolayı kendisine), diyet gerekip gerekmediğini sorar; ashabın, "Sen terbiye edicisin, biz sen de sadece hayr görüyoruz, sana bir şey gerekmez." demelerine karşın, Hız Ali susar. Konu hakkındaki görüşü sorulan Hız Ali'nin " Aşhab sana yakın olmak için diyet gerekmediğini söyleyerek icthatlarında hata etti, bana göre diyet gereklidir." cevabını vermesi üzerine Hız Ömer'in de Hız Ali'nin görüşünü desteklemesidir⁵⁴⁷.

Bu kıssada Hız Ali cemaatin görüşüne muhalif düşünmesine rağmen susmuştur. Ancak susması cemaatin görüşüne muvâfakat ettiği anlamına gelmemektedir. Hız Ömer de bu kıssada Hız Ali'nin susmasından muvafakat anlamı çıkarmamıştır. Bu kıssada olduğu gibi sukut muvafakata delalet etmez⁵⁴⁸.

Cessâs ise; bu kıssanın sükûtun delil olarak alınmasına engel teşkil etmeyeceğini öne sürerek, Hız Ali'nin susma sebebini, orada bulunanların görüşünü öğrenmek amaçlı olduğu savunur ve bunu Hız Ali'nin daha sonra görüşünü beyan etmesine bağlar⁵⁴⁹.

Sukutun muvafata delalet etmediğini öne sürenlerin dayandığı diğer gerekçe;

İbn Abbas'ın, miras konularından biri olan avliye konusundaki muhalif görüşünü Hız. Ömer'den çekindiğı için söyleyemediğine dayanarak hilafın gizlenmesinin korku, çekinme gibi sebeplerden kaynaklanabileceğine dayanır⁵⁵⁰.

⁵⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III: 286; Pezdevî, III, 229; Abdulaziz Buhârî, III, 229-230; Serahsî, I, 304

⁵⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III: 286. Pezdevî, III, 229; Abdulaziz Buhârî, III, 229; Serahsî, I, 304

⁵⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III: 286.

⁵⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 286-287; Pezdevî, III, 229; Abdulaziz Buhârî, III, 230; Serahsî, I, 304

Cessâs ise; İbn Abbas'ın, görüşünü ortaya koymamaktan alıkoyan sebebi, korku değil; Hz.Ömer'in konu hakkındaki delilinin güçlü olmasına dayandırarak bu görüşünü; çeşitli meselerin hükmü konusunda kendisine soru soran İbn Abbas'ın, Hz. Ömer'den korkmasının söz konusu olamayacağını öne sürerek açıklar⁵⁵¹.

Öte yandan Kerhî'nin, sukutu muvâfakat olarak kabul etmediğinin öne sürenlere Cessâs;

Kerhî'nin muvafakat olarak kabul etmediği sükûtun ferdî ictihadlarla sınırlı olduğunu vurgulayarak kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Çünkü her müctehid yapmış olduğu ictihadını kendi açısından doğru bulur. Dolayısıyla bir müctehidin diğer müctehidin görüşünü doğru bulmayarak karşı çıkması söz konusu olamaz⁵⁵². Cessâs; ferdî ictihadlarda müctehidlerin itiraz belirtmeksizin sükût etmeleriyle, müctehidler arasında yayılan bir görüşe, üzerinden zaman geçmesine rağmen, diğer müctehidlerin itiraz etmeksizin sükût etmelerini birbirinden ayırır. Zira birincisinde sükût muvafakata delalet ettiği halde ikincisinde sükût muvafakata delalet eder⁵⁵³. Cessâs'ın bu görüşü aynı zamanda; "Her müctehit kendi görüşünde isabetlidir" düşüncesiyle, ortaya atılan görüşe karşı çıkılamayacağı, ancak bunun muvâfakata delalet etmediği konusundaki itiraza cevap niteliğindedir.

Hanefilerden İsâ b. Ebân'ın, sukutî icmâ'ı kabul etmediği öne sürülmektedir⁵⁵⁴.

Cessâs ise; İsâ b Ebân'ın, sükûtun muvafakata delalet etmediği konusundaki gerekçesinin, (muhtemelen Hz. Peygamber'in eksik kıldırıldığı bir namaz konusunda) Zilyedeyn'in, Hz. Peygamber'e;

" Namaz mı kısaltıldı yoksa sen mi unuttun" diye sorar. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dönerek "Zilyedeyn'in söylediği doğru mu" diye sorar. Onların da Zilyedeyn'i doğrulaması üzerine Hz. Peygamberi; "O zaman namazı tamamlayın"

⁵⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III: 287.

⁵⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, III: 288.

⁵⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, III: 289.

⁵⁵⁴ Sa'id Ceyyib, I, 31; Abdulaziz Buhârî, III, 229; Serahsî, I, 304.

buyurması şeklinde gerçekleştiği öne sürülen Zilyedeyn kıssasına dayandığını öne sürer⁵⁵⁵.

Cessâs, bu olayın, icmâ' konusunda ileri sürdüğü görüşlere aykırı olmadığını belirtir ve bu görüşünü; Hz Peygamber'in,"Zilyedeyn'in söylediği doğru mu" şeklindeki sorusunun, görüş yayılmadan önce karşı çıkan veya onaylayan kimsenin olup olmadığını araştırmak için sorduğunu öne sürerek gerekçelendirdikten sonra, görüşlerine sıklıkla başvurduğu 'İsâ b. Ebân'ın, inkarın terkedilmesinin muvafata delalet etmediği konusundaki görüşünü sadece Zildeyn kıssası için söylemiş olabileceğine ihtimal vererek iyimser bir yaklaşımda bulunmaktan da kendini alamaz⁵⁵⁶.

Cessâs icmâ'ın sarîh yolla gerçekleşmesinin ebediyyen mümkün olmadığına son noktayı koyduğu gibi, sukûti yolla gerçekleşmeyen icmâ'ın başka bir yöntemle gerçekleşmesinin asla mümkün olmayacağını belirterek, icmâ'ın sukuti yolla gerçekleşmesinin mümkün olduğu konusuna da son noktayı koyar⁵⁵⁷. Böylece, icmâ'ın gerçekleşmesi için tek çıkar yolun sukuti yol olduğunu dolaylı olarak ifade eder. Dolayısıyla Cessâs'ın icmâ'ın gerçekleşmesi konusundaki tavrı kesindir. Nitekim eserinin başka bir yerinde; sahâbenin ve tabîinin " hamamlara gitme" konusundaki bu uygulamayı bizzat gördükleri halde onlardan birinin bu durumu kerih gördüğünü ifade etmediğini belirtir. Cessâs'a göre bu durum üstü kapalı olarak caiz görme, bir çeşit ikrardır. Nitekim Cessâs'a göre, Allah'ın nitelenirdiği gibi, iyiliği emreden-kötülükten sakınırma niteliğinin bir gereği olarak, şayet bu durum kerih görülmüş olsaydı ifade edilmesi gerekirdi⁵⁵⁸. Cessâs gibi birçok İslâm hukukçusu da sukutun muvafakata delalet ettiğini öne sürerek, icmâ'ın sukutî yolla gerçekleşmesini mümkün görmüşlerdir⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III,287-288; Serahsî, I,304; Abdülaziz Buhârî, III,229.

⁵⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,288

⁵⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,290.

⁵⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, VI,248-249.

⁵⁵⁹ el-Bâcî. s.474; Şirazî. II.691-693; Pezdevî, III.231; Serahsî, I,305-306; Abdülaziz Buhârî, III,231; İbn Melek. s.255.

Sukuti icmâ', bir anlamda birkaç kişinin karalarının bütün müctehidlere isnat edilmesidir. Müctehidler bir veya birkaçı tarafından öne sürülen görüşün, diğer müctehidlerin sükûtî onayı ile gerçekleşen icmâ'a, müctehidler istese de istemese de katılmak zorundadır. Öne sürülen görüşe; müctehidin muvafık veya muhalif olması zorunludur. İcmâ'ın bu çeşidinde öne sürülen görüşe müctehidler muhalif değilse muvafıktır, muvafık olmasaydı muhalif olurdu mantığı yatar. Oysa insanların siyasi otoriteye yaklaşma arzusu, makam mevki kaygısı gibi siyasi ve sosyal sebepler, öne sürülen görüşe muhalif olmaya engel olabildiği gibi muvâfık olmaya da engel olabilir. Bir devrin siyasi ve sosyal olayları dikkate alındığında, insanların her zaman görüşlerini bildirmesi mümkün olmayabilir. Zor, cebir baskı, sosyal ve siyasi etkenler hukuki mekanizmanın işlerliğinde önemli etkindir. Bu etkenler hukuk kurallarını, tabii olarak da yaşamı etkilemektedir. Örneğin İmam Ebû Hanife'nin, ömrünün sonlarına doğru fetva vermekten ve halkla görüşmekten alıkoymduğu yönündeki rivayetleri⁵⁶⁰ doğru kabul ettiğimizde büyük imamın bir mesele hakkındaki karşı görüşünü dile getirmesi ne kadar mümkün olabilir? Hayatı boyunca doğruluğuna inandığı görüşlerin mücadelesini vermiş birinin bile susturulması söz konusu ise bu durum herkes için söz konusu olabilir.

Öte yandan ortaya atılan görüş, müctehidin ilgi duymadığı veya sorumluluğundan dolayı hakkında görüş bildirmek istemediği bir mesele olabilir. Bu durumda bu müctehidin icmâ' ehli sayılmayıp icmâ'ın dışında mı tutulacağı yoksa susmasının onay olarak kabul edilip icmâ'a dahil mi edileceği tartışılmalıdır. Sükûtun muvafakat sayılması durumunda, müctehid için söylemediği bir şey söylettirilmiş olacaktır. Bu ise müctehidin her konuda görüş bildirebilme yeterliliğine sahip olmasını zorunlu kılar. İcmâ'ın sükûtî yolla gerçekleşmesini tek çıkar yol gören Cessâs'ın bu faktörleri göz arı edip, sükûtî yöntemle gerçekleşen icmâ'ı ideal şartlarda ele aldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre sukutî icmâ; bir toplumda her konuda görüş bildirecek müctehidlerin; siyasi ve şahsi çıkar gözetmeksizin,

⁵⁶⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s. 63.

baskı altında olmanızın görüşlerini belirtmelerinin mümkün olduğu durumlarda gerçekleşir.

II. İCMÂ'IN MÜN'ÂKİD OLMASI İÇİN GEREKLİ ŞARTLAR

İcmâ'ın oluşmasının şartlarını zaman ve üyelerin katılımı ve hilâf olmak üzere üç açıdan incelemek mümkündür.

A. ASRİN İNKIRÂZI

Ulaşabildiğimiz kaynaklarda icmâ'ın oluştuğu zaman konusunda çeşitli görüşler öne sürüldüğü göze çarpmaktadır. İslâm hukukçularından bazıları; icmâ'ın oluşabilmesi için asrın inkırâzını⁵⁶¹ zorunlu bulurken, bazıları böyle bir şart ön görmemiştir.

İcmâ'ın oluşabilmesi için asrın inkırazı şartını getirenlerin gerekçelerini, tespit edebildiğimiz kadarıyla, beş maddede ele almak mümkündür;

Birinci gerekçe; icmâ'a katılan kişilerin görüşlerinden vaz geçme ihtimalinin olması, asır inkıraz etmeden yeni yetişen müctehitlerin hilâflarının söz konusu olması gibi iki ihtimale dayanır⁵⁶². Bu görüş sahipleri, gerekçelerini; ümmü veledin* satışı konusunda Hz. Ali'nin görüşünden vazgeçtiğini öne sürerek temellendirir⁵⁶³.

İkinci gerekçe; İcmâ'ın oluşabilmesi için görüşlerin istikrar bulması gereklidir. Görüş sahiplerinin hayatta oldukları sürece görüşlerini değiştirme ihtimali olduğundan, görüşlerin değişip değişmediğinin tespit edilmesi gereklidir. Görüşlerin istikrar bulmaması icmâ'ın oluşmaması anlamına gelir. İstikrar ile ihtimal bir arada

⁵⁶¹ Bir kalabalıktan tek kişi kalmayacak şekilde bitmek tükenmek. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ayın Yayınevi. 1998. S. 1998; İcmâ'a katılan kişilerin tamamının hayatının sona ermesi. İbn Melek. s. 256.

⁵⁶² Pezdevî, III, 243; Abdulaziz Buhârî, III, 243; Teftezânî, II, 507.

* Sahibinden hamile kalıp çocuğu doğuran cariye. Bu durumdaki cariyeler sahiplerinin ölümü ile azad edilmiş sayılır. Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 177, 351. dipnot.

⁵⁶³ Serahsî, I, 315; Abdulaziz Buhârî, III, 243; Âmidî, I, 319; İbn Melek, s. 256; el-Basrî, II, 43.

bulunamayacağından görüşlerin değişmediğinin belirlenebilmesi için asrın inkırazı zorunludur⁵⁶⁴.

Üçüncü gerekçe; icmâ'a katılan kişilerin hayatları sona ermeden, icmâ'a muhalif bir hadise ulaşılması söz konusu olabilir. Bu durumda icmâ hata üzere oluşmuş olacağından, icmâ katılan kişilerin görüşlerinden vazgeçmesi gereklidir. Aksi takdirde icmâ hadisle çelişir. Dolayısıyla asır inkıraz etmeden icmâ'ın oluşumundan söz etmek mümkün değildir⁵⁶⁵.

Dördüncü gerekçe; bazı usûl alimleri asrın inkırazının, sukutî yolla gerçekleşen icmâ için şart olduğunu öne sürerken⁵⁶⁶ bazılar kıyasa dayalı icmâ'ın oluşunda şart olduğunu öne sürmüşlerdir⁵⁶⁷.

Beşinci gerekçe; oluşmuş bir icmâ'a asır inkıraz etmeden birinin hilafî söz konusu olabilir. Bu hilaf ister yeni müctehitlerden ister icmâ'a katılanlardan olsun icmâ'ın oluşumunu engeller⁵⁶⁸. Bu görüş sahipleri gerekçelerini; Hz. Ömer'in, savaşa katılanlara hisse dağıtımında eşit davranan Ebû Bekr'e hilafîta bulunması konusu ile temellendirir⁵⁶⁹.

Bütün bu gerekçeler göz önüne alındığında; icmâ'ın oluşması için asrın inkırazının söz konusu edilmesinin çıkış noktası, müctehitlerin görüşlerinden vazgeçme, yeni yetişen müctehitlerin hilâfta bulunmalarının geçerli kabul edilmesi, icmâ ile çelişen bir hadise rastlanmasıdır⁵⁷⁰.

İcmâ'ın oluşması için asrın inkırazını zorunlu bulan bu yaklaşımın yanı sıra, icmâ'ın oluşumunda asrın inkırazını zorunlu bulmayan yaklaşım da söz konusudur⁵⁷¹.

⁵⁶⁴ el-Basrî,II,43;İbn Melek.s.256.

⁵⁶⁵ Âmidî,I,320.

⁵⁶⁶ Âmidî,I,320;Abulaziz Buhari,III,243;Şevkânî.s.79.

⁵⁶⁷ Abdulaziz Buharî,III,243;Cüveynî,I,279

⁵⁶⁸ Abdulaziz Buhari III,243;İbn Melek.s.256; Şirâzî,II,697.

⁵⁶⁹ Serahsî, I, 315; Abdulaziz Buhari, III, 243; Âmidî, I, 319; İbn Melek. s.256; el-Basrî,II,43.

⁵⁷⁰ Şirâzî,II,697;İbn Melek.s.256.

⁵⁷¹ Pezdevî, III,243;Abdulaziz Buhari, III,243.

Cessâs icmâ'ın oluşma (in'ikad) zamanı hakkında İslâm hukuçularının ihtilaf ettiğini; bazılarının; bir devirde bir konu üzerinde görüş birliği olsa bile hilâf olma ihtimali olduğundan, asır inkıraz etmedikçe icmâ'ın sabit olmadığı görüşünde olduklarını bazılarının ise; bir konu üzerinde icmâ söz konusu olduğunda, bu icmâ'ın geçerli ve hucceatinin sabit olduğunu bundan sonra, asır inkıraz etse de etmese de o devirden veya daha sonraki devirlerden birinin hilafının geçerli olmadığı görüşünde olduklarını vurguladıktan sonra kendisinin de ikinci görüşe katıldığını ifade eder⁵⁷².

Cessâs bu görüşünü, birkaç gerekçe ile temellendirir;

Birincisi gerekçesini; Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin, icmâ'ın hucceat oluşuna temel teşkil eden âyetlerin, icmâ'ın oluşumunu bir zamandan başka bir zamana veya bir halden başka bir hale göre sınırlandırmadığı yönündeki ifadesine dayandırır⁵⁷³.

İkinci gerekçe; icmâ'ın geçerli olması için asrın inkırazı gibi bir şartın öne sürülmesi durumunda icmâ'ın ebediyyen oluşmayacağını öne sürer ve bu gerekçesini şu örnekle temellendirir; sahabe devrinde icmâ söz konusu olduktan sonra icmâ'a katılan kişilerin hayatta oldukları sürece icmâ'ın oluşmaması (in'ikâd) durumunda, sahabeden tâbiîne katılanların olması, bu kişilerin söz konusu icmâ'a muvafakat etmeleri mümkün olduğu gibi hilafıta bulunmaları söz konusu olacağından tabiinin icmâ'ı da oluşmaz. Nitekim; Sa'i b Müseyyeb, İbrahim en-Nehaî, Şüreyh b Hâris el-Kûfî, Hasan el-basrî, tabiinden olmasına karşın sahabe ile birlikte bulundu ve sahabeye hilafıta bulunması söz konusu oldu, sahabe kendi devrinden, bazılarının bazılarına hilafına cevaz verdiği gibi bu hilafa da cevaz verdi. Bu durumda, sahabenin icmâ'ının tâbiîn'in icmâ'ı ile, tâbiîn'in icmâ'ının da tebeü't tâbiîn'in icmâ'ı ile oluşması olması zorunlu hale gelir. Çünkü sürekli olarak sonraki döneme önceki dönemde yaşayan insanların yetişmesi söz

⁵⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, III.307.

⁵⁷³ Cessâs, *el-Fusûl* III. 307.

konusudur. Böyle bir durum icmâ'nın huccetini yok eder. Dolayısıyla asrın inkırazının zorunlu olması icmâ'nın oluşumunu imkânsız hale getirir⁵⁷⁴.

Cessâs'ın yanı sıra diğer usûl alimlerinden de icmâ'nın oluşması için asrın inkırazı şartının getirilmesinin veya sonraki neslin icmâ'a katılımının geçerli olmasının icmâ'nın oluşumunu engelleyeceği görüşünde olduklarını ifade edenler söz konusudur⁵⁷⁵.

Cessâs'ın bu gerekçesinden, asrın inkırazının kesin çizgilerle ayırmanın mümkün olmadığı sonucu çıkmaktadır. Yani, icmâ'nın oluşması için, asrın inkırazını beklemek esasen icmâ'nın oluşmasını engellemektir. Çünkü, bir devirde yaşayan insanların daha sonraki devrin en azından başında yaşamaları her zaman ihtimal dahilindedir. İcmâ'nın oluşması için asrın inkırazı şartı, ancak bir devirde icmâ'a katılan kişilerin hayatlarını kitlesel olarak kaybetmeleri durumunda söz konusu olabilir.

Bunun yanı sıra oluşmuş icmâ'nın hilaf kabul etmediği sonucu da çıkmaktadır. Cessâs'ın bu ifadelerinin, Şevkani'nin “ icmâ'nın oluşumundan sonra hilafın kabul edilmesi durumunda hilafın sonu gelmez dolayısıyla da icmâ' ebediyyen oluşmaz” şeklindeki ifadeleriyle özetlenmesi mümkündür⁵⁷⁶.

Cessâs'a göre; icmâ' huccettir ve Allah'ın delilidir. Böyle olunca hükmünün, delalet yönüyle sabit olması ve huccetinin gerekliliğinin bulunması gerekir. Allah'ın huccet ve delil kıldığı şeyler -Kitap ve sünnet gibi- ve zaman ve vakte göre farklılık arzetmez⁵⁷⁷.

Cessâs, icmâ'nın oluşuktan sonra o devirden veya başka bir devirden kimsenin hilafının kabul edilmesinin caiz olmadığını ve asır inkıraz etse de etmese de icmâ'nın bütün devirlerde huccet olduğunu belirterek bu konuda kesin tavrını koyar⁵⁷⁸.

⁵⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III,307-308.

⁵⁷⁵ Serahsî, I,315; el-Basrî, II,42.

⁵⁷⁶ Şevkânî, s.79.

⁵⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,308.

⁵⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 308.

İcmâ'ın oluşabilmesi için asrın inkırazı şartı öne sürenlerin gerekçelerini ise şöyle değerlendirir;

Cessâs, icmâ oluşuktan sonra, “asır inkıraz etse de etmese de huccettir ve ne o devirden ne de başka devirden birinin hilafı kabul edilir.” ifadeleriyle, icmâ'ın oluşabilmesi için, müctehitlerin görüşlerinden vazgeçme, yeni yetişen müctehitlerin hilâflarının olabileceğini, dolayısıyla asrın inkırazının şart olduğunu öne sürenlerin⁵⁷⁹ itirazını devre dışı bırakır.

Cessâs'ın bu görüşüne göre icmâ'a katılan insanların görüşlerinden vazgeçmiş olması icmâ'ın oluşmasına engel olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü icmâ'a oluşuktan sonra bir müctehidin görüşünden vazgeçmesi bir anlamda icmâ'a hilaf teşkil eder.

Cessâs, asrın inkıraz etmeden icmâ'ın oluşmaması gerektiğini aksi taktirde icmâ'ın hata üzere oluşma ihtimalinin olduğunu öne sürenlere iki yönden cevap verir;

Birincisi; asrın inkırazından önce icmâ' sahih olmasaydı, biz onların hata ve dalalet üzere icmâ edeceğine iman ederdik. Oysa icmâ'ın huccet olduğuna temel teşkil eden âyetlere⁵⁸⁰ iman etmekle hata ve dalalet üzere icmâ etmeyeceklerine ve icmâ'ın huccet olduğuna iman ettik. Yine, icmâ'ın huccet olduğuna temel teşkil eden hadisler; bir vakitten başka bir vakte tahsis etmeksizin icmâ'ın sıhhatini gerekli kılmaktadır⁵⁸¹.

İkincisi; asrın inkırazından önce hata üzere icmâ' mümkün ise, asrın inkırazıyla da mümkündür. Dolayısıyla, icmâ'ın oluşması için bu şartı ön görmek, icmâ'ın huccetini ortadan kaldırır⁵⁸².

⁵⁷⁹ Şirâzi.II.697:İbn Melek.s.256.

⁵⁸⁰ Bkz. tez.s.

⁵⁸¹ Cessâs,*el-Fusûl*, III,308-309.

⁵⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, III,309.

Öte yandan, icmâ'in oluşması için asrın inkırazını zorunlu bulanlar, müctehitlerin görüşlerinden vazgeçme ihtimallerinin olabileceğini öne sürmüş bu görüşlerini, ümmü veledin satışı konusunda Hz.Ali'nin asır inkıraz etmeden görüşünü değiştirmesinin öne sürülmesi ile temellendirilmiştir, ancak ümmü veledin satışı konusunda çeşitli rivayetler söz konusudur⁵⁸³;

Cessâs, Ümmü veledin satışı konusudaki rivayetin;

Hız Ali'nin : Ümmü veledin satılamayacağı konusunda; "Benim ve Hz. Ömer'in re'yi müslümanların çoğunluğunun re'yiyle birleşti." ifadesini daha sonra; " Ben onların köleleştirildiğini gördüm." ifadesini kullandığını öne sürmektedir⁵⁸⁴.

Cessâs'ın vurgusu; Hz. Ali'nin ifadesinin; "Ben onların satışını uygun gördüm " şeklinde değil "Ben onların köleleştirildiğini gördüm" şeklinde olduğu üzerinedir. Cessâs bu gerekçesini, rivayet eden kişinin; " Ben onların köleleştirildiğini gördüm." ibaresini " Ben onların satışını uygun gördüm." şeklinde yorumlayarak kendi yorumunu Hz. Ali'nin ifadesine ilave ettiğini öne sürerek temellendirir⁵⁸⁵.

Ümmü veledin satışı konusunda bir diğer gerekçesini ise; Ümmü veledi köle olarak kabul ettiğine kölenin ise, rehin bırakılan malın veya kiralanan malın satışının geçersiz olması gibi, satışının geçersiz olmasına dayandırır⁵⁸⁶.

Öte yandan, savaşa katılan herkese eşit hisse dağıtan Hz Ebû Bekr'e "İslâm'ı önceden kabul edip, canları ve mallarıyla Allah yolunda savaşanları, sonradan İslâm'ı kabul edenlerle

⁵⁸³ Ümmü veledin satışı konusunda çeşitli rivayetler söz konusudur;

Hız Ali: Benim ve Hz Ömer'in görüşü ümmü veledin satılamayacağı konusunda ittifak etmişti.Onlar efendilerinin ölümüyle hür oldular.Sonra onların köleleştirildiğini gördüm " Serahsî,I,315;

Hız Ömer ümmü veledin satışını geçersiz buldu ve sahabe ona muvafakat etti.Sonra Hz Ali bu görüşe hilafta bulunca, Übeydetü's Süleyman Hz Ali'ye: " Senin cemaatle olan görüşün bize.tek başına olan görüşünden daha sevimli geldi" dediği öne sürülmektedir. Bkz.Abdulaziz Buhari.III,243;

Hız Ali'nin: "Benim ve Hz Ömer'in görüşü ümmü veledin satılamayacağı konusunda birleşmişti.Şimdi ise onların satışını (geçerli) gördüm." dediği rivayet edilmiştir. Übetdetü's Süşleyman. Hz Ali'ye: Bana. senin cemaatle olan görüşün. tek başına olan görüşünden daha sevimli geldi " öne sürülmektedir. Bkz. Âmidî,I,319; el-Basrî,II,43.

⁵⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III,309.

⁵⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 309.

⁵⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,309.

nasıl eşit tutarsın?” şeklinde Hz. Ömer’in karşı çıkmıştır⁵⁸⁷. Bu konuda olduğu gibi asrın inkırazından önce icmâ’a hilafın olabileceğini, bundan dolayı da icmâ’ın oluşmayacağını öne süren İslâm hukukçularına Cessâs;

Bu konuda icmâ’ olmadığını öne sürerek cevap verir⁵⁸⁸.

Öte yandan, başlangıçta sahabeye muhalefet kabul ediliyorken, muvafakatlarından sonra hilafın kabul edilememe sebebini sorarak, asrın inkırazının icmâ’ın oluşumuna etkisini hilafın geçerli olup olması konusuyla ilişkilendirenlere Cessâs⁵⁸⁹;

İcmâ’ hasıl olmadan tabiinin sahabeye hilafının söz konusu olması gibi, ittifak hasıl olmadığı sürece bazılarının hilafının bazıları için söz konusu olduğunu, ancak icmâ’ın hangi yönden hangi vakitte hasıl olursa olsun -huccetullah olduğunu- ve hükmünün ebediyyen sabit olduğunu ifade eder⁵⁹⁰. Dolayısıyla bu ifadelerinde oluşmuş bir icmâ’ın huccetullah olduğunu ve hilafın söz konusu olamayacağını ısrarla vurgular.

Cessâs, aynı asırda yaşamalarına karşın, toplumdaki bazı insanların görüşünü bazılarına huccet kılınmama sebebini sorarak, kendilerine muhalefet edilenlerin görüşlerinin huccet kabul edilmesi söz konusu ise, muhalefet edenlerin görüşlerinin de diğerlerine huccet olması gerektiğini yani muvafık görüşün muhalif görüşe huccetinin söz konusu olduğu gibi, muhalif görüşün de muvafık görüşe huccetinin söz konusu olması gerektiğini öne sürenlere⁵⁹¹;

Bu durumun, bir grup insanın görüşünün diğer bir grup insana huccet kılınması şeklinde olmadığını, toplumdaki bir görüşün, cemaatin tamamına huccet kılınması olduğunu, vurgular⁵⁹².

⁵⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,309; Abdulaziz Buhari,III,243;Âmidî,I,319; el-Basrî,II,43.

⁵⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 309.

⁵⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,309.

⁵⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III,310.

⁵⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*,III,310

⁵⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, III,310.

Cessâs'ın bütün bu ifadelerinden; bir devirde icmâ'ın oluşması asrın inkıraz etmesini beklemenin gereksiz olmasının yanı sıra icmâ'ın oluşmasını önlediği sonucu çıkmaktadır. Öte yandan icmâ oluştuktan sonra hilaf kabul etmez. Cessâs'a göre icmâ'ın olduğu zaman asrın inkıraz ettiği an değil, ortaya bir görüş atıldıktan sonra düşünmek için yeterli zaman geçtikten sonra görüş birliğine varıldığı zamandır. Dolayısıyla Cessâs, icmâ'ın oluşması için asrın inkırazını zorunlu bulan yaklaşımın öne sürdüğü gerekçeleri çürütme gayretine girerek asrın inkırazının icmâ'ın oluşumunda etkili olmadığını vurgulamaktadır.

Cessâs'ın, icmâ'a katılan kişilerin görüşlerinden vazgeçmesinin, oluşmuş icmâ'a engel teşkil etmeyeceği görüşü, yanılğı ihtimalini asgariye indiren icmâ'da, yanılğının tespitini güç kılmaktadır. Ayrıca bir kez oluştuktan sonra sonsuza kadar huccet olan icmâ'ın, hilaf kabul etmemesi durumunda, icmâ'ın şüpheyile birlikte oluşması söz konusu olabilir. Özellikle ictihad konularındaki icmâ'da çeşitli faktörlerin etkisiyle ictihadî hükümlerin değişmesinin⁵⁹³ söz konusu olması, önceden oluşmuş icmâ'ın da değişebileceği sonucunu doğurur. Nitekim, icmâ'ın misli bir icmâ ile neshini mümkün gören Pezdevî de bu görüşümüzü desteklemektedir⁵⁹⁴.

B.İCMÂ'A KATILAN KİŞİLER AÇISINDAN

İslam Hukuk Tarihine, Cessâs'tan geriye doğru gittiğimizde İmam Muhammed'in "Fakihlerin ve Müslümanların çoğunluğu bu konuda icmâ etti."⁵⁹⁵ şeklindeki ifadesinin açılımını, Cessâs'ın "amme ve hasa'nın birlikte katılımlarının gerekli olduğu icmâ" ifadesinde açıklamak mümkündür. İmam Muhammed'in ifadelerinde rastlanan "fukaha ve ehl-i ilm" ibarelerinin içine aldığı kişilerin kimler olduğu veya nitelikleri belirtilmemektedir. Bu durumu;

⁵⁹³ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Yıldızlar Matbaacılık, İstanbul 1994, s. 153-235.

⁵⁹⁴ Pezdevî, III, 262

⁵⁹⁵ Muhammed Hasen b eş-Şeybânî, *Kitabu'l Hucce alâ Ehli'l Medine*, tah: Ebû'l Vefâ el-Efgâni, Haydar-Âbâd, 1965, IV, 155.

“Ashabımızın (Hanefî mezhebi) icmâ’ın kimlerin (katılımıyla) mün’akid olduğu ve sıfatlarının neler olduğu konusu hakkındaki (görüşlerini) bilmiyoruz.”⁵⁹⁶

ifadesiyle te’yid eden Cessâs’ın, sonradan ortaya çıkan, icmâ’ın oluşmasında rol oynayacak kişilerin kimler olduğu veya nitelikleri hakkında ihtilafın; daha önceden bu konuda bir açıklamanın olamamasına dayandırdığı anlaşılmaktadır⁵⁹⁷. Ancak Cessâs’ın, icmâ’ı; ‘amme-hassa’nın icmâ’ı” ve “hassa’nın icmâ’ı” olarak ikiye ayırmasını, İmam Muhammed’in ,” fukaha ve müslümin” ifadelerinin sınıflandırılması olarak düşünmek mümkün olmakla birlikte; İmam Şafî de rastladığımız, el-ilm ifadesinin ”ilmü’l âmme ve ilmü’l hassâ”⁵⁹⁸ olarak ikiye ayrılması da, Cessâs’ın icmâ’ın oluşumunda rol oynayan kişileri ” âmme-hassa ve hâssa ” olarak ikiye ayırmasının benzerlik arzettiğini ifade etmek mümkündür. Cessâs’ın, “ ’âmme-hâssa” ifadesiyle ümmeti, “hassa” ifadesinden de müctehitleri kastettiği anlaşılmaktadır⁵⁹⁹. Ulaşabildiğimiz kaynaklardan ilk kez Cessâs’ta rastladığımız, ancak izlerini İmam Muhammed ve kısmen İmam Şafî de bulduğumuz bu ayırma diğer usûl eserlerinde de rastlamak mümkün olmaktadır⁶⁰⁰. İcmâ’ı bir bakıma ümmetin icmâ’ı ve müctehitlerin icmâ’ı olarak ayıran Cessâs, kendisinden önceki usûl alimlerinden İmam Şafî’de netleştiremediğimiz⁶⁰¹ alimlerin icmâ’ı ve ümmetin icmâ’ı kavramına da açıklık getirmiştir.

⁵⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,293.

⁵⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,293.

⁵⁹⁸ Şafîi., *el-Umm*, VII,255.

⁵⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285.

⁶⁰⁰ Pezdevî, III, 239; Abdulaziz Buharî, III, 239; el-Bâcî, s.459; el-Basrî, II, 24-25.

⁶⁰¹ İmam Şafîi; Ferdlerin. Hz Peygamber’in sünnetini ihmal etme ihtimalleri olsa da ümmeti tamamı için böyle bir ihtimalin söz konusu olmasının muhtemel olmadığını, ümmetin tamamının Hz Peygamberin sünnetiyle çelişecek bir mesele hakkında veya hata üzere birleşmelerinin söz konusu olamayacağını hadislerle temellendirir ve yalnız kalmaktan dolayı hatanın söz konusu olabileceğini ancak ümmetin tamamının kitap, sünnet ve kıyasın anlamı konusunda hata yapmasının söz konusu olmadığını. “Biz biliyoruz ki Müslümanların tamamı Hz Peygamber’in sünnetine aykırı düşecek bir konuda veya bir hata üzere asla ittifak etmeyecektir” ifadesiyle belirtir. *er-Risâle*,55,65. Muhalifinin, ilmin ister âmme isterse hâssa olsun kesinlik ifade ettiğini belirtmesi üzerine. Şafîi sadece âmme olan bilgi çeşidinin kesinlik ifade ettiğini delilleriyle belirtmektedir.el-Umm, VII,255. Mekke, Medine, Basra ve Kufe bulunan önde gelen fakihler arasında hiçbir konuda ittifak olmadığını. hatta birinin diğerini hatalı buluşunu durum böyleyken bir mesele hakkında ortak bir kanaate ulaşmalarının mümkün olmadığını . muhalifinin icmâ’ olarak ifade ettiği şeyin aslında Sa’i b Müseyyeb, Ata, Hasen ve Şa’bi’nin görüşleri olduğunu ancak bildiği kadarıyla onların aynı mecliste hiç bulunmadığını ifade eder.Buna ilave olarak Hz Peygamber’in vefatından sonra, ihtilaf bulunmayan meseleler hariç kimsenin icmâ’ iddiasında bulunmadığını belirtir. *el-Ümm*,VII,257-258.Bunların yanı sıra, sahabe ve tabiin devrinin ve bildiği kadarıyla yeryüzünde hiçbir alimin farzlar dışında icmâ’ iddiasında bulunmadığını ifac eder.Şafîi, *İhtilâf*, VII,147. İmam Şafîi’in bütün bu ifaeleri birlikte düşünüldüğünde, ümmetin icmâ’ını esas aldığı alimlerin icmâ’ı kavramına hoş bakmadığı sonucunu

1. İcmâ'a Katılımı Gerekli Olan Kişiler

a. Ümmet ('Âmme--Hâssa)

Avamın, icmâ'a katılımının gerekli olup olmadığı, usûlcüler arasında tartışma konusudur. Bazı İslâm hukukçuları icmâ'ın oluşumunda avamın görüşünün etkili olmadığını yani muhalefet veya muvafakatlarının geçerli olmadığını ifade eder⁶⁰². Bu görüş sahiplerinin gerekçesi, halkın âlimlere uyma zorunluluğunun olmasıdır. İcmâ'da hükümler istidlâle (ictihada) dayanır ve delil olmaksızın hükümleri ispat etmek mümkün değildir. Oysa halk hükümlerden çıkarımda bulunma konusunda yetkili değildir. Dolayısıyla halkın hükmü delilsizdir⁶⁰³. Bazı İslâm hukukçuları ise, icmâ'ın oluşumunda avamın katılımının şart olduğunu ifade eder⁶⁰⁴.

Cessâs'ın âmme-hâssa'nın birlikte katılması gerekli olan icmâ sınıflandırmasından, avamın da icmâ'a katılabileceği sonucu çıkmaktadır⁶⁰⁵. Ancak Cessâs; âmme olarak ifade ettiği ve avam veya halk olarak yorumlanabilecek olan kişilerin icmâ'a katılımını, müctehidlerle birlikte olmak şartıyla öngörmektedir. Ona göre halkla birlikte müctehidlerin de icmâ'a katılması zorunludur. Sadece halkın veya sadece müctehidler katılması söz konusu olsaydı, ısrarla vurguladığı "ümmetin icmâ'ı" kavramının karşılığını bulmak mümkün olmazdı.

Cessâs, amme-hassa'nın birlikte katılımı olarak ifade ettiği ümmetin icmâ'ını; öğle namazının farzının dört, akşam namazının farzının üç olması, ramazan orucu,

çıkarmak mümkün ise de eserinde kullandığı " Müslümanların alimleri asla Hz Peygamber'in sünnetine muhalif bir icmâ'da bulunmayacaktır" ifadesi Şafii'in alimlerin icmâ'ı taraftarı olması üşüncesini gölgelemektedir. Risâle.46. Buna ilave olarak aynı eserde;hata ile adam öldürme konusunda, kan bedelinin üçte biri veya daha fazlasının akilenin akrabaları tarafından ödenmesi gerektiği konusunda alimlerin ittifak ettiklerini ifade ederek alimlerin icmâ'ı kavramına pratik sonuçlarına da dolaylı olarak örnek vermiş olmaktadır. *er-Risâle*, 73. Bu ifade ile. Şafii'in daha önce ifade ettiği " yeryüzünde hiçbir alimin -farzlar dışında- icmâ' iddiasında bulunmadığı" yönündeki ifadesinin bir çelişki mi yoksa uzlaştırılabilir bir konu mu olduğu ancak Şafii'in eserlerinin incelenmesiyle mümkündür. Konumuz Şafii'in icmâ' anlayışı olmadığı için bu konuyu açıklık getirme çabası içine girmemiz söz konusu olamamaktadır. Geniş bilgi için. Bilal Aybakan, *İcmâ'nın Ortaya Çıkışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. Emre Matbaacılık. İstanbul, 2001, s.135-138.

⁶⁰¹ Abdülaziz Buhari, III, 237.

⁶⁰² Abdülaziz Buhari, III, 237.

⁶⁰³ İbn Melek, s. 255.

⁶⁰⁴ Âmidî, I, 284.

⁶⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285.

hac, gusül gibi ibadetlerin farz oluşu, zina, içki içmek, anne veya kardeşlerle nikahın haram olduğu gibi konularla örneklendirir⁶⁰⁶.

Sonuç olarak Cessâs'ın; icmâ'a halkın katılımını tek başına değil de müctehidlerle birlikte olması şartını getirmesi bir tesadüf değildir. Yalnız halkın katılımı şart olsaydı icmâ', halkın muhtemel hataları üzerine kurulurdu. Yalnız müctehidlerin katılımı şart olsaydı, "ümmetin icmâ'ı" kavramı açıklanamazdı. Cessâs, icmâ'a her ikisinin de katılımını ön görerek "ümmetin icmâ'ı" kimliğini kazandırmış, aynı zamanda halkın hata üzere icmâ' etmesini önlemiştir.

b Müctehid (Hâssa)

Cessâs'ın hassa'nın icmâ'ı olarak nitelendirdiği müctehidlerin icmâ'ına halkın katılımı geçerli değildir. Örneğin, ziraat ürünleri ve meyvelerden zekât verilmesinin farz oluşu, hala veya teyze ile birlikte yeğenin aynı nikah altında toplanmasının haram olduğu gibi konular müctehidler tarafından bilinir ve sadece müctehidlerin icmâ'a katılımı geçerlidir⁶⁰⁷.

Cessâs, icmâ'a katılacak kişilerde bulunmaması gerekli nitelikleri ifade ederken, bulunması gerekli nitelikler üzerinde durmamış örneğin; "hâssa" ibaresinin içine aldığı nitelikleri belirtmemiştir. Bundan dolayı, icmâ katılacak olan kişilerin kimler tarafından belirlendiği veya müctehit olarak kabul edilmesini gerekli kılacak nitelikler; Cessâs'ın icmâ'a katılımını uygun bulmadığı kişiler için ifade ettikleriyle sınırlıdır. Yani ümmet içinden icmâ''a katılımı geçersiz olan kişiler çıkarıldığında, ümmetin geri kalanının icmâ'a katılım konusunda yeterli olduğu sonucu çıkmaktadır.

2. İcmâ'a Katılımı Geçersiz Olan Kişiler

Cessâs, aşhabından (Hanefî mezhebi) icmâ katılan kişilerin nitelikleri hakkında bir bilgi olduğunu bilmediğini, daha sonra ilim ehlinin bu konuda ihtilâf ettiğini, bir kısmının ister dalalet ister hak olsun ümmetin tamamının katılımıyla oluşacağı görüşünde olduğunu, bir kısmının ise; fıska ve dalâleti sabit

⁶⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285.

⁶⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 285.

olmayan kişilerin, icmâ'a katılımını gerekli gördüğünü, dalalette olanların muvafakatına itibar edilmeyeceği görüşünde olduklarını ifade ettikten sonra kendisinin de bu görüşe katıldığını ilave eder⁶⁰⁸. Cessâs'ın bu ifadesine: "İnsanların bazıları, ümmettin icmâ'ı huccet olduğu için, icmâ'a ümmetten hak veya dalalette olan herkesin katılımını gerekli olduğunu zannetti " ifadesiyle Serahsî'de de rastlamak mümkün olmaktadır⁶⁰⁹.

Cessâs, icmâ'a katılacak kişilerin fık ve dalaleti sabit olmayan kişiler olması gerektiği konusundaki görüşünü; icmâ'ın hucettine temel teşkil eden âyetlerle temellendirir. Fık ve dalaleti sabit olan kişilerin âyetlere nitelenen "adil" olma veya "şahit olma" gibi nitelikleri taşıyamacağını bundan dolayı da bu insanlara ittiba edilemeyeceğini belirtir. Nitekim ümmet bir mesele üzerinde ittifak etmişse uyulması gerekenin, fık ve dalalet ehli değil, "Bana yönelenlerin yoluna uyun."⁶¹⁰ âyeti gereği Allah'a inanmış ve yönelmiş kimseler olduğunu ifade eder⁶¹¹.

İcmâ'a katılacak kişilerin nitelikleri konusunda daha önceden bir bilginin olmaması veya sonra bu konuda ihtilaf olması, icmâ katılacak kişilerin nitelikleri hakkında da icmâ'ın olmadığı sonucunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, icmâ'a katılacak kişiler konusunda, Cessâs'ın birinci grupta ifade ettiği " ister hak isterse dalalette olsun ümmetin tamamının katılımını," öngören görüş ile " ümmetten fıkı ve dalaleti sabit olmayan kişilerin katılımını" öngören görüşün icmâ anlayışlarının veya üzerinde icmâ' olduğunu öne sürdükleri konuların farklı olması tabiidir.

Cessâs'a göre icmâ'a katılımı geçersiz olan kişiler;

a.Şer'i Usûlu bilmeyenler;

İcmâ'a katılım için usûl bilgisine sahip olma şartını ön gören Cessâs'a göre, kıyas yollarını ve icthadın çeşitlerini tercih etmeyen kişilerin icmâ'a hilafını

⁶⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III,293.

⁶⁰⁹ Serahsî, I, 310.

⁶¹⁰ Lokman,15.

⁶¹¹ Cessâs, III,294.

geçersiz bulan Cessâs bu kişilere örnek olarak; Davud Isbahâni ve Kirâbîsî'yi örnek verir ⁶¹².

Cessâs bu kişilerin hadislerin nazar yönünü, hadislerden varid olan furû'u ve hadiselerin usûl yönünü bilmediğini, aklın huccetini yok saydığını, Allah'ın varlığının delalet yoluyla bilinemeyeceğini, göklerde, yerde ve nefislerde Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren deliller bulunmadığını ve Allah'ı nakille tanıdığını iddia ettiklerini ifade eder. Oysa Cessâs'a göre Peygamber'in verdiği haberin doğruluğu ile yalancı peygamber Müseyleme'nin haberi arasında farkı anlamamanın yolu akıldır. Yine Müseyleme'nin haberinin, yalan olduğunu bilmenin yolunun da akıldır. Cessâs'a göre; mucizeler ve sadece Allah'ın kâdir olduğu bir takım alâmet ve deliller üzerinde düşünmekle, Allah'ı tanımak mümkündür ancak Davud ez-Zahirî bunu anlayacak kapasitede değildir. Cessâs insanın Allah'ı tanımadan Peygamber'i tanımamasının mümkün olmadığını belirttikten sonra, akıl ve ilminin ölçüsü bu kadar olan insanların, hilafı geçerli olmayan avamdan daha cahil olduklarını ve ilim ehlinen sayılmalarının mümkün olmadığını belirtir ⁶¹³.

Cessâs'ın, Zahirî mezhebinin kurucusu Davud Isbahani için sarfettiği bu sözlerin, üslup olarak uygun olmadığı açıktır. Ancak bu ifadelerin yaşadığı dönemde söz konusu olan mezhep taassub ve kavgalarından kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Nitekim Cessâs bu ifadeleriyle konuyu, icmâ'a katılımı geçersiz olan kişiler alanından çıkarıp akli delil değeri olarak kabul edilmesi gerektiğini ıspat çabası içine girmiştir. Haşviyye için sarfettiği sözleri de akli huccet olarak kabul etmemesinden kaynaklanığını ifade etmek mümkündür.

b.Sem'i Usûlu bilmeyenler

Cessâs'a göre; sem'i usûlu, fikhî kıyas ve ictihad metotlarını bilmeyen kişilerin hilafı geçersizdir. Şer'i ilimlerin temelde naslara dayandığını ve şer'i esasları bilmeyenlerin şeri bilgileri elde edemeyeceklerini ifade ederek nakle dayalı nasları, kıyas ve ictihad yollarını bilmeyenlerin, akli ilimlerde söz sahibi olsalar

⁶¹² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 296-297

⁶¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 296.

bile, yine de şer'i-fer'i hükümleri elde edemeyeceklerini, bu kişilerin usûl ve furû'u bilmeyen avam konumunda olduklarından dolayı hilafların geçersiz olduğunu ifade eden Cessâs bu görüşünü, Ebû'l Hasen Kerhi'nin "Uzman bile olsa akli ilimlerin bilmek, sem'i usûlu bilmek için yeterli değildir." sözüyle destekler.⁶¹⁴

c. Sapıklık ve Fasıklık Üzere Olanlar;

Cessâs bazı usûl alimlerinin icmâ'a ; dalalet fisk ehlinen olsa bile ümmetin tamamının katılması gerektiğini bazılarının ise; sadece dalaleti ve fiskı sabit olmayan kişilerin katılımını öngördüklerini ifade eder⁶¹⁵.

Usûl alimlerinin çoğunluğuna göre de icmâ'a katılacak kişilerin fâsık, dalalet veya bidat ehli olmaması gereklidir. Bu kişilerin icmâ'a muvafakatları veya muhalefetleri geçersizdir⁶¹⁶.

Ümmetten fiskı ve dalaleti sabit olmayan hak ehli kişilerin katılması geçerli bulan Cessâs bu görüşünü; icmâ'ın hücciyetine, gerekçe olarak getirdiği âyetlerde Allah'ın ümmeti doğru sözlü, adil, şahitliği kabul edilen kişilerden olması gibi, çeşitli niteliklerle nitelediğini, ayrıca bu âyetler gereğince Allah'a yönelenlere⁶¹⁷ ve müminlere⁶¹⁸, uymamız gerektiğini ifade ettikten sonra, dalalet ve fiskı sabit olan kişilerin icmâ''a katılmalarının geçersiz olmasını bu nitelikleri taşımamalarına dayandırır⁶¹⁹. Ayrıca, "ümmet bir konuda icmâ' ettiğinde dalalet ve fisk ehli olmayan müminlerin yoluna uyan ve Allah'a yönelen kişilerin icmâ' ettiğine inanırız." ifadesiyle, fisk ve dalalet ehli olanların icmâ''a katılımları konusundaki tavrını açıkça ortaya koyar⁶²⁰. Diğer usûl alimleri de fiskın adalet, ehliyet ve şahitlik veya iyiliğin emredilmesi gibi nitelikleri düşürdüğünü ifade ederek Cessâs'a yakın bir açıklamada bulunur⁶²¹.

⁶¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 296-297

⁶¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 293.

⁶¹⁶ Pezdevî, III, 237, Serahsî, I, 311; Cüveynî, I, 266.

⁶¹⁷ Lokman, 15

⁶¹⁸ en-Nisa, 115

⁶¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 293-294; Serahsî, I, 311; İbn Melck, s. 256.

⁶²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 294.

⁶²¹ Pezdevî, III, 237; Abdulaziz Buhari, III, 237.

Cessâs, fîsk ve dalalet sabit olduğundan icmâ'a katılımlarını geçersiz bulduğu kişilere Haricîleri örnek verir. İcmâ'a katılacak kişilerde âdil ve şahitliği kabul olma şartını ön gören Cessâs, şer'i ilimlerin sem' (nakle) dayalı olması, dolayısıyla sem'i usûlu bilmeyenin furu' ilmine ulaşamayacağı, Haricîlerin dalaleti sabit olması, haberleri ve nakillerinin kabul edilmemesi, furû' üzerine bina edilmiş usûl bilgisinden yoksun olmaları sebebiyle, icmâ'a katılımı veya hilafı geçerli olmayan avam konumunda olduklarını gerekçe göstererek, icmâ'a katılımlarının söz konusu olamayacağını vurgular⁶²².

Cessâs başka bir konuda "Rafizîler hariç ümmet bu konuda icmâ etti." ifadesini kullanarak Rafizîlerin icmâ'a katılımını geçersiz bulduğunu zımnen belirtmektedir⁶²³. Yine, Bakara suresinin 143. ayetine dayanarak Müşebbihe gibi küfrü zahir olanların Rafizî ve Hariciler gibi fîskı zahir olanların icmâ katılımlarını geçersiz bulur⁶²⁴.

Bazı İslâm hukukçularına göre, sadece bid'atlarının propagandasını yapan kişilerin icmâ'a iştirakleri mümkün değildir⁶²⁵. Nitekim Serahsî, Hanefî mezhebine göre, hevâ ehli olmayan ve fîskını ilan etmeyen her müctehidin icmâ'ının huccet olduğunu öne sürer⁶²⁶.

Cessâs ise; itikadı sahîh olsa bile davranışlarıyla fiilinde, fîskı sabit olan kişilerin hilafının da geçersiz olduğunu öne sürerek bu görüşünü; fasığın fîskının hangi yönden olursa olsun; Allah'ın şahit kıldığı, adaletine hükmettiği kişilerden olmasının mümkün olmadığına dayandırır⁶²⁷. Cessâs bu görüşüyle, fîsk veya dalaletin sabit olmasından; itikadın mı fiilin mi kastedildiği konusunda açıklık getirir.

⁶²² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 294-295.

⁶²³ Cessâs, *el-Fusûl*, VI, 29.

⁶²⁴ Cessâs, *Âhkâmü'l Kur'an*, I, 90.

⁶²⁵ Şevkânî. s.76; Ebû Zehra. *Metodoloji*, s. 181.

⁶²⁶ Serahsî, I, 311-312.

⁶²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 295; *Âhkâmü'l Kur'an*, I, 90.

Burada şunu da ilave etmek gerekir ki, Cessâs, Zahirî ve Haricîler gibi, icmâ'ı huccet olarak kabul edip etmediği şüpheli olan mezhepleri, icmâ'ın oluşumunun dışında tutarak bir anlamda icmâ'ın gerçekleşme şartlarını kolaylaştırmıştır. Ayrıca, Cessâs'ın icmâ'a katılımını uygun bulduğu veya geçersiz saydığı kişiler göz önüne alındığında, icmâ' anlayışındaki ümmetin icmâ'ı ve âlimlerin icmâ'ı kavramı netleşmektedir. Buna göre, ibadet konularının ümmet tarafından uygulanagelen, genel kabul görmüş tavrıları; ümmetin icmâ'ı gibi değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Kıyas ve ictihad yöntemlerinin, naklî ilimlere vâkıf olmayanları icmâ'a katılımın dışında tutarak bir anlamda muasırı olan Şâfi'ye nispet edilen eserde geçen sadece İslâm hukukçularının icmâ'larının muteber olduğu, halkın, kelâmcıların veya hadisçilerin hukukî basiretlerinin yetersiz olduğundan, icmâ'ının delil olarak kabul edilemeyeceğini yönündeki görüşe katıldığı anlaşılmaktadır⁶²⁸. Aynı zamanda; kalamcılarının, fıkıh usûlunu ve şer'î delilleri bilmeyenlerin muhadislerin icmâ'a katılımını geçersiz bulan Serahsî'nin de Cessâs'ı desteklediği anlaşılmaktadır⁶²⁹.

Cessâs'ın katılımını geçersiz bulduğu; Haricî, Rafizî, Zahirîlerin ümmetten sayılıp sayılmadığı sorusu bu konu içinde sorulabilecek sorulardandır. Ancak Cessâs; bu mezheplerin icmâ'a katılımının geçersiz olduğunu ifade etmekle yetinmiş, bu kişilerin ümmetten sayılıp sayılmadığı konusunda net bir ifade kullanmamıştır. Yine Cessâs'ın, Hariciler, Zahiriler, Râfizîler gibi bazı mezheplerin icmâ''a katılımını geçersiz bulmasından ve yaşadığı dönemdeki mezhep taassubunun söz konusu olmasından hareketle, bu konu içinde akla gelebilecek başka bir husus da icmâ''a katılan bu kişilerin, Hanefî mezhebinden olma zorunluluğunun olup olmadığıdır. Yani Cessâs'ın öngördüğü icmâ''ın Hanefîler icmâ'' ettiği konularla ile özdeş olup olmadığıdır. Bu sorunun cevabını öncelikle Hanefîlerin zihnindeki icmâ''ın, genel icmâ' mı, Hanefîlerin icmâ' mı olduğunda aramak gereklidir. Hanefî mezhebi içinde Cessâs'tan geriye doğru gidildiğinde, İmam Muhammed'in, icmâ' olduğunu öne sürdüğü konulardaki bazı ifadeleri⁶³⁰, Hanefîlerin zihninde her hangi bir mezhep

⁶²⁸ Cessâs, *el-Fusûl* III, 294-295 krş; Ebû Ali eş-Şâfi. s. 291.

⁶²⁹ Serahsî, I, 312.

⁶³⁰ İmam Muhammed'in belirttiği şu ifadeler:

” Bu hususta bütün müslümanlar, Hicaz ehli ve Irak ehlinin tamamı aralarında hiçbir ihtilaf olmayacak şekilde icmâ' etti” Bkz. Kitâbu'l Hucce. IV.262.

veya bölge ayırımı yapmaksızın ümmetin icmâ''ı yani genel icmâ' kavramı ve alimlerin icmâ''ı kavramının çıktığı sonucuna ulaştırırsa da, konu hakkında ihtilaf olmasına rağmen, Hanefilerin icmâ' ettiği konuları, genel anlamda icmâ' olduğunu öne süren bazı ifadeleri⁶³¹ dolaylı da olsa Hanefilerin dışındaki mezhepleri, icmâ'ın dışına tuttuğu için, böyle bir sonuca ulaşmaya engel olmaktadır.

Cessâs açısından, Hanefî mezhebinin kendi içinde görüş birliğinde bulunduğu konuların, ümmetin icmâ'ı veya alimlerin icmâ'ı kavramıyla teorik olarak özdeş olup olmadığı yani Hanefîlerin icmâ'ı=icmâ' olup olmadığı konusunu irdelemek gerekirse; Rafiziler, Hariciler, Zahiriler gibi bazı ekolleri icmâ'ın dışında tutarken örneğin; Şafiiler, Malikiler, Hanbeliler gibi diğer mezhepleri buna dahil etmemesinden, teoride Hanefîlerin icmâ'ı=icmâ' sonucu çıkmamaktadır.

Öte yandan Medinelilerin icmâ'ı konusunda öne sürdüğü gerekçeler dikkate alındığında, icmâ'ın huccetine temel teşkil eden ayetlerin hitabının ümmetin diğerleri

" Bu konuda Hicaz ehli ile Kûfe ehli arasında ihtilaf yoktur. IV,365. Kûfe ve Medine ehlinin icmâ' ettiği konu" I,497.

" İlim ehlinin tamamı icmâ' etti ".III,22

" Bu fukaha indinde icmâ' edilen bir husustu". I,60,II,443,

" Fukaha ve Müslümanların geneli bu konuda icmâ' etti". "Bu konuda insanlar arasında hiçbir ihtilaf yoktur " IV,155.

" Kufe ve Medine ehli bu konuda kısas olmadığında icmâ' etti. IV,416.

Bunun yanı sıra Muvatta`da teravih namazının cemaatle kılınması konusunda "Müslümanlar bu konuda icmâ' etti ve bunu güzel buldular" ifadesini kullandıktan sonra " Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir, Müslümanların çirkin gördüğü şey Allah katında da çirkindir " sözünü delil olarak getirmiştir. *Muvatta'*, İmam Muhamme rivayeti. s.91.

⁶³¹ Hanefilere göre ihrama giren biri, her hangi bir sebeble haccetmezse umresi yapar ve ertesi sene haccını yerine getirir ancak kurban kesme zorunluluğu yoktur. Medineliler bu görüşün aksini öne sürerek bu kişinin kurban kesmesi gerektiğini belirtir. Bu konuda bu şekilde görüş ayrılığı olmasına rağmen İmam Muhammed. Ebû Hanife'nin " Bizim görüşümüz fakihlerin fikir birliği ettiği görüştür" ifadesini nakleder. *Kitabu'l Hucce*, II, 334-335; İmam Muhammed Hz Aişe'den " Hz Peygamber'e Beytullah'ı ziyaret etmeden önce ihramdan çıkması şu iki elimle koku sürdüm." ifadesini nakleden İmam Muhammed bu konuda ihtilafları aktarmasına karşın. "Bu hususun icmâ' edilen husus ." olduğunu ifade eder. II. 395-396; Yine. Müzdelife'de kılınan akşam ve yatsı namazının bir ezan bir kamet ile cem edilerek kılınacağı mı . akşam ve yatsı namazı için ayrı ayrı kamet getirip mi kılınacağı konusunda Medineliler ve Ebû Hanife farklı görüştedir. Buna rağmen İmam Muhammed " Bu konuda fakihler icmâ' etti " ifadesini kullanır. II.429-443; Haccetmeye gücü yetmeyen birinin yerine başka birinin haccetmesi konusunda Hanefiler ve Medineliler arasında ihtilaf olmasına rağmen İmam Muhammed " Bu konuda icmâ' edilmiştir" ifadesini kullanır. II.225-236.

safdişı bırakarak bir gruba yönelik olmadığı yönündeki ifadeleri⁶³² yine insanların Medineli veya Kufeli olmasının icmâ'nın muteber olmasına ölçüt olamayacağı⁶³³, yönündeki ifadeleri esas alındığında Cessâs'ın teorik olarak, her hangi bir bölge veya mezhep farkı göz etmeksizin ısrarla, ümmetin icmâ'ı kavramının arkasında olduğu sonucu çıkmaktadır. Nitekim Cessâs Medinelilerin icmâ'ı konusunda, sadece Medineli alimlerin oluşturduğu icmâ'nın muteber olmasına karşı çıkmakta aksi takdirde, icmâ'a katılan kişilerin Medineli olmasına karşı çıkmamaktadır.

Sonuç olarak icmâ'a katılımı (muvaafatı veya muhalefeti) geçersiz bulduğu kişiler istisna edildiğinde ümmetin geri kalanı, Cessâs'ın zihninde icmâ'a katılması gerekli kişiler arasındadır. Yani Kufeli olma veya Hanefî olma şartı öngörmediği gibi, Medineli olmama şartını da öngörmemektedir.

C. İCMÂ'IN DAYANDIĞI DELİL AÇISINDAN

Usûl eserlerinde müstenedu'l icmâ⁶³⁴ olarak geçen, İcmâ'nın bir delile dayanma zorunluluğunun olup olmadığı usûl alimleri arasında tartışma konusudur.

Usûl alimlerinden bazıları icmâ'nın bir delile dayanmasını zorunlu bulmamış ve bu görüşünü; icmâ'a katılacak kişilerde Allah'ın zaruri bir ilim yaratmasının mümkün olması sebebiyle icmâ'nın dayandığı delilin Allah olması ve icmâ'nın bizzat delil olmasından dolayı, oluşurken delile dayanma zorunluluğunun bulunmaması olmak üzere iki gerekçeye dayandırmıştır. Bu görüş sahipleri, gerekçelerini “bey-i teâtî”*, “istisna' akdi” (sipariş) ve hamamların kullanım ücretleri gibi icmâ' olduğu öne sürülen konularla örneklendirir⁶³⁵.

Usûl alimlerinin çoğunluğu icmâ'nın bir delile dayanmasını zorunlu bulmuştur⁶³⁶. Nitekim, dinde delilsiz görüş hatadır; delil hakka ulaştırır⁶³⁷.

⁶³² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 321.

⁶³³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 323-334.

⁶³⁴ Şevkani, s. 75; Amidi, I, 322.

* Alıp vermekle gerçekleşen fiili bir satış akdi. Pazarlıksız ve lakırdısız müşterinin parayı, ekmekçinin ekmeği vermesi gibi. *Türk Hukuk Lûgati*, (Komisyon), Maarif Matbaası, Ankara 1944, s. 36.

⁶³⁵ Ebû Huseyn el-Basrî, II, 57; Âmidî, I, 325; Abdülaziz el-Buhârî, III, 263; Şevkânî, s. 75.

⁶³⁶ Serahsî, I, 301; Pezdevî, III, 263; Abdülaziz Buhari, III, 263; el-Basrî, II, 57; Şirâzî, II, 683; İbn Hâcib, s. 586.

Cessâs ise icmâ'ın delile dayanma zorunluluğunu açıkça ifade etmese de bu konudaki ifadelerinden, icmâ'ın delile dayanma zorunluluğunun olduğu sonucu çıkmaktadır.

İcmâ'ın delile dayanmaksızın da mün'akid olabileceğini ifade eden görüş sahiplerinin öne sürdüğü istisnâ' akdi, hamamların kullanım ücretleri gibi konulara icmâ' babı içinde açıklık getirilmese de *el-Fusûl'de* "istihsân" konusunda yer verilmektedir⁶³⁸. Cessâs, istisnâ' akdi ve hamamların kullanım ücretleri konusunda, kıyasa muhalif olsa da insanların uygulamaları gereği caiz olduğunu belirtmiştir. Konuyu icmâ'ın senedi açısından değerlendirdiğimizde, bu durumda icmâ'ın senedinin, insanların uygulamaları başka bir ifadeyle; örf olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte, zanni delillerin icmâ'ın dayandığı delil olup olmayacağı konusu tartışmalıdır;

Zahirîler sadece nassların, icmâ'ın dayandığı delil olabileceğini öne sürmüştür⁶³⁹. İbn Teymiyye araştırmaları sonucunda üzerinde icmâ' edilen konuların tamamının nassa dayandığını öne sürmekle Zahirilere yakın bir ifadede bulunmaktadır⁶⁴⁰. Bazı alimler ise; haberi vahid hariç diğer zannî delillerin yani kıyas ve ictihadın icmâ'ın dayandığı delil olabileceğini öne sürmüştür⁶⁴¹.

Tevkîf, tevkif manasından çıkarılan (istihrac edilen) yorum, rey ve ictihad olmak üzere üç delilden söz eden⁶⁴² Cessâs'ın, icmâ'ın dayandığı delile yaklaşımı incelendiğinde; icmâ'ın dayandığı delilin nasslar olması gerektiği görüşüne katılmakla birlikte, ictihad ve reyi de icmâ'ın dayandığı deliller arasında kabul etmekle icmâ'ın dayandığı delilin sadece nasslar olması gerektiği yönündeki görüşe

⁶³⁷ Abdulaziz Buhârî, III, 263.

⁶³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 247-249.

⁶³⁹ İbn Hazm, VI.141.142.149; Âmidî, I. 326.

⁶⁴⁰ İbn Teymiyye, XIX. 196.

⁶⁴¹ Âmidî, I.325; Abdülaziz Buhârî, III, 264.

⁶⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 277; Serahsî, I.301.

karşı çıkmış olmaktadır. Ayrıca haber-i vahidin de icmâ'ın dayandığı delil olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

1. Tevkîfe Dayalı İcmâ'

Cessâs tevkiî; Kur'an, mütevatir sünnet ve haber-i vahid olmak üzere üç kısma ayırmış ve bu delillere dayalı icmâ' için örnek vermiştir.

a. İcmâ'ın dayandığı delilin Kur'an âyeti olması;

Cessâs'a göre icmâ'ın dayandığı delil ayet olabilir. Cessâs bu görüşünü; "Anneleriniz ve kızlarınız size haram kılındı."⁶⁴³ âyetine dayanılarak anne ve kızlarla evliliğin haram olduğu konusunda icmâ' olduğunu öne sürerek temellendirir⁶⁴⁴.

b. İcmâ'ın dayandığı delilin mütevatir haber olması;

Cessâs, icmâ'ın dayandığı delilin mütevatir hadis olabileceğini öne sürer ve bu konuda birkaç örnek verir;

Haricîler'in dışında ümmetin, zina suçunu işleyen muhsan'ın* recm edileceği konusunda icmâ' ettiğini, Haricîlerin icmâ'a hilafı ise geçersiz olduğunu öne süren Cessâs bu görüşünü hangi mütevatir hadise dayandırıldığını belirtmemektedir⁶⁴⁵.

Cessâs'ın öne sürdüğü bir başka örnek, "kadın halası ve teyzesi üzerine nikahlanmaz" hadisine istinaden kadının halası ve teyzesi ile aynı nikah altında bulundurulamayacağı konusundaki ümmetin icmâ'ıdır⁶⁴⁶.

Cessâs'ın verdiği üçüncü örnek ise, "altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz misliyle satılır. Her kim fazla verir veya alırsa bu ribadır. bu hususta alan ile veren eşittir." hadisidir. Bu hadise dayanarak ribanın haram olduğuna ümmetin icmâ' ettiğini öne süren Cessâs

⁶⁴³ Nisâ, 23.

⁶⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 277; Serahsî, I, 301.

* İslâmiyet, hürriyet, sahih bir nikahla evli olmak gibi niteliklere sahip kimse. Türk Hukuk Lügati, s. 245.

⁶⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 277-278. İbn Münzir, *Kitâbu'l İcmâ*, Tercüme ve Tahkik, Abulkair Şener, Diyanet Vakfı, Gaye Matbaası, Ankara, 1993, s. 79.

⁶⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 278.

İbn Abbas'ın bu konuda ümmetin görüşüne hilafta bulunduğunu ancak daha sonra görüşünden vazgeçtiğini de belirtmekle birlikte⁶⁴⁷, İbn Münzir; ” Yiyecek ve içeceklerin ölçü ve tartıyla alınıp satılan şeylerin hükmünün Hz.Peygamber'in (riba ile ilgili olarak) yasakladığı mallar hükmüne olduğu ancak Katâde'nin bu görüşe katılmadığı ve (bu mallarda da fazlalığın) caiz olduğu görüşünde” olduğunu öne sürer⁶⁴⁸.

c.İcmâ'n dayandığı delilin haber-i vahid olması;

Cessâs, icmâ'n dayandığı delilin haber-i vahid olabileceği konusundaki görüşünü “ Elin, ayağın, gözün her birinin diyeti yarımdır, burnun diyeti ise yüz devedir.”⁶⁴⁹ hadisi ile temellendirir. Bu hadise dayanarak ümmet, insan bedenindeki organların diyet miktarı konusunda icmâ' etmiştir.⁶⁵⁰

Cessâs'ın dayandığı diğer bir gerekçe ise “ Her kim yiyecek (zahire) satın alırsa onu tamamen teslim almadan satmasın.”⁶⁵¹ hadisidir. Ümmet yiyecek satın alındığında tekrar satma şartının teslim alma olduğu konusunda icmâ' etmiştir.⁶⁵²

2.İstihrâc Edilen Tevkîf Manasına Dayalı İcmâ'

Cessâs bu görüşünü fethedilen arazilerin gazilere dağıtılmaması konusundaki icmâ'a dayandırır. Nitekim Hz. Ömer fethedilen arazilerden Irak arazisinin, gazilere dağıtılmaması gerektiğini öne sürmüş, ancak delil getirememiştir. Bu konuda sahabe ile bir süre tartıştıktan sonra Hz Ömer'in; “Allah'ın fethedilen memleketler halkından peygamberine verdiği ganimetler, Allah'a, peygambere, peygamberin akrabalarına, yetimlere, fakirlere ve yolculara aittir. Ta ki ganimetler içinizden zenginler arasında bir servet olmasın. Resulullah size neyi verdiyse alın, neyi yasakladıysa ondan da vazgeçin.”⁶⁵³ âyetlerini delil olarak getirmesi üzerine, sahabeden ganimetten pay isteyen gaziler görüşlerinden vazgeçmiş ve fethedilen arazinin gazilere dağıtılmaması konusunda sahabe icmâ' etmiştir. Çünkü, ayet ganimetlerin zenginler arasında dolaşmasını men etmiştir.

⁶⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 278.

⁶⁴⁸ İbn Münzir.s.66.

⁶⁴⁹ Ebû Davud, IV,291.

⁶⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*,III. 278.

⁶⁵¹ Buhari, III, 79.

⁶⁵² Cessâs, *el-Fusûl*,III, 278;Serahsî,I.301.

⁶⁵³ Haşr. 7 ve 8.9.10.

Şayet fethedilen bu araziden elde edilen ganimet paylaşılmış olsaydı, zenginler arasında paylaşılacak diğer insanlara bir şey verilmeyecekti. Bu âyetin lafzında fethedilen arazi gelirlerinin gazilere dağıtılmaması konusunda açık bir ifade bulunmamakta, ancak Hz. Ömer ve sahabe âyetlerin manasından bu sonuca ulaşmaktadır⁶⁵⁴.

Çağdaş usûl eserinde bu konuya, Kur'an'ın nassına dayalı icmâ'a örnek olarak rastlanması mümkündür⁶⁵⁵.

Cessâs'ın konuyu dayandığı diğer gerekçe; hala ve teyze ile nikahın haram olduğunu belirten âyetin manasına dayanarak anne-babanın hala ve teyzesi ile nikahlanmanın haram olduğu konusundaki icmâ'dır⁶⁵⁶. Cessâs, ayette anne-babanın hala ve teyzesi ile nikahlanmanın haram olduğu belirtilmediği halde nassın tahrime delaleti üzerine ümmet icmâ' ettiğini öne sürer.

Cessâs'ın bu konuda dayandığı diğer gerekçe ise; Hz. Ebû Bekr'in, namaz kılmayan ve zekat vermeyenlerin öldürülmesi gerektiğini öne sürmesi üzerine sahabenin yapmış olduğu icmâ'dır. Ebû Bekir'in, namaz kılmayan ve zekat vermeyenlerin öldürüleceğini ifade etmesi üzerine sahabe, Hz. Peygamberin "insanlar iman edinceye kadar onlarla savaşmakla emr olundum. İman ettiklerinde ise malları ve canları masum olur." sözünü hatırlattır. Bu söze karşılık Hz. Ebû Bekr'in "Onların canları ve malları ancak haklı gerekçelerle masum sayılır" ifadesi üzerine sahabe namaz kılmayanların ve zekât vermeyenlerin öldürülmesi konusunda icmâ' etti. Hz. Ebû Bekr'in, Hz. Peygamberin ifadesinden çıkardığı ve üzerinde icmâ' olduğu öne sürülen mana; canların ve malların haklı gerekçelerle korunmasıdır⁶⁵⁷. Bununla birlikte, zekat vermeyenlere karşı savaş yapılması üzerine olan icmâ'ın dayandığı delilin ictihad olduğunun öne sürülmesi de söz konusudur⁶⁵⁸.

⁶⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 278-279.

⁶⁵⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Metodoloji*, s.183.

⁶⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 279.

⁶⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 279.

⁶⁵⁸ Serahsî, I, 301; Âmidî, I, 326.

Bütün bu örneklerden anlaşılacağı gibi Cessâs ; lafzî değil, gaî yorumların da icmâ' için delil olarak kullanılabileceğini ortaya koymaktadır. Cessâs'ın tevkifin manasına dayalı veya tevkiften istihrac edilen mana olarak ifade ettiği bu konuya ulaşabildiğimiz kaynaklardan sadece Serahsî'nin usûl eserinde rastlamak mümkün olmaktadır⁶⁵⁹.

3.Rey ve İctihâda Dayalı İcmâ'

Usûl alimlerinden bazıları, kıyas ve haber-i vahidin, icmâ'a dayanak teşkil etmeme sebebini; zannî delillerin, katî bir delile dayanak teşkil edemeyeceği ve kıyasın hüccet olup olmadığına ihtilaf söz konusu olması gibi iki gerekçeye dayandırmaktadır⁶⁶⁰.

Bazı usûl alimleri de kıyasın hüccet olması konusunda; ilk devirlerde görüş birliği olmasına karşın daha sonraki dönemlerde, fıkhîta basireti olmayan bazı kelimcilerin ve hükümler hakkında bilgisi olmayan müteahhrinden bazı kişilerin kıyası kabul etmediğini, bu kişilerin icmâ'a muvafakatının da muhalefetin de geçerli olmadığını öne sürmüştür⁶⁶¹.

Usûl alimlerinden bazıları ise; icmâ'ın dayandığı delilin ictihad olabileceğini, ancak böyle bir icmâ'a muhalefetin haram olduğunu ifade etmekle birlikte⁶⁶² bazı usûl alimleri icmâ'ın dayandığı delilin ictihad olabileceğini öne sürmekte ancak böyle bir icmâ'a muhalefetin olduğunu ifade etmektedir⁶⁶³.

Cumhura göre, icmâ'ın dayandığı delil, haber-i vahid ve kıyas gibi zannî bir delil olabilir⁶⁶⁴.

⁶⁵⁹ Serahsî, I,301.

⁶⁶⁰ Serahsî, I,302

⁶⁶¹ Serahsî, I,302.

⁶⁶² Âmidî, I,325.

⁶⁶³ el-Bâcî, s.500; Şirâzî, II,683; Serahsî, I,301; Âmidî, I,326.

⁶⁶⁴ Abdulaziz Buhari, III,263.

Davud Zahiri ve mezhebi, Şia, Muhammed b Cerîr, Mutezileden Kâşânî kıyasın zanni delil olduğu için, icmâ' gibi kati bir hucdetin dayanağı olamayacağı görüşünde oldukları ifade edilmektedir⁶⁶⁵.

Cessâs'ın; "tevkifin dışındaki konularda oluşmuş icmâ'" olarak tanımladığı icmâ'ın aslının; tevkif olması da ictihad olmasını da caizdir. Ancak Cessâs'ın, "tevkif manası istihraç edilemeyen" ifadesinden, bu icmâ'ın tevkifin lafzından istihrac edilen delillere dayanabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür⁶⁶⁶. Cessâs bu konudaki görüşünü, neneye (babanın annesi ve annenin annesi) 1/6 oranın da hisse verilmesi⁶⁶⁷, "Boşanmış kadınlar üç ay hali beklesinler"⁶⁶⁸ âyetine rağmen cariyenin iddetinin hür kadının iddetinin yarısı olması⁶⁶⁹, doğum vb konularda sadece kadınların şahitliğinin geçerli olması, kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olması, oğulun kızına mirastan yarım hisse verilmesi gibi konularda icmâ' olduğunu öne sürerek gerekçelendirmiştir⁶⁷⁰.

Hamrın haddi konusundaki icmâ'ı anlatırken çok fazla detaya inen Cessâs; Hz.Ömer'in hamrın haddi konusunda sahabe ile istişare ettiğini, Hz.Ali'nin "İçki içen sarhoş olur, sarhoş olan hezeyanda (ne dediğini bilmez.) bulunur, hezeyanda bulunan iftira atar, iftiranın haddi de 80 değnektir."⁶⁷¹ dediğini, Abdurrahman b Avf ve Hz Ali'nin "Kendisine had uygulanan biri ölürse, haddi yerine getirmeye devam edin. Ancak hamrın haddi bizim görüşlerimiz üzerine belirlendiği için bunun dışındadır"⁶⁷² ifadesini naklederek bu konuda ictihad olduğunun bilindiği öne sürer⁶⁷³.

⁶⁶⁵ Abdulaziz Buhari, III,263.

⁶⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,279.

⁶⁶⁷ Neneye mirastan 1/6 oranında hisse verilmesi ölen kişinin annesinin olmaması şartına bağlıdır.Bkz: İbn Münzir,s.48.

⁶⁶⁸ el-Bakara, 228.

⁶⁶⁹ Ay hali gören cariyenin boşanmadan dolayı iddeti iki ay hali olmakla birlikte İbn Şirin'in bu görüşe katılmayıp cariyenin iddetinin hür kadının iddeti gibi olduğu öne sürülmektedir.Bkz: İbn Münzir,s.62.

⁶⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III,279.

⁶⁷¹ Tirmizi, IV,78; el-Hakim, IV,375.

⁶⁷² Buhari, VIII, 198.

⁶⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, III.279-280.

Haddlerin kıyasa dayanarak ıspat edilmesi konusunda; “ Haddlerin kıyas yoluyla ıspat edilmesini caiz bulmamanıza⁶⁷⁴ rağmen sahabenin hamrın haddinin ıspatı konusundaki ittifakı kıyasa dayanmaktadır, sahabenin bu tutumu, sizin haddlerin kıyas yoluyla ıspat edilmeyeceği konusundaki görüşünüzü ıbtal eder.” şeklinde bir itirazın söz konusu olabileceğini muhtemel gören Cessâs;

“ Bizim yasakladığımız şey (hakkında) tevkîf varid olmayan hadd konusundaki kıyastır. Tevkîf olan bir konuda icthadın kullanılmasına gelince, bu tevkîfin manasından araştırılır ve bize göre uygundur. Selefin, hamrın haddi konusunda, icthad kullanması bu kabildendir. Nitekim, selef, Hz Peygamber’in, ” Hamrın haddini ayakkabı ve kamçı ile vurunuz ” ve ” Ona kırk adam ikişer kere vursun ” ⁶⁷⁵ Hz.Peygamber’in bu sözlerine muvafakat ederek, hamrın haddini 80 değnek olduğu konusunda icthad etmiştir ” sözleriyle cevap verir ⁶⁷⁶.

Cessâs nas vârid olan bir konuda, haddin kıyasla belirlenmesinin icmâ’a muhalefet olduğunu, kazf haddiyle temellendirir. Nitekim Cessâs’a göre kazf haddi konusunda nas vârid olduğu için kıyasla belirlenme yoluna gidilmez⁶⁷⁷.

Cessâs, hamrın haddinin 80 değnek olduğu konusunda icthad olduğunu ancak bu konuda tevkîfin de olduğunu (Kırk adam ikişer kez vursun), tevkîf olan bir konuda ise tevkîfin manasından icthadın çıkarılmasının uygun olduğunu ifade eder. Cessâs’a göre hamrın haddi konusundaki icmâ, tevkîfin manasından araştırılarak çıkarılmış icthada dayanmaktadır. Yani Cessâs’a göre, hamrın haddinin 80 değnek olduğu konusunda tevkîf vardır, bu konudaki icthad ise, bu tevkîfin manasından araştırılarak elde edilmiştir.

Cessâs, hamrın haddi konusunda icmâ olduğunu öne sürmekte, ancak Hz Ömer ve Hz.Ali’nin ihtilaf ettiğini, Hz.Ali’nin 40 değnek, Hz. Ömer’in 80 değnek olduğunu ileri sürdüğü, dolayısıyla bu konuda, icmâ’ın değil ihtilafın söz konusu olduğunu öne süren İslâm hukukçuları da vardır.⁶⁷⁸

⁶⁷⁴ Cessâs. “ Müslümanlar haddlerin kıyasla tespit edilmesinin caiz olmadığı konusunda Müslümanlar ittifak etti ” ifadesiyle de başka bir eserinde vurgulamaktadır.Cessâs, *Şerhu Edebi’l Kâdi*, s.352.

⁶⁷⁵ Buhârî, VIII, 196; Müslim, III, 1330.

⁶⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 280.

⁶⁷⁷ Cessâs, *Şerhu Edebi’l Kâdi*, s.352.

Cessâs; insanların kıyasın ispatı konusunda ihtilaf ettiği için, kıyas yoluyla ictihadın vâki olmasının caiz olmadığını dolayısıyla kıyas gibi hakkında ihtilaf olan bir delile dayanarak icmâ'ın oluşmasının söz konusu olamayacağını öne sürenlere⁶⁷⁹;

Sahabe, tabiîn ve daha sonraki devirlerde hadiselerin hükümlerindeki kıyasın ispatı konusunda ihtilaf olmadığını ancak daha sonra kıyası, fıkıh ve usûl ilmi konusunda uzman olmayan, selefın görüşlerini ve icmâlarını bilmeyen, müteahhirinden bir grubun kıyasın delil oluşuna hilafı bulunduğunu, daha sonra bu grubun emsalleri tarafından muvafakatı ve hilafı geçerli olmayan, itibarları olmayan Haşev⁶⁸⁰ topluluğuna tabî olduklarını ifade eder⁶⁸¹.

Cessâs'ın bu cevabının, kıyası kabul etmediği öne sürülen Davud ed-Zahirî'î hedef alması mümkündür⁶⁸².

Rey ve ictihada dayalı olarak oluşan icmâ'ın, oluşmadan önce ilmi konumları ve düşünceleri farklı gruplar tarafından tartışıldığını, ihtilaf edildiğini, ancak daha sonra ittifak edildiğini ve bize bu ihtilafların nakledilmediğini, öne sürenlere ;

Cessâs, hükmün delilinin, apaçık zahir olması durumunda, delilin araştırılmasına gerek olmadığını, icmâ'da bulunan insanların böyle bir düşünceyi niyet etmediklerini, geçmişte bazılarının hükmün delilini getirdiğini ve geride

⁶⁷⁸ Ebû Zehra, *Metodoloji*, s. 184.

⁶⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,280; Serahsî, I,302.

⁶⁸⁰ Haşev:Manasız boş şeyler söyleyen anlamına gelmektedir.Ayetleri zahiri anlamda yorumlayan, nakil ve nistan başka bir şey tanımayan akla değer vermeyen bu gruptan bazı kişilerin Hasen el-Basri'nin ders halkasına devam etmesi nedeniyle, bazı tarihçiler Haşeviyyenin oluşum sürecini, tabiûn büyüklerinden Hasen el-Basri(ö110) ile başlatır. Mezhepler tarihçilerinden bazıları ise, Haşeviyye'yi Mürcie'nin bir kolu olarak gösterir.Bazı tarihçiler ise, beşe ayırdıkları itikadi mezheplerden birinin Haşviyye olduğunu öne sürer ve hadisleri anlama konusunda belli bir metodolojiye sahip olmayan ashabu'l hadise önderlik yapan bir zihniyet olarak ortaya çıktığı ve zaman içerisinde ashabu'l hadisın Haşviyye ile kaynaştığı görüşünü ortaya atar..Mücessime telakkisi ifade eden hadisleri, hiçbir tenkit ve tetkike tabi tutmaksızın hatta sahih hadislerle tercih ederek harfiyyen tefsir eden bazı hadis erbebi hakkında kullanılan ve hakaret ifade eden bir tabirdir.Haşviliğin görüşlerinin temelini,aklın değer ve önemi hafife alarak reddederek, ispat ve nakle sarılmak oluşturmaktadır.Haşeviyye mezhepleşme sürecini tamamlamış bağımsız bir eğilimen ziyade bütün dini akımlara yayılıp lokal özellikler kazanmış genel bir zihniyet biçimi şeklinde değerlendirilebilir.Ramazan Altıntaş, " Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri ", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 1999,s.60-63.

⁶⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 280-281.

kalanların buna tabî olduğunu, icmâ'ın dayandığı delil rey de olsa ihtihad da olsa bu konuda hilaf olmadığından, böyle bir düşüncenin hata olduğunu öne sürerek cevap verir. Hükmün delili: başlangıçta gizli olması durumunda ise, önce ihtilaf olduğunu, herkesin görüşünü inceden inceye araştırdıktan sonra ittifakın gerçekleştiğini, ancak onların arasındaki tartışma ve ihtilafların bize nakledilmediğini, nakledilmesinin de gereksiz olduğunu vurgulayan Cessâs, icmâ'ın vâki olmasında, hadisedeki hükmün bilinmesi ile yetinilmesi gerektiğini ifade eder⁶⁸³.

Cessâs'ın bu görüşleri, icmâ'ın dayandığı delilin ve icmâ oluşmadan önceki ihtilaf ve tartışmaların, bilmesinin gerekli olup olmadığı konusuna açıklık getirmektedir. Nitekim, icmâ'ın dayandığı delili araştırmanın gerekli olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır; bazı usûl alimleri, oluşmuş bir icmâ'da hükmün delilinin istenmesinin gerekli olmadığı görüşünderken, bazı usûl alimleri bir hüküm üzerine icmâ edildiğinde, hükmün dayandığı delilin, âyet mi, kıyas mı veya diğer deliller mi oluşunun bilinemeyeceği, ancak delilsiz icmâ olmayacağı için, hükmün deliline ulaşılması gerektiğini öne sürer⁶⁸⁴.

4. İstihsan

Cessâs icmâ konusu içinde belirtmese de istihsanın da icmâ'ın dayandığı delil olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim şu örnekler bu görüşümüzü desteklemektedir;

Cessâs konuyu önce, Ribe'n-nesie adı verilen tehir faizi ile temellendirir. Hanefîlerin buğday ile arpanın, ölçülen iki, şeyin tartılan iki şeyin Herat ve Merv kumaşı gibi farklı niteliklere iki şeyin veresiye olarak satılmasını caiz görmediğini ifade eder. Ribe'l-Fadlın⁶⁸⁵ tahriminin illetinden birinin bulunması, Ribe'n-Nesie tahriminin illeti olmaktadır. Ancak Cessâs belirlenen bu illetin hükmünün her durumda geçerli sayılması durumunda, dirhem ve dinarların tartılabilenlerle

⁶⁸² Şevkânî. s.75.

⁶⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 281.

⁶⁸⁴ Şevkânî. s.76.

⁶⁸⁵ Ribe'l fadlın illeti cins ve miktardır. Yani vezniyatta vezn keyliyatta keylidir. Ribe'n Nesie'nin illeti ise yalnız cins veya yalnız miktardır. Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, VI, 105.

değişiminde, tahrimi gerektiren illet bulunduğundan haramlık hükmünün bulunmasının gerekli olduğunu belirtir. Ancak dinar ve dirhem insanların arasında alış-verişi sağladığı için ümmet bu paraların tartılan şeylerle veresiye olarak değiştirilmesinin caiz olduğu konusunda icmâ etmiştir⁶⁸⁶. Bu konu, örf sebebiyle istihsanın, icmâ'ın dayandığı delil olabileceğine örnek teşkil eder.

Cessâs'ın verdiği başka bir örnek de necasetin temizlenmesi konusuna ilişkindir. Necasetin suya teması, suyun necis oluşuna hükmetmeyi gerekli kılar. Nitekim su dolu bir kabın içine necis olan bir şey düştüğünde; suyun rengi kokusu ve tadı değişmese bile, su necis sayılır. Cessâs necaset konusunda bu kuraldan hareketle illetin hükmünün gerekli kılınmadığını, aksi takdirde, necaset bulaşan elbise, kab veya vücudun elli defa yıkansa bile temiz olmadığına hükmedilmesinin gerekli olduğunu vurgular. İlk su necis olan bir şeye temas ettiği için necis hale gelmiştir ve yıkanan yerden de necis olarak ayrılır. Bu suya dökülen ikinci su, necis olan suya temas eder ve necis olur, üçüncü dördüncü ve diğer sular için de kıyasa göre durum böyledir. Ancak kıyas terkedilerek necasetin kendisi ortadan kalktığında, necasetin temas ettiği yerin de temizlendiğine hükmedilmiştir. Bu durumda o şeyin temiz olduğu konusunda -kıyası terkederek -ümmet icmâ etmiştir. İletin mevcut olmasının hükmü icmâ iledir⁶⁸⁷. Konunun, zaruret sebebiyle oluşan istihsanın icmâ'a dayanak teşkil etmesine örnek olduğu kanaatindeyiz.

Cessâs'ın illetin icmâ ile tahsisi konusuna verdiği bir diğer örnek; kira ve hizmet akidlerinin geçerli olabilmesi için akde konu olan şeyin ücretinin belirlenmesi gerektiğidir. Aynı zamanda akid yapılırken mevcut olan malların bedellerinin bilinmesinin şart olduğu gibi mevcut olmayanların da menfaat bedellerinin bilinmesinin şart olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, sürenin de bilinmesi gereklidir. Belirsiz ücret veya süre için kira akdi yapılmasına alimler cevaz vermemiştir. Buna göre hamama giden kişinin ücreti, kalış süresi ve kullanacağı su miktarını belirlemeden hamama girmesi caiz olmaz. Cessâs bu konuda kıyasın terkedilerek, insanların uygulamalarının ve caiz görmelerine itibar edildiğini

⁶⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, IV,247.

⁶⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, VI,247-248.

vurgular⁶⁸⁸. Bu konunun da örf sebebiyle istihsanın icmâ'a dayanak teşkil etmesine örnek olduğu kanaatindeyiz.

Cessâs istisna' akini de bu kuralla ilişkilendirir. bir adamın ayakabıcıya, ayakkabı veya terlik yaptırması ancak fiatını ve nasıl yapacağını söylememesidir. Bu durum olmayan bir malın satışı olduğundan kıyasa muhaliftir. Ancak bu konuda kıyas terkedilerek insanların uygulamaları esas alınmış ve istisna akdi caiz görülmüştür⁶⁸⁹. Bu konunun da istihsanın icmâ'a dayanak teşkil etmesine örnek olduğu kanaatindeyiz.

Cessâs, icmâ'ı, hem naklî delillerin lafzı veya manasına hem de ictihada dayandırarak icmâ'ın her zaman başvurulabilecek ve oluşabilecek bir kavram olmasına imkân tanımıştır. Kendisinden önce, Şâfiî'nin sadece kat'î delillere dayandığı icmâ'ın dayanağını, kat'î delillerin yanı sıra, kat'î delillerden çıkarılan mana ve zannî delilleri de ilave ederek genişletmiştir.⁶⁹⁰

İcmâ'ın dayandığı delilin kat'î olması durumunda, icmâ'ın fonksiyonelliğinin irdelenmesi gereklidir. İcmâ'ın, Kur'an ve sünnet gibi kati delillere dayanarak oluşması, icmâ'ı, kati delileri onaylayan bir mekanizma olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bu durum ise, kat'î delillerin başka bir delil ile onaylanmaya ihtiyacı olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Konuyu bu açıdan incelediğimizde; icmâ'ın dayandığı delilin sadece kat'î deliller olabileceğini öne sürenler, esasen nassların manası üzerindeki ittifaktan söz etmektedir. Örneğin; Cuma namazının kadınlar için de farz olduğu düşüncesi, nassın manası üzerinde ihtilaf olabildiğini, imkan dahilinde olduğunun göstergesidir. Bu durumda nassların manası üzerinde ittifak bir anlamda kaçınılmaz görünmektedir ki bu da icmâ ile mümkündür.

⁶⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, VI.248-249.

⁶⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, VI.249.

⁶⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III. 277.

Ayrıca, üzerinde icmâ olduğu öne sürülen konuları incelediğimizde; kat'i deliller üzerindeki icmâ'a sahabe döneminden sonra rastlamak mümkün olmamaktadır. Yani, kat'i deliller üzerindeki icmâ geçmişte gerçekleşmiş, bir anlamda kat'i delillere dayalı icmâ süreci tamamlanmıştır. Bu gün bize düşen görev adeta, bu icmâ'ı kabul edip uygulamaktan öteye gitmemektedir.

Öte yandan, icmâ'ın dayandığı delilin kati delil olabileceğini öne süren yaklaşım; hakkında nas bulunmayan yani; yeni ortaya çıkan meselerin ictihadla çözümünde, bireysel yanlışları saf dışı ederek görüş birliğine varılması konusuna çözüm önermemektedir. Bu durumda, yeni ortaya çıkan ve ictihad ile çözülen meselelerde görüş birliğine varılması noktasında icmâ'ın her hangi bir şekilde misyonundan söz etmek mümkün olmamaktadır. Kat'i delillere dayalı konularda icmâ'ın görevi tekid etmekten öteye gitmemektedir. İcmâ'ın ictihadi delillere dayanamayacağını öne sürenler, bir anlamda geçmişte kapandığı öne sürülen ictihad kapısının yanı sıra icmâ kapısını da kapatmış olmaktadır. Oysa ictihadî konular, bireylerin görüşlere dayandığı için yanlışla ihtimali vardır. İcmâ'ı bireysel ictihadların bileşkesi olarak düşünürsek, bu noktada icmâ'ın, bireysel yanlışları saf dışı bırakma gibi bir görevinden söz etmek mümkündür. Dolayısıyla ictihadî konulardaki icmâ, kati delillere dayalı icmâ'dan daha kaçınılmaz görünmektedir.

Cessâs'ın kat'i delillerin yanı sıra zanni delilleri de icmâ'ın dayandığı olarak kabul etmesi, icmâ' anlayışında, hem nassların manası konusundaki ihtilafı ortadan kaldırmakta, hem de yeni ortaya çıkan meselere ictihadla getirilen çözümde, bireysel yanlışları ortadan kaldırmaktadır. Cessâs her iki delili de icmâ'ın dayandığı delil olarak kabul etmekle geçmişteki icmâ'ı kabul etmekle birlikte, kıyamete kadar icmâ'ın oluşabileceğine geçit vererek icmâ'a fonksiyonel olma niteliği yüklemektedir.

D.HİLÂFIN İCMÂ'IN OLUŞUMUNA ETKİSİ

İcmâ'ın oluşumunda hilâfin etkisi usûl alimleri tarafından uzun tartışmalara konu olmuştur. İcmâ'ın oluşmasından önce söz konusu olan hilâf mı? icmâ'ın oluşumundan sonra ortaya çıkan hilâf mı? icmâ'ın oluşumunu engeller ya da kaç

kişinin hilâfî,⁶⁹¹ icmâ'ın oluşumunu engeller tartışması, icmâ' konusunun önemli bir aşamasını oluşturmaktadır.

1. Bir-İki Kişinin Hilâfının İcmâ'ın Oluşumuna Etkisi

Usûl alimlerinden bazıları; cemaatin görüşüne bir kişi bile hilâfta bulunsa icmâ'ın oluşumunu engellediği görüşündedir. Bu görüşe sahip usûl alimleri görüşlerini; icmâ'ın akıl ile kavranacak bir mesele olmayıp Muhammed ümmetine verilmiş bir keramet (ayrıcalık) olduğunu bundan dolayı icmâ'a bir kişi bile hilâfta bulunsa icmâ'ın oluşmadığını öne sürerek gerekçelendirir⁶⁹¹.

Bazı usûl alimleri ise; ehil bir kişi tarafından, topluluğun görüşüne hilâfta bulunulmasının icmâ'ın oluşumunu engellediğini öne sürerek bu görüşü, fikhî konularda muteber olan icmâ'ın, fıkıh ilmini bilenler tarafından oluşturulmasına dayandırır⁶⁹².

Bazı usûl alimleri ise gerekçesini; icmâ'ın huccet oluşuna delalet eden âyetlerde geçen “el-Mü'minûn ” ifadesinin ümmetin tamamını kapsadığı için, ümmetin müctehidlerinin tamamı katılmadığı sürece icmâ'ın oluşmayacağına dayandırır. Örneğin; derisinin rengi siyah olan bir hayvanın derisindeki üç beş beyaz kılın varlığının, o hayvanın derisindeki hakim olan renge göre vasıflanmasını engellemez. Dolayısıyla buradaki “müminler” ifadesi mecaz anlamıyla ele alınmalı ve müminlerin ekserisi olarak değerlendirilmelidir.⁶⁹³

Cessâs ise; bir kişinin, topluluğun ictihadına muhalif ictihadını, topluluğun ictihadı uygun bulması şartıyla geçerli bulur. Bu şartın dışında Cessâs'a göre de bir kişinin hilafî icmâ'ın oluşumunu engellemez. Ancak Cessâs, şartsız olarak bir kişinin hilafının icmâ'ın oluşumunu engellediğini öne sürenlerin gerekçelerini değerlendirir;

⁶⁹¹ Pezdevî, III, 245.

⁶⁹² Şevkânî, s. 84.

⁶⁹³ el-Basrî, II, 30; Âmidî, I, 296; Abdülaziz el-Buharî, III, 245.

“Ashabım gökteki yıldızlar gibidir. Onlardan birine uyan kurtulur.”hadisine dayanarak muhalif biri bile olsa yine de sahabeden birine uyulması gerekliliğini öne sürenlere;⁶⁹⁴

Cessâs; bu hadisin, çoğunluğa karşı, bir kişinin muhalif ictihadı ile alakalı olmadığını ileri sürerek cevap verir. Nitekim Cessâs’a göre bu hadis; sahabenin görüşlerine uymayı gerekli kılmaktadır. Hadisin, icmâ’a delalet etmemesi ise çoğunluğun görüşünü değil, sahabeden her hangi birinin görüşüne uymayı amaçlamış olmasına dayanır. Buna göre, hadis sahabenin görüşlerinin tamamını uymaktan vazgeçilmesini uygun bulmaz⁶⁹⁵. Oysa asıl konu, çoğunluğa karşı bir kişinin muhalif ictihadının geçerli olup olmadığıdır. Bu hadiste, sahâbenin tamamının veya çoğunluğunun görüşünden değil, her hangi birinin görüşünden bahsedilmektedir⁶⁹⁶.

Çoğunluğa karşı, tek kişinin hilafının geçerli olmadığını ileri sürenlerin dayandığı diğer gerekçe ise ;

“Kim cennetin ortasını isterse cemaate sarılsın; şeytan tek beraberdir, ikiden uzaktır” .”⁶⁹⁷ hadisidir. Bu görüş sahiplerine göre hadis ,cemaatin tamamına uymanın gerekli olduğunu amaçlamaktadır⁶⁹⁸.

Cessâs göre ise hadis; bir konuda, çoğunluğun görüşüne uymak varken, tek kişinin görüşüne uymanın uygun olmadığını ifade eder. Şayet bu böyle olmasaydı ”tek kişi” sözü cemaatten ayrı olarak ifade edilmezdi. Çoğunluğa muhalif ictihadda bulunan her bir kişinin, muhalefeti geçerli olsaydı icmâ’, asla oluşmazdı⁶⁹⁹.

⁶⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III/299.

⁶⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 300.

⁶⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 300.

⁶⁹⁷ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Camiu's-Sahih (sünen)*. Çağrı Yayınları. İstanbul 1981, IV, 465-466.

⁶⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 300.

⁶⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 298; Serahsî, I,316.

Bu konuda, azınlığın hilafı ile bir-iki kişinin hilafını birbirinden ayıran Cessâs; tek kişinin çoğunluğa muhalif ictihadının, icmâ'ın oluşumuna etkisini, çoğunluk tarafından bu itirazın kabul görüp görmemesine bağlar. Bir başka ifadeyle; tek kişinin, çoğunluğun görüşüne muhalif olan ictihadının, çoğunluk tarafından kabul görmesi halinde, bu tek kişinin itirazı doğrultusunda icmâ' bozulabilir. Cessâs, icmâ'ın oluşumuna tek kişinin hilafı konusundaki diğer görüşlerden tamamen farklı olan bu yaklaşımını; İbn Abbas'ın, miras bırakan kişinin eşi, anne ve babasının birlikte mirasçı olması durumunda, annesinin 1/3 oranında hisse alması gerektiği yönündeki çoğunluğun görüşüne aykırı ictihadının, çoğunluk tarafından uygun bulunması sonucunda icmâ'ın gerçekleşmediği konusuna dayandırır. Yine, İbn Mes'ud'un bazı feraiz konularındaki muhalif ictihadı cemaat tarafından uygun bulunduğu için, icmâ oluşmamıştır⁷⁰⁰.

Cessâs, tek kişinin muhalif ictihadının çoğunluk tarafından uygun bulunmaması durumunda, muhalif ictihadın icmâ'ın gerçekleşmesine engel teşkil etmeyeceğini; İbn Abbas'ın, mut'a nikahının geçerli olduğu ve bir dirhemi iki dirhemle satmayı (ribe'l fadl) uygun bulması gibi, sahabe'nin çoğunluğuna muhalif ictihadları, sahabe tarafından uygun bulunmadığı için, mut'a nikahının geçersiz olduğu ve bir dirhem'in iki dirhemle satılmasının haram olduğu konusunda, icmâ oluşmasına dayandırır. Cessâs, bu görüşünü ayrıca İmam Muhammed'in; İbn Abbas hariç, sahabe bir dirhem'in iki dirhemle satılmasını uygun bulmadığı için, kadînin bir dirhem'in iki dirhemle satılabileceği yönünde hüküm vermesi durumunda, hükmün geçersiz olduğu görüşünde olduğunu belirterek, teyid eder⁷⁰¹. Diğer usûl eserlerinde belirtilen, Ebû Bekr'in zekatın katle mani olduğu yönündeki görüşüyle cemaate muhalif ictihadda bulunması, ancak cemaat tarafından uygun görülmemesi de Cessâs'ın bu tutumunu desteklemektedir⁷⁰².

Cessâs, hocalarının Kadî Ebû Hâzîm'den; "Sahâbeden ilk dört halife icmâ ettiğinde huccettir ve bu icmâ'a hilaf kabul edilmez," şeklinde bir rivayette bulunulduğunu öne

⁷⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 301; Serahsî, I, Abdulaziz Buhari, III, 245.

⁷⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 300.

⁷⁰² Abdulaziz Buhari, III, 245.

sürdükten sonra bu görüşü Hz.Peygamber'in " Benim sünnetim sizin üzerinizdir. benden sonra hulefâ-ı Râşidîn'in sünneti üzerinizdir..."⁷⁰³ hadisine dayandırır. Cessâs, bundan dolayı, Zeyd b Sâbit'in; zevil erhâmın tevârüsü konusundaki hilafının kabul edilmediğini ifade etmekle birlikte, Sa'id el-Berdeî'nin bu görüşü redderek, zevil erhâmın tevarüsü konusundaki hilafın sahabe arasında olduğunu Ebû Hâzım'in ise; Zeyd'in, Hulefâ-ı Râşidîn'e, hilaf geçerli olmadığından da malının, reddedildiğine hükmedildiğini, kadînin bu hükmü yerine getirdiğini daha sonra bu hükmün neshedilmesinin söz konusu olamayacağını bildirdiğini ifade eder⁷⁰⁴.

Cessâs'ın; bir kişinin çoğunluğa hilaf ictihadı söz konusu olduğunda icmâ'ın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda geldiği nokta şudur: Bir yandan, tek kişinin çoğunluğa aykırı ictihadının, icmâ'ın gerçekleşmesini engelleyeceğini öne sürenlere "Böyle olsaydı icmâ' ebediyyen gerçekleşmezdi" şeklinde cevap verirken, öte yandan nasıl olursa olsun tek kişinin topluluğa karşı gelmesinin, icmâ'ın gerçekleşmesini engellemeyeceğini öne sürenlere de "muhalif ictihadın çoğunluk tarafından kabul görmesi durumunda icmâ'ın gerçekleşmeyeceğini" ifade etmekle, icmâ'ın oluşumunda tek kişinin itirazı konusundaki görüşleri uzlaştırmıştır⁷⁰⁵.

2.Azınlığın Çoğunluğa Hilâfının İcmâ'ın Oluşumuna Etkisi

Azınlığın hilafının icmâ'ın oluşmasına engel teşkil edip etmemesi usûl alimleri tarafından tartışılmıştır; Usûl alimlerinden bazıları azınlığın hilafına rağmen icmâ'ın oluşacağını öne sürerken bazı usûl alimleri hilaf söz konusu olduğunda icmâ'ın oluşmayacağını öne sürmüştür.

Azınlığın hilafına rağmen çoğunluğun görüşüyle icmâ'ın oluşmasını mümkün bulan usûl alimlerinden bazıları gerekçelerini;

" Müslümanların çoğunluğuna uyunuz ". "En büyük müslüman topluluğuna sarılın", "Cemaate sarılın ". "Allah'ın (yardım) eli cemaatle beraberdir", " Kim cematten ayrılırsa ateşe ayrılmış

⁷⁰³ İbn Mâce. I.15: el-Hâkim, I,95.

⁷⁰⁴ Cessâs,*el-Fusûl*, III,301-302.

⁷⁰⁵ Cessâs,*el-Fusûl*,III, 300-301.

demektir ” hadisleri ile temellendirmiştir⁷⁰⁶. Hadislerde geçen ”cemaat” ve “Müslüman cemaatin çoğunluğu ” ibareleri ümmetin tamamını değil çoğunluğunu kapsar. Bundan dolayı azınlığın hilafına karşın çoğunluğun hilaf ile icmâ oluşur⁷⁰⁷.

Başka bir gerekçe ise; Arap dilinde mecaz kullanımlara dayanır; Arap dilinde, siyah tüyleri çoğunlukta olan bir inek için “siyah inek” tanımlaması kullanılır. Ancak siyah inek tanımlaması, beyaz tüylerin bulunmadığı anlamında değildir. Yine örneğin; “ nar yedim ” ifadesi, narların hepsinin yenildiği anlamına gelmez. Bu kullanımlar mecaz yönüyledir. Bu kullanımlarda olduğu gibi “ümmetin çoğunluğu ”ifadesi istisnasız ümmetin tamamını kapsamaz⁷⁰⁸.

Bir diğer gerekçe; Ebû Bekr’in halife seçilmesine, Sa’d b. ‘Ubâde, Selmân ve Hz.Ali’nin hilafına rağmen, icmâ’ın oluşmuş olmasına dayandırılır. Bu görüş sahipleri azınlığın hilafına rağmen çoğunluğun görüşüyle icmâ oluşmasaydı Ebû Bekr’in halife seçilmesi konusunda icmâ’ın oluşmaması gerektiğini öne sürer. Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Ahmed b. Hanbel’in bu görüşte olduğu öne sürülmüştür⁷⁰⁹.

Bununla birlikte, bazı usûl alimleri de, azınlığın hilafı söz konusu olduğunda, icmâ’ın oluşmadığını öne sürenler gerekçelerini;

Azınlığın hilafına rağmen çoğunluğun görüşüyle icmâ’ın oluşması durumunda; bu icmâ’ın, hilafta bulunan muhalif azınlık için de huccet kabul edilmesi gerektiğinden, bu kişilerin kendi görüşlerini bırakıp başkalarının görüşlerini taklid etme gibi bir zorunlulukla karşılaşması söz konusudur. Oysa müctehid için başkalarını taklid söz konusu olamaz. Dolayısıyla azınlığın hilafına rağmen çoğunluğun görüşüyle icmâ oluşmaz, bu şekilde oluşan icmâ huccet değildir⁷¹⁰.

⁷⁰⁶ Hadisler için bkz tez: s.72-73.

⁷⁰⁷ Abdulaziz Buhari, III,245;Âmidî,I,296.

⁷⁰⁸ el-Basrî, II, 30; Âmidî, I, 296; Abulaziz Buharî, III,245.

⁷⁰⁹ Abdulaziz Buhari, III, 245; Âmidî,I,296

⁷¹⁰ Abulaziz Buharî, III,246.

Cessâs ise, azınlığın hilafının kabul edilmesi konusunda ihtilâf olduğunu; bazılarının, muhalefet edenlerin sayısının muvafakat edenlerin sayısından az olması durumunda icmâ'ın oluştuğunu, bazılarının; Çoğunluğun görüşüne itibar edilmesi gerektiğini (Haşev topluluğu gibi), bazılarının ise; delilin gerektirdiğine rucû' edilmesi gerektiğini öne sürerek, doğrunun (hakkın), azınlığın görüşünde olmasının da mümkün olduğunu öne sürdüklerini ifade eder⁷¹¹.

Bu görüşlerden üçüncüsünü benimseyen Cessâs, azınlığın hilafının muteber olduğunu dolayısıyla icmâ'ın oluşmasını engellediğini kesin olarak ifade eder. Bu görüşünü, Kitap ve sünnetten getirdiği gerekçelerle temellendirir;

Kitaptan getirdiği gerekçeler;

“Kullarından şükredenler azınlıktadır.”⁷¹²

“Ona ancak pek az kimse imân etmiştir”⁷¹³

“İnsanlarda çoğu bunu bilmezler”⁷¹⁴

“Sizden önceki kimselerden fesadı önceleyecek, akıllı kimseler olsaydınız ya. Onlardan kurtardığımız pek az kimse bunu yaptı”⁷¹⁵

Cessâs bu âyetlerde azınlığın övüldüğünü, çoğunluğun yerildiğini öne sürer⁷¹⁶.

Sünnetten getirdiği gerekçeler;

Hız Peygamber; “İslâm garip başladı garip bitecek, ne mutlu o gariplere buyurdu. Onlar kimlerdir diye sorulduğunda İnsanlar fasid olduğunda adil olandır”⁷¹⁷ buyurdu.

“İnsanların en hayırlısı bana yakın olandır, sonra benden sonrakilere yakın olandır, sonra

⁷¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,315.

⁷¹² Sebe, 13.

⁷¹³ Hûd,40.

⁷¹⁴ Mü'min,57.

⁷¹⁵ Hûd,116.

⁷¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,316.

⁷¹⁷ Müslim, I,130; Tirmizî, V,18; İbn Macc. II,119.

ondan sonrakilere yakın olandır. daha sonra yalan yayılacak.”⁷¹⁸

“ Kıyametin kopmasının şartlarından biri. ilmin az cehlin fazla olmasıdır.”⁷¹⁹

“ Allah ilmi çekip almaz. alimleri çekip alır.(Alimler kalmayınca insanlar ilmi cahillerden öğrendi.”⁷²⁰

“ Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak biri hariç diğerleri cehennemliktir.”⁷²¹

Bu haberlerin azınlığın görüşünü tasvib ettiğini, çoğunluğun görüşüne itibar etmediğini, dolayısıyla da azınlığın hilafı olduğunda icmâ`ın oluşmadığını öne süren Cessâs, bu durumda yapılması gerekenin, icmâ yönünün dışında, hükmün delilini talep etmek etmek olduğunu da vurgular⁷²².

Hakkın, her zaman çoğunluktan yana olmadığını tarihî gerçeklerle de pekiştirmeye çalışan Cessâs; Hz. Peygamber’in vefatından sonra, sahabeden birçok kişinin mürted olduğu, Emevîler döneminde çoğunluğun Muaviye, Yezid ve Mervan’ın görüşüne uyduğunu, azınlığın ise bu zulme karşı çıktığını ve bu olayda hakkın azınlıktan yana olduğunu belirtmek suretiyle örnekendirir⁷²³.

Azınlığın hilafını muteber bulmayanların gerekçe olarak öne sürdükleri; “Allah’ın eli cemaatin üzerinedir”, “Şeytan tek ile beraberdir ikiden uzaktır.” hadislerinde azınlığın muhalefetine rağmen çoğunluğun görüşünün geçerli olmasını zorunlu kılan bir şeyin olmadığını ifade eder.

Cessâs’a göre bu hadisler; çoğunluk icmâ ettiğinde, hilafı bulunan bir-iki kişinin hilafının geçerli olmayıp, çoğunluğun görüşüne uymanın gerekliliğini, vurgulamaktadır. “ Şeytan tek ile beraberir” hadisi çoğunluğa uymanın gerekliliğinden haber verir. Bir kişi hilafı bulduğunda veya çok az kişi hilafı bulduğunda “Müslümanların en büyük topluluğuna uyun” hadisi gereğince,

⁷¹⁸ Tirmizî, IV, 465-466.

⁷¹⁹ Buharî. I. 30; İbn Mâce. II.1343; el-Hâkim,II,7.

⁷²⁰ Buharî, I, 36; Müslim, IV,2058.

⁷²¹ Tirmizî. V.25;Ebû Davud. V.5;İbn Mâce. II.1322.

⁷²² Cessâs, *el-Fusûl*, III.316.

çoğunluğun görüşüne uyulur. Bu hadis aynı zamanda ümmet itikad konularında icmâ ettiğinde hilafıta bulunulmayacağı anlamındadır. Batıl görüşte olanların hepsi, itikad konularında da tafsilatta da Müslümanların çoğunluğuna muhalefet eder⁷²⁴.

Cessâs'ın bütün bu açıklamalarından ikiden fazla kişinin, çoğunluğun görüşüne hilafı, icmâ'ın oluşumunu engellediği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bir toplulukta, hilafın olması, icmâ'ın olmaması anlamındadır.

3. Tabiînin Sahâbeye Hilâfının İcmâ'ın Oluşumuna Etkisi

Cessâs, bu konuyu, sahabe devrinde yetişen tabiînin, sahabe hilafının geçerli olup olmadığı dolayısıyla da bu hilafın icmâ'ın oluşumunu engelleyip engellemediği üzerine kurar.

Cessâs, tabiînin sahabe hilafını diğer devirlerdeki hilafıtan farklı değerlendirir. Hanefî mezhebinin; Sahabe devrinde, fetvâ vermeye yetkili olan tabiînin sahabe hilafının geçerli olduğu görüşünde olduğunu öne sürer⁷²⁵. Bazılarının ise; sahabe hilafının ancak sahabe hilafının geçerli olduğu görüşünde olduklarını öne sürer⁷²⁶.

Cessâs daha sonra, Hanefî mezhebinin görüşünün gerekçelerini belirtir;

Sahabenin, tabiînin muhalefetini ve huzurlarındaki fetvalarını uygun bulduğunu, -görüşlerine muhalefet ettikleri söz konusu olmakla- birlikte hükümlerini uyguladığını belirtir. Cessâs bu görüşünü, Hz.Ömer ve Hz.Ali'nin Şurayh'ı kadî tayin ettiğini, Şurayh'ın birçok meselede Hz.Ömer ve Hz.Ali'ye hilafıta bulunmasına karşın, itiraz etmediklerini öne sürerek gerekçelendirir⁷²⁷

Cessâs, tabiînin hilafsız olarak sahabe hilafının hükmettiği ile hükmettiğini öne sürenlere ; böyle bir düşüncenin yanlış olduğunu ifade ettikten sonra bu görüşünü,

⁷²³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 317.

⁷²⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 317.

⁷²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III,333.

⁷²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,333.

⁷²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,333; Serahsî, II,114.

Hz Ömer'in Şurayh'a gönderdiği mektupta "Sünnette bulmazsan reyinle hükmet" ifadesini kullandığını ve kendi hükmüne dönmesini emretmediğini öne sürerek gerekçelendirir. Hz. Ali'nin, Şurayh ile tartıştığını ve kendi görüşüne hilaf olarak verdiği hükmü kabul ettiğini ifade eder⁷²⁸.

Cessâs, sahabenin tabiin ile istişâre ettiğini, birkaç gerekçe ile temellendirir;

Birincisi;İbn Abbas ve Ebû Hüreyye, Ebû Seleme kocası olan kadının iddet süresi hakkında tartışması ve İbn Abbas'ın; İki süreden (hamilelik ve iddet süresi) uzun olan sürenin olduğunu, Ebû Seleme ve Ebû Hüreyye; doğumla iddetin bittiğini öne sürerek temellendirir⁷²⁹.

İkincisi; İbn Ömer'e bir farzdan sorulduğunda, Sa'id b Cerir'in kendisinden daha iyi bildiği için ona sorulmasını istediği, aynı şekilde Enes'e bir soru sorulduğunda, dostumuz Hasen'e sorunuz dediğini öne sürerek temellendirir⁷³⁰.

Üçüncüsü;Tabiîn görüş bildirmeye yetkili olduğunu ve bir konu hakkında ichtihad edebildiğini, tabiîn sahabe devrinde yaşadığını ve sahabe ile arasında fark olmadığını öne sürerek temellendirir. Dolayısıyla sahabe ve tabinin aynı devirde yaşamaları, her ikisinin de nazar ehlinden olması sebebiyle, sahabe için hilafı uygun olan illet, onun misli olan tabiîn için de geçerli olduğunu öne sürer⁷³¹.

Cessâs, tabiinin sahabeye hilafının geçerli olmadığını öne sürenlerin gerekçelerini değerlendirir;

Tabiînin sahabeye hilafının geçerli olmadığını öne sürenlerden bazıları bu görüşlerini; tabiînin fazilet bakımından sahabenin dunûnda olduğu görüşüne; Hz Peygamber'in "Ashabım gökteki yıldızlar gibidir. Onlardan birine uyan kurtuluşa ermiştir." Sizden biriniz Uhud kadar altın infak etse, (sahabeden) birinin yarısı kadar (sevaba) ulaşamaz."⁷³² "Benden

⁷²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III,333; Serahsî, II,114-115.

⁷²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,334; Serahsî, II,115.

⁷³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III,334; Serahsî, II,115.

⁷³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,334.

⁷³² Buharî. V,10.

sonra Ebû bekr ve Ömer'e uyun" sözleriyle sahabeyi övmesine ve bütün bu niteliklerin, kimsenin sahabe ile aynı konumunda olmadığını ortaya koyduğuna dayandırır.⁷³³

Sahabenin Müslüman olduğu için faziletli olduğunu ancak bu faziletin kendilerine hilafıta bulunulmasını engel teşkil eden bir illet olmadığı öne süren Cessâs bu görüşünü; sahabenin de fazilet bakımından kendi arasında farklı olduğunu, sahabenin en faziletlisinin ümmetin icmâ'ı ile Hulefâ-ı Râşidîn olmasına karşın, Hulefâ-ı Râşidînin, kendilerinin dunûnda olan, İbn Ömer, Abdullah b. 'Amr, Ebû Hüreyye, Enes'in, ictihad ve muhalefetlerini uygun bulduğunu, fetva vermekte fazilet zorunlu olsaydı, Hz.Peygamber'in "Benden sonra, Ebû bekr ve Ömer'e uyun"sözüne rağmen, sahabeden birinin, dört imama muhalefetinin söz konusu olmaması gerektiğine dayandırır. Cessâs'a göre, Hulefa-ı Raşidine muhalefet yasaklanmadığı gibi tabiînin sahabeye hilafı da yasaklanmamıştır⁷³⁴.

Tabiînin sahabeye hilafını geçerli bulmayan görüş sahiplerinin bir başka gerekçeleri; Sahabenin, Hz. Peygamber'i yakından tanıma ve görüşlerini çıkış noktasını gözlemleme fırsatı bulmasına, ancak tabiî için böyle bir durumun söz konusu olmadığından sahabenin görüşünün, tabiînden daha üstün olduğuna dayanmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre; tabiînin sahabe ile tartışmaması gerekir⁷³⁵.

Cessâs ise; sahabenin Hz. Peygamber'i görerek tanıdığını, tabiînin de nakillerini duyarak tanıdığını, dolayısıyla bu yönden sahabe ve tabiînin hükümlerinin farklı olmadığını öne sürer ve bu görüşünü; Hem âmm hem de hass olması mümkün olmayan bir lafzın, şahid için ne ifade ederse gaib için de aynı şeyi ifade ettiği, hükmün umumunda, şahidin haline itibar eden bir mana yoksa, bu durumda Hz.Peygamber'i gören ile diğerleri arasında fark olmadığı öne sürerek gerekçelendirir. Öte yandan Cessâs bu gerekçesini; Hz.Peygamber'in "Benim sözlerimi duyan ve üzerine bir şey ilave etmeyen kulu Allah esirger. Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki,

⁷³³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 334; Serahsî, II, 109.

⁷³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 334-335; Serahsî, II, 115-116.

⁷³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 335.

kendinden daha fakih olana fıkıh öğretir.” sözünün hitabının nakledenden işiten kişiyi içine aldığını öne sürerek temellendirir⁷³⁶.

Araplardan ve diğer insanlardan Hz Peygamber’i gördüğü halde fetvası geçerli olmayan birçok kişi olduğunu, o halde Hz Peygamber’i görmenin fetvada uzman olmak için yeterli olmadığını ifade eden Cessâs aynı şekilde tabiinin Hz.Peyagmber’i görmese de fetva vermekten, ictihad etmekten men edilmediğini, dolayısıyla da sahabeye hilafının geçerli olduğunu belirterek bu konudaki tavrını netleştirir⁷³⁷.

Bu ifadelerden; Sahabe devrine yetişen tabiinin, sahabeye hilafının geçerli olduğu ve bu hilafın icmâ’ın oluşumunu engellediği, anlaşılmaktadır.

Cessâs’ın bütün bu ifadeleri İslam hukukunun; dogmatik ve şekilci bir yapıya sahip olmadığını, nassın dışındaki görüşlerin beşer mahsulu olduğundan sahabe de olsa hilafta bulunmanın söz konusu olabileceğini ortaya koymakla birlikte katı ve tartışılmaz olma ön yargısını da ortadan kaldırmaktadır.

E. SAHÂBE İHTİLÂFININ TABİİNİN İCMÂ’INA ETKİSİ

İcmâ konusundaki tartışmalardan biri de sahabenin ihtilafından sonra tabiinin icmâ’ının söz konusu olup olamayacağı üzerinedir. Ancak bu konudan önce sahabe kavli konusundaki görüşlerin ortaya konulması gereklidir. Cessâs, selefın ihtilafı olan görüşlerinin tamamının terkedilmeyeceğini veya üçüncü bir görüş ortaya konulamayacağını belirtir ve bu görüşünü İmam Muhammed’in, fıkıh usûlu bölümleri arasında ifade ettiği; Hz. Peygamber’in ashabının ihtilaf ettiği konular ve ona benzeyen (konular)” ibaresine dayandırır. ”Ona benzeyen ” ibaresini, onların ihtilaflarının dışına çıkılmaması olarak yorumlar⁷³⁸. İcmâ’ın hucciyetine delalet eden ayetlerin sahabenin görüşlerinin tamamını terketmenin söz konusu olamayacağını ortaya koyduğunu öne süren Cessâs bu görüşünü; Nisa 115. ayetten yola çıkarak, müminlerin dışına bir yola tabi olanın Allah’ın emrettiğine muhalif

⁷³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 335-336.

⁷³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,337; Serahsî, II,115.

davranmış olacağını ifade ederek temellendirir⁷³⁹. Dolayısıyla Cessâs'a göre, sahabenin ihtilaf ettiği görüşlerden en azından birinin delil kabul edilmesi gerektiği konusundaki bu görüş, ihtilaf edilen görüşlerden biri üzerine icmâ' edilmesi konusu ile yakından ilgilidir.

Sahabenin ihtilaf ettiği bir mesele hakkında, sahabe devri bittikten sonra tabiinin, icmâ'ının söz konusu olup olamayacağı konusunun usûl alimleri tarafından tartışıldığını öne süren Cessâs'a göre bu konuda üç görüş söz konusudur;

Bazı usûl alimlerinin; tabiinin icmâ'ında, bazı sahabîlerin görüşlerine muhalefet söz konusu olacağı için, ikinci asrın (tabiinin) icmâ'ının huccet olmadığı görüşündedir. Bazı usûl alimleri; bu konuda iki görüş bildirdiklerini; (İlk devirdeki ihtilafta) bazısı bazısını suçlamışsa, ikinci devrin (tabiinin) icmâ'ının sahabenin hilafını düşürdüğü görüşündedir. Diğerlerinin ise; İctihada mesağ olan konularda, bazısı bazısını suçlamışsa bu durumda, sonraki (tabiinin) icmâ'ın önceki (sahabe ihtilafı) ihtilafı düşürmediği görüşünde olduklarını öne sürer⁷⁴⁰.

Cessâs ve Hanefî mezhebine göre; ikinci asrın (tabinin) icmâ'ı huccettir, daha sonrakilerin bu icmâ'a hilafı kabul edilmez⁷⁴¹. Nitekim, sahabenin ihtilaf ettiği görüşlerin tamamının terkedilemeyeceğini savunan Cessâs; ihtilaftan sonraki icmâ'ın sahih olduğu konusundaki görüşünü; icmâ'ın huccetinin gerekliliği konusunda daha önceden belirtilen âyetlerin; öncesinde ihtilaf olsa da olmasa da icmâ'ın sıhhatine delalet ettiğini ve huccetini gerekli kıldığını, öncesinde ihtilaf olan icmâ' ile olmayan icmâ' arasında fark olmadığını öne sürerek temellendirir⁷⁴².

Hanefî mezhebinin bu görüşte olduğunu öne süren Cessâs, İmam Muhammed'in iki görüşü ile konuyu gerekçelendirir;

⁷³⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III,329.

⁷³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,329.

⁷⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III,339.

⁷⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III,339.

⁷⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, III,341; Abdulaziz Buhari, III,249.

Birincisi: İmam Muhammed'in: Efendisi vefat eden ümmü veledin satılabileceği konusunda bir kadî hüküm vermesi üzerine; Bēn kadının hükmünü geçersiz kıldım, çünkü sahabe bu konuda ihtilaf etti sonra Müslümanların kadiler ve fakihler ümmü veledin hür olduğu konusunda icmâ etti.⁷⁴³ ifadesidir. Cessâs. İmam Muhammed'e göre, öncesinde hilaf olan icmâ'nın konumunun, kadının hükmünün feshini (ümmü veledin satışı konusunda) gerekli kılan sahih bir icmâ olduğunu ifade eder⁷⁴⁴

İkincisi; (İmam Muhammed'in) ; bütün konularda Hz. Peygamber'in ashabının ihtilafı söz konusu olduğunu, ancak daha sonra tabiinin bu görüşlerin bazısını terkederek bazısı üzerinde icmâ ettiği görüşüdür⁷⁴⁵.

Cessâs, sahabenin ihtilaf ettiği bir konuda tabiinin icmâ'nın söz konusu olabileceğini bu şekilde temellenirmektedir. Hanefî mezhebine ait usûl eserlerine başvurduğumuzda bu konuda iki görüşün olduğu anlaşılmaktadır;

Birincisi; Geçmişteki ihtilafın sonraki icma'nın oluşumunu engellemediği yönündeki görüş; Bazı Hanefî usûlcül eri; Şüphe söz konusu olan icmâ'nın habâr vahid konumunda olduğunu, inkar edenin küfre girmediğini veya dalalette olmadığını öne sürer. Bu böyle olunca; kadının hükmünün uygulanması, kati icmâ'a muhalefet değildir ve bundan dolayı uygulanır⁷⁴⁶. Serahsî'ye göre de, öncesinde hilaf olan bir icmâ', icmâ'dır ancak bu icmâ' habâr vahit konumundadır.⁷⁴⁷

İkincisi; Geçmişteki ihtilafın sonraki icma'nın oluşumunu engellediği görüşü;

Hanefî usûlcülerinden bazısı; Ebû Hanife'ye göre geçmişteki ihtilaf, sonraki devrin icmâ'nın oluşumunu engellediği görüşünde olduğunu da öne sürer. Bazıları Ebû Hanife'nin bu görüşünü; Geçmişte ihtilaf olan bir icmâ'nın "müctehiün fih" yani ihtilafli olduğunu ve ulemanın çoğunluğuna göre icmâ' olmadığını öne sürerek

⁷⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, III,339; Pezdevî, III, 248; Abdulaziz Buhari, III,248.

⁷⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III,340.

⁷⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III,339.

⁷⁴⁶ Abdulaziz Buhari, III, 248.

⁷⁴⁷ Serahsî, I, 319.

yorumlamıştır⁷⁴⁸. Diğer usûl alimleri de Ebû Hanife'nin bir konu hakkında, önceki ihtilafın icmâ'ın, oluşmasını engellediği görüşünde olduğunu öne sürer⁷⁴⁹. Çağdaş usûl alimlerinden bazıları ise; Ebû Hanife'nin; sahabe arasında ictihad ve ihtilâf konusu olmayan meseler olmasını icmâ'ın şartlarından biri olarak gördüğü ifade eder⁷⁵⁰.

Bu konuda Serahsî'nin, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf Ebû Hanife'nin farklı görüşte olduklarını Halvânî' den nakille yer verdiği görüş esasen Hanefi mezhebinde bu konudaki ihtilafları özetlemektedir; Serahsî; İmam Muhammed'in, kadının ümmü veledin satılabileceği yönündeki hükmün, icmâ'a aykırı olduğu için uygulanmayacağı görüşünde olduğunu öne sürer⁷⁵¹.

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un ise, önceki devirdeki ihtilafta şüphe olduğundan icmâ'ın şüpheyile birlikte sabit olamayacağı görüşünde olduklarını ifade eder⁷⁵².

Bir asırda şüphe caiz olan bir görüş üzerine icmâ caiz olsaydı, ilmin vuku'u batıl olurdu. Oysa her devirde dalalette ve batıl yolda olmayan, Allah'ın şahit kıldığı, hakka sarılan insanların olması söz konusudur. Dolayısıyla, şüphe üzere icmâ' olduğu görüşü, icmâ'ın sıhhatinin gerekliliğini geçersiz kılar⁷⁵³. Cessâs'ın bu görüşüyle, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a nispet edilen, ihtilafta şüphe söz konusu olduğu için, ihtilaftan sonra icmâ'ın olamayacağı yönündeki görüşe⁷⁵⁴ cevap vermiş olması muhtemel görünmektedir.

Hanefi mezhebi usûl alimlerinin görüşlerinin bu şekilde olmasına rağmen, sahabenin ihtilafından sonra icmâ'ın söz konusu olabileceğinde ısrarlı olan Cessâs Ebû'l Hasen el-Kerhî'nin; Ebû Hanife'nin; ümmü veledin satışı konusunda kadının hüküm verebileceğine icazet verdi" şeklinde bir nakli olduğunu, ancak bu ifadenin Ebû Hanife'nin ümmü veledin satışı konusunda, selefî- kendisinden sonrakilerin ittiba'

⁷⁴⁸ Abdulaziz Buhari, III, 248; İbn Melek, s.257.

⁷⁴⁹ Pezdevî, III, 248; Abdulaziz Buhari, III,248.

⁷⁵⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, s.350.

⁷⁵¹ Serahsî, I,319.

⁷⁵² Serahsî, I,319.

⁷⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, III,341.

⁷⁵⁴ Serahsî, I,319.

etmesi gerekli- sahih icmâ'ını bilmediğine delalet etmediğini de ifade eder.⁷⁵⁵ Bu görüşünü;

“ Kadî, hilafına hükmettiğinde hüküm feshedilmese bile bu icmâ sahihtir. Bu konuda ifade edilenlerin bir kısmı hıfzından gitti (unuttum). İcmâ'lam konumu nassların konumu gibi muhtelifir, bazıı bazısını te'kid eder, bazısının terkedilmesi konusunda ictihada cevaz verilir, bazısının kine de cevaz verilmez. Manası üzerinde ittifak edilen nass, manasında ihtilaf olan ve hucceti gerekli olmayan nass konumuyla aynı değildir. bize göre her ikisinin de hucceti sabittir. İcmâ''ların hükmü de böyledir. Kadının hükmünün feshi konusunda öncesinde ihtilaf olan icmâ' ile olmayan icmâ'ı ayırmak imkansız değildir. Bu hilafın biri diğerini men eder. Bunlardan her biri muhalefet caiz olmayan huccettir. ”⁷⁵⁶

İfadeleriyle açıklamaya çalışan Cessâs'a göre, bunlar arasında iki fark vardır;

Birincisi; icmâ' olduğu ihtilaflıdır veya icmâ' değildir, fukaha arasında meşhur bir hilafır.

İkincisi; Öncesine hilaf olan ve önceki asrın ictihada cevaz verdiği ve ihtilafı mubah kıldığı icmâ'dır⁷⁵⁷.

Cessâs'ın bu açıklamalarından, öncesinde hilaf olmayan icmâ' ve hilafına ictihada cevaz veren icmâ' olmak iki farklı icmâ''ın ortaya çıkması söz konusudur. Nitekim “ icmâ'ların konumları da nassların konumları gibi farklıdır”⁷⁵⁸ ifadesi de Cessâs'ın zihninde icmâ'ın mertebelerinin söz konusu olduğunu düşündürmektedir. Ancak diğer usûl eserlerinde rastladığımız icmâ'ın mertebeleri konusuna⁷⁵⁹ Cessâs'ta rastlamamız mümkün olmamaktadır. Cessâs, öncesinde “ihtilaf olan ve olmayan icmâ''ın” farklı olmadığını ifade etmekle birlikte, öncesinde hilaf olmayan icmâ' ile hilafına ictihada cevaz verilen icmâ'ın farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanife'nin, kadının hükmünün feshedemeyeceği konusundaki görüşünü, hilafına cevaz verilen icmâ' konumunda olduğunu ifade etmesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

⁷⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III,340.

⁷⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III,340.

⁷⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III,340.

⁷⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 340.

⁷⁵⁹ eşŞâ'î, s.288, 291; İbn Melek. s.259260; Pezdevî, III,261.

konumları da nassların konumları gibi farklıdır⁷⁵⁸ ifadesi de Cessâs'ın zihninde icmâ'ın mertebelerinin söz konusu olduğunu düşündürmektedir. Ancak diğer usûl eserlerinde rastladığımız icmâ'ın mertebeleri konusuna⁷⁵⁹ Cessâs'ta rastlamamız mümkün olmamaktadır. Cessâs, öncesinde "ihtilaf olan ve olmayan icmâ'"ın" farklı olmadığını ifade etmekle birlikte, öncesinde hilaf olmayan icmâ' ile hilafına ictihada cevaz verilen icmâ'ın farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanife'nin, kadının hükmünün feshedilmeyeceği konusundaki görüşünü, hilafına cevaz verilen icmâ' konumunda olduğunu ifade etmesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Cessâs: – şaz olan ve muhalefeti kabul edilmeyen bir grub hariç, fukahanın bu görüşe muhalefet ettiğini bilmediğini ifade ettikten sonra, Ebû Hanife'nin, ümmü veledin satışı konusunda kadının hükmünü feshetmesinin, selefin ihtilafından sonraki sahih icmâ'ı bilmediğine delalet etmediğini öne sürer⁷⁶⁰. Bununla birlikte; Hanefî mezhebi içinde, güçlüden zayıfa doğru sınıflandırdıktan sonra, öncesinde ihtilaf olmayan icmâ'ın, meşhur haber konumunda, öncesine selefin ihtilafı olan icmâ' haber-i vahid konumunda ele alındığına rastlamak mümkündür⁷⁶¹. Dolayısıyla Cessâs'ın bu konuda Hanefî mezhebinin diğer usûlcülerinden farklı görüşte olduğu ortaya çıkmaktadır.

Cessâs, sahabenin bir konu hakkında başlangıçta ihtilaf edilen görüşlerden biri üzerine daha sonra icmâ'ın olabildiğini, hatta icmâ'ların bir çoğunun bu şekilde oluştuğunu öne sürer ve bu görüşünü;

Ümmetin, kadının mehrinin kocasına ait olduğu ve beytü'l maldan verilmeyeceği konusundaki icmâ'ı⁷⁶², iki efendisi olan bir cariye'nin, efendilerinden biri ile vâtı' olması durumunda cariye'ye hadd (cezasının uygulanmasının) gerekli olmadığı konusundaki icmâ'ı⁷⁶³, kocası ölen (ve hamile olan) kadının iddetinin doğumla sona erdiği konusunda

⁷⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 340.

⁷⁵⁹ eŞŞa'î, s.288, 291; İbn Melek, s.259-260; Pezdevî, III.261.

⁷⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III.340-341

⁷⁶¹ eŞŞa'î, s.291. İbn Melek, s.259; Pezdevî, III..261.

⁷⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, III.344.

⁷⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, III.344.

icmâ'ı⁷⁶⁴, kadının annesinin, akid ile haram olduğu konusunda icmâ'ı⁷⁶⁵, cariye'nin satışının, nikahı geçersiz (fasid) kılma'dığı konusundaki icmâ'ı⁷⁶⁶, Ebû Bekr'e biat edilmesi konusundaki icmâ'ı, mürtedin katli konusundaki icmâ'ı, fethedilen yerlerden elde edilen gelirlerin dağıtımı konusundaki icmâ'ı, örnek vererek temellendirir. Cessâs'a göre, bütün bu icmâ'lar ihtilaftan sonra oluşmuştur ve ihtilaftan sonra oluşan icmâ'lar da kat'îdir⁷⁶⁷.

Üzerinde icmâ' olan konuların; "hilaf olmadıkça huccettir" şartına bağlı olduğunu, sonradan hilaf vaki olması durumunda icmâ' olamacağını öne sürenlere;

Cessâs; icmâ''ın kitap ve sünnet gibi huccetullah olduğunu, birinin "daha sonra hilaf olmadıkça huccettir" demesinin caiz olmadığını ifade eder.⁷⁶⁸ Cessâs bu görüşünü; nassın veya icmâ'ın olmadığı yerde icthad söz konusu olduğu, aksi takdirde icthadın cevazının düştüğünü öne sürerek temellendirir⁷⁶⁹. Nitekim Cessâs' göre; bütün müctehidler nassın ve icmâ'ın olmadığı durumlarda icthadın söz konusu olabileceğini öne sürmektedir. İctihad edildikten sonra hilafına nass veya icmâ bulunursa, icthad terk edilir. Aynı şekilde bir konu hakkında sahabe icthad etmişse ve hilafa cevaz vermişse, bu da aynı şartı kapsar; bundan sonra icmâ' olmaz⁷⁷⁰.

Sahabenin ihtilafından sonra tabiinin icmâ'ının olabileceğini ısrarla savunduğu anlaşılan Cessâs'ın buradan hareketle bir devirdeki ihtilafın sonraki devrin icmâ'ını etkilemediği konusuna da atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu konu esasen icmâ'ın oluşumuna hilafın etkisi konusuyla da yakından ilgilidir. Cessâs, icmâ'ın oluşum safhasındaki hilafın icmâ'ın oluşumunu engellediğini önceki veya sonraki hilafın ise, icmâ'ın oluşumuna etki etmediğini ortaya koyar.

⁷⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 345.

⁷⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 345.

⁷⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 345.

⁷⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 342.

⁷⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 346.

⁷⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 346.

⁷⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 346.

SONUÇ

Cessâs, Hanefî mezhebinin önemli şahsiyetlerine ulaşmaya çalışmış ve mezhebinin ilke ve prensiplerini derli olarak, *el-Fusûl fi'l Usûl* isimli eseriyle ortaya koymuş usûl alimlerinin ilklerindendir.

Tefsir alanındaki Ahkâmu'l Kur'an isimli eseri tasnif ve içerik yönüyle Hanefî mezhebinin önemli eserlerindendir.

Hassaf'ın *Edebü'l Kâdî* isimli eserinin şerhi, Hukuk Usûlu'nde, Tahâvî'nin *Muhtasari't Tahâvî'yi* şerhetmesi furû' ilmindeki önemini ortaya koymaktadır.

Tahâvî'nin, *İhtilâfü'l Ulemâ'* isimli eserini ihtisâr etmesi, Cessâs'ın hilaf ilmindeki yerinin inkar edilemeyecek kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Hanefî mezhebinin önemli şahsiyetlerinin eserleri üzerinde, şerh veya muhtasar olarak çalışmış bu eserlerden elde ettiği argümanları telif eserlerinde kendine has söylemiyle ile getirmiştir.

Cessâs'ın usûl eserinin, Hanefî mezhebi usûl alimlerinden Serahsî, Debûsî, Pezdevî ve Abdulaziz Buhârî'nin eserleriyle mukayese edildiğinde, Cessâs'tan önemli ölçüde etkilendiği sonucu çıkmaktadır.

Teorik olarak icmâ'ı Hanefî ekolünden ilk tartışan, İcmâ'ın kaynak olarak oluşumunu, Kitapla temellendiren ilk İslâm hukukçusu Cessâs'tır.

Kanaatimize göre Cessâs, Hanefî ekolünün önde gelen şahıslarından Kerhî, Tahavî, Şeybanî, İsa b. Ebân'ın görüşlerini kendi görüşleriyle birleştirerek orijinal bir anlayış meydana getirmiştir. Kendisinden önce icmâ' konusunu ele alan Şâfiî'nin icmâ' anlayışını da çok iyi değerlendirmiştir.

Ümmetin icmâ'ına ibadet konularında uygulanagelen genel kabul görmüş tavırlar anlamını yüklerken âlimlerin icmâ'ını neredeyse İslâm hukukçularının icmâ'ına indirgemıştır.

Cessâs'ın anlayışına göre icmâ', ictihattaki keyfiliğ ve yanılğıyı test eden toplumsal birliğı koruma amaçlı sosyal bir ihtiyaçtır. Oluşmuş bir icmâ'a itirazı geçerli bulmayan, icmâ'ın icmâ' ile bile neshini kabul etmeyen Cessâs, bu şekilde icmâ'ı tartışılmaz bir zemine oturtmaktadır.

İcmâ'ın sahabe dönemi Medineliler veya belirli konularla sınırlandırılmasına karşı çıkarak, icmâ'ın önündeki engelleri kaldırmış, böylelikle bir anlamda bütünsel bir kimliğe bürünmesi yolunda girişimde bulunmuştur.

Cessâs'ın icmâ' anlayışı kısmen teorik olmakla birlikte, sınırlarını çizdiği icmâ' ideal şartlarda gerçekleşir. Ancak, özellikle ictihada dayalı olarak oluştuğunu öne sürdüğü icmâ' çeşidini, oluştuktan sonra değiştirilemez olarak görmesi; icmâ'ı, ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde başvurulacak bir kaynak olarak çıkarabilir. Kanaatimizce, ictihada dayalı bir icmâ'ı, daha sonraki dönemlerde yapılan aykırı bir icmâ' nesh edebilmelidir. Çünkü dinamik bir hayata, statik bir hukuk kaynağının cevap verebilmesi mümkün değildir.

Bütün bunlardan sonra şunu ifade edebiliriz ki, icmâ'ın, organize olarak sadece sahabe döneminde gerçekleştiğı anlaşılmaktadır. Bu icmâ'ın niteliğı de istişare heyetinin kararlarından ibarettir. Böyle bir istişare heyetinin benzeri Ömer b. Abdülaziz döneminde de görülmektedir. Ancak, sahabenin döneminin icmâ'ına nispetle geniş bir yelpazeyi kapsamadığı anlaşılmaktadır. Zira sahabe döneminde icmâ'a ehil olan herkes Medine'de bulunmakta iken, Ömer b. Abdülaziz döneminde İslâm ülkesi topraklarının birçok bölgesinde icmâ'a ehil olan kişiler bulunmakta ve bu kişilerin gerek siyasi gerekçelerle gerekse coğrafi ve fiziksel engellerle bu istişare heyetine iştirak edemedikleri düşünülmektedir.

SUMMARY

Ayşe Küsmez, The Jima Opinon of Cessas , Master's Thesis, Advisor: Doç. Dr.Osman Taştan, 174p.

The thesis which based on Cessas's book namely "el-Fusul fi'l Usul" , consists of three parts. The first part is named as The Life and Works of Cessas. This part informs the reader of Cessas's teachers, students, sect 'Hanefi' and his position and importance in the area of The Law of Islam. Also, this part is significant in order to be known the areas that Cessas works and comparison of his works with the others in the same period. The second part is named as The Proof of Existence of Jima. In this part, it is examined that Cessas put forward that jima is based on The Book (Quran) and The Hadis . The third part is named as The Formation of Jima. This part includes the necessary circumstances which provide that jima is formed and the factors that affect and do not affect the formation of jima.

Although the opinions in the thesis are Cessas-centered, about the presented topic, it is also given place to the opinions of sects or scientists. The thesis puts forward that Cessas observed jima under ideal circumstances. Cessas observed the concept of jima with taking into account both Mohammad's community and scholars together. Furthermore, Cessas did not care about the sects , that have suspicious opinions about jima, such as Rafizi, Harici, Zahiri . According to Cessas who proved jima that based on verses of the Quran , jima only belongs to Mohammad's community and these verses confirm this situation, as well . Cessas claimed that any jima , which was formed in any period , was an evidence and this evidence would remain forever even if anybody opposed it.

ÖZET

Ayşe Küsmez, Cessas'ın İcma Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Osman Taştan, 174s.

Cessas'ın el-Fusul fi'l Usul isimli eserinin esas alındığı tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm: Cessas'ın Hayatı ve Eserleri başlığındadır. Bu bölüm; Cessas'ın hocaları, öğrencileri, Hanefi mezhebi ve fıkıh alanındaki yeri ve önemi, eserlerinin yaşadığı döneme yakın eserlerle mukayesesi, eser verdiği alanların bilinmesi açısından önemlidir. İkinci Bölüm: İcma'ın Hucciyeti başlığını taşımaktadır. Bu bölüm icma'ın derli toplu olarak ilk kez Cessas tarafından Kitap ve Sünnet ile temellendirildiğinin ortaya koyulması açısından önem taşımaktadır. Üçüncü bölümde ise; İcma'ın Mün'akid Olması başlığı yer almaktadır. Bu bölümde; İcma'ın mün'akid olabilmesi için gerekli şartlar, icma'ın oluşumunu etkileyen ve etkilemeyen faktörler yer almaktadır.

Tezdeki görüşler Cessas merkezli olmasına rağmen, sunulan konu hakkında mezheplerin veya ilim adamlarının görüşlerine yer verilmiştir.. Tez, Cessas'ın icma'ı ideal şartlarda ele aldığını ortaya koymaktadır. Ümmetin icma'ı ve alimlerin icma'ı kavramını birlikte ele alan Cessas, icma konusunda şüpheli görüşlere sahip olan, Rafizi, Harici, Zahirî mezhepleri gibi birçok mezhebi bu görüşün dışında tutmuştur. İcma'ı delil olduğuna ayetlerden temellendiren Cessas'a göre ' icma' sadece ve sadece ümmetine mahsustur ve bunu da bu ayetler kanıtlamaktadır. Cessas, bir devirde oluşan icma'ın ebediyyen huccet olduğunu ve bu icma'a kimsenin muhalefetinin geçerli olmadığını savunur.

BİBLİYOGRAFYA

LANA KAYNAKLAR

AHMED EMİN,

Zuhru'l-İslâm, Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1966.

ÂMÎDÎ, Seyfuddîn Ali b. Muhammed (ö.613.h),

el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm, Daru'l Kütübi'l Arabî, Beyrut, 1984.

BÂCÎ, Velid Süleyman b. Halef el- (ö.474.), 4/1081),

İhkamü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl, Dâru'l- Garbi'l- İslâmî, Tah. 'Abdülmecit Türkî, Beyrut, 1986.

BÂCÎ, Velid Süleyman b. Halef el- (ö.474.),

Kitâbu'l Minhâc fî Tertibi'l Hicâc, tah; Abdülmecid Türkî, Dâru'l Garbi'l İslami, 1987.

el-BAĞDÂDÎ, Ebû Berk b. Muhammed b. Ali (ö.463),

Tarihu Bağdat, Mısır, 1931, XIV cild.

BEYHÂKÎ, Ahmet b. Hüseyin b. Ali, (ö.458.h),

es-Sünenü'l-Kübrâ, Meclisu Daireti'l -Maârifî'l Osmaniyye, Haydar-Âbâd, 1355h, Xcild.

BUHÂRÎ, Alauddîn Abdulaziz b. Ahmet b. Muhammed, (ö.730.h.),

Keşfu'l Esrâr, Şeriket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, İstanbul, 1308h, IV cild

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö.256.h.)

el-Câmiu's-Sahih, Daru't -Tıbbâti'l Âmire, İstanbul, 1315h, VIII cild.

CESSÂS, Ebu Bekr Ahmet b Ali er-Razi,

el-Fusul fî'l Usul, Tahkîk ve takdim; Uceyl Casim en-Neşemî, Mektebetü'l İrşad, İstanbul, 1994, IV cilt.

(CESSÂS, Ebû Bekr Ahmet b Ali er-Râzî, (ö.370.h),

Ahkâmu'l Kur'ân, Matbaatü'l Evkâfi'l İslamiyye, Daru'l Kitabi'l Arabiyye, Beyrut, 1335h, III cilt.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmet b Ali er-Râzî, (ö.370.h),

Tahkîkû'l cüz'üs- Sâlis min Şerhi Muhtasari'l Tahâvî li'l Cessâs, Muhammed Abdullah Han, doktora tezi, Camiatü Ümmü'l Kur'a Külliyyatü's Şeria' ve'd Dirâseti'l İslâmiyye, Mekke. (II.cüz, -I II.cilt, III.cüz, I-II.cilt)

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmet b Ali er-Râzî, (ö.370.h),

Şerhu Edebi'l Kâdî li'l Hassâf, telif; Ebû Bekr Ahmed b Umer eş Şeybânî el-Hassâf, şârih; Ebu Bekr Ahmed b Ali eCessâs, tahkik:Ferhat Ziyade.eş-Neşr bi-Câmi'ati'l Emrikiyye, 825 sayfa, Kahire, 1978.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmet b Ali er-Râzî, (ö.370.h),

Muhtesaru İhtilâfi'l 'Ulemâ, Takdim ve Tahkik: Abdullah Nezâr, Ahmet, Dâru'l Beşâiri'l İslâmiyye, Beyrut, 1995, V cilt.

CÜVEYNİ, Ebû'l-Meâlî Abulmelik b Abdillâh (İmamü'l Haremeyn)

el-Burhan fî Usûli'l Fikh, Beyrut, 1997, II cilt.

ed-DÂVUDÎ, Şemsuddîn Muhammed b Ali.

Tabakâtü'l Müfessirîn, Tah:Âli b Muhamme b. Ömer, Mektebetü'l Vehbe, Kahire, 1392h.

EBU DÂVUD, Süleyman b el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, (ö.275.h),

es-Sünen, Dârü'l Hadis, Humus, 1969.

EBU'L HÜSEYN, el-BASRÎ, (ö.436.h),

Kitâbu'l Mu'temed fî Usûli'l Fikh, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1983.

EBU YUSUF. Ya'kup b. İbrahim el-Ensâri. (ö.182.h)

er-Reddû alâ Şiyeri'l Evzâi, Lecnetü İhyai'l Meârifî'n-Nu'maniyye. Tah: Ebu'l Vefâ el-Efgâni. Haydar-Âbad. 1357h.

EBU ZEYD DEBBÛSÎ. (Ö. 432.)

İlk Dönem Hanefî Hukukcularından Ebu Zeyd Debbûsî ve Tıakvîm u'l-Edille İsimli Kitabının Edisyon Kritiği Masum Vanlıoğlu, basılmamış yüksek lisans tezi uludağ üniversitesi bursa 1997.

EBU ZEYD DEBBÛSÎ. (432.)

Kitâbu'n Nikâh mine'l Esrâr, Tah: Nayif b. Nafi. Daru'l Unâ. 1993.

GAZÂLÎ. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505.h)

el-Mustesfâ min İlmi'l -Usûl. Daru'l Fikr. Beyrut. 1993. 11 cild. (Ensâri'nin. *Fevâihü'r-Rahâmut* isimli eseriyle beraber basılmıştır.)

İBN ABDÛLBERR, Ebu Ömer Yusuf,(ö.463.h)

el-İntikâ fî F'adâilî's Selâseti'l -Eimmeti'l-Fukaha, Mektebetü'l -Kuds. Kahire. 1350h.

İBN. ESÎR. İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed.

el-Lühâh fî Tehzibi'l-Ensâh, Mektebetü'l-Kuds. Kahire 1364h.

İBN HÂCİB, Mahmut b. Abdirrahman b. Ahmed el-İsfâhânî,(ö.646.h)

Şerhu Muhtasari'l Hâcib. Câmiati Ümmü'l Kur'a. b.y.t.y.

HAKÎM. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbüri (ö.405.h)

el-Müstedrek Ala's-Sahihayn, Beyrut. t.y.IV cild.

İBN HAZM. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. (ö.458.h)

el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm, Darü'l-Afâki'l-Cedide. Beyrut, 1983.

İBN HAZM. Ebû Muhammed Ali b Ahmed. (ö.458.h)

Merâtibü'l İcmâ fî'l İbâdât ve'l Mu'âmelât ve'l İtikâdât. Dâru'l Kütübî'l İlmiyye. Beyrut. t.y.

İBN KUTLUBOĞA, Ebu'l-Adl Zeynuddîn b. Kasım,

Tâcü't-Terâcim fî Tabekâti'l-Hanefiyye, Matbaatü'l-Ânî, Bağdat 1962.

İBN MÂCE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid ,

es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

İBN MANZUR, Ebu'l -Fald Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, (ö.711.h),

Lisânu'l Arab, Matba'atü'l Müniriyye, Mısır, 1307h. XX cild.

İBN MELEK, Abullatif b. Abulaziz,

Şerhu'l Menâr, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1314h.

İSNEVÎ, Cemâluddîn Ebu Muhammed, (ö.772.h),

Nihâyetü's Sül fî Şerhi Minhâcü'l -Usûl, el-Matbaatü's Selefiyye, Kahire, 1343h.

İBN TEYMİYYE, Takiyyü'd-dîn Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam, (ö.728.h),

Mecmûu Fetevâ-i İbn Teymiyye, Matbaatü' l Ma'rife, Rabat, 1981.

EL-KABBÂNÎ Mustafa Muhammed ed-Dımeşkî,

Tercemetü Sahibi'l Usul el-İmam Ebi 'l Hasen el-Kerhî, (Tesisu'n Nazar ile birlikte), Eda neşriyat, Elif Ofset, İstanbul, 1990.

KARÂFÎ, Ahmed b. İdris, ö.684.h),

Şerhu Tenkihû'l Fusûl fî'l -Usûl , Matbaatü'l Hayriyye, Mısır. 1306h.

KARÂFÎ, Ahmed b. İdris, (ö.684.h),

ez-Zahîre, tah: Muhammed Haccî, Daru'l Garbi'l İslami, Beyrut. 1994.

EL-KEVSERÎ , Zahid,

Makalâtü'l-Kevserî, Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1373 h.

KUREŞÎ, Muhammed el-Cezerî,

Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye, Matbaatü'l-Meclisi'd-Dâireti'l-Maârif, Haydar-Âbâd 1332 h.

LEKNEVÎ, Muhammed Abdülhay,

el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, Matbaatü's-Seâde, Mısır 1324 h.

MALİK b. ENES,(ö.179.h),

Muvatta',Tah: Muhammed Fuad Abdulbaki, Darü'l İhyâi'l Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1951.

MALİK b. ENES,(ö.179.h),

Muvatta', (Şeybânî Rivayeti), Daru'l Kalem, Beyrut, 1984.

MENNÂU'L-KATTÂN,

Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1973.

MERAĞÎ, Abdullah Mustafa,

Fethu'l-Mübîn fî Tabekâti'l-Usûliyyîn, Matbaatü Ensâri's-Sünne, Mısır, 1947.

İBNÜ'L MÜNZİR,Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. eMünzir (ö.318,h)

Kitâbu'l İcmâ', giriş, tercüme ve tahkik: Abdulkadir Şener, Gaye matbaası, Ankara 1993.

RÂCİH, Muhammed Kerim,

Muhtasaru Tefsiri İbn Kesir, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

PEZDEVÎ Ebû'l Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin, (ö.482.h)

Usûlu'l Pezdevî, Şeriket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, İst, 1308,(
IV cild. (Abdülaziz Buharî'nin, *Kesfu'l Esrâr'ın* kenarında basılmıştır.)

er-RÂZÎ, Fahrüddin Muhammed b.Ömer b. el-Hüseyin, (Ö.606.h)

el-Mahsûl fi İlmi'l Usûl, Beyrut 1997.

SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, (ö.483.h),

Usûlü's Serahsî, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut, 1973. II cild.

ŞAFİİ, Muhammed b. İdris, (ö.204.h)

er-Risâle, Tah: Ahmed Muhammed Şakir. Daru't Turas, Kahire, 1979.

ŞAFİİ Muhammed b İdris,

el-Ümm, Matbaatü'l Kübrâ el-Emiriyye. Mısır, 1315h. VII cild.

ŞAFİİ, Muhammed b. İdris, (ö.204.h),

Ahkâmu'l Kur'an li'ş Şafii, Derleyen: Ebû Bekr Ahme b Hüseyin el-
Beyhâkî en-Neysaburî. . Dâru'l Kütübü'l İlmiyye.Beyrut,1980.

ŞÂTİBÎ, İbrahim b. Musa b. Muhammed, (ö.790.h),

el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi, Çev: Mehmet Erdoğan. İz
Yayıncılık. İstanbul. 1990.

ŞEMSÜDDİN Muhammed b. Ali,

Tabakâtü'l-Müfessirin, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1972

ŞEVKÂNİ Muhammed b. Ali,

İrşâdu'l -Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l Usûl, Matbaatü's
Seâde.Mısır, 1327h.

ŞA'ŞÎ, Ebû Ya'kub İshak b. İbrahim eş-Şa'sî, (ö.335.h)

Usûlu's Şa'sî, tertib ve teshil: Muhammed Enur Bedahşenî, İdaretü'l Kur'an ve 'Ulûmu'l-İslâmiyye, b.y.y, 1412.h*.

ŞA'ŞÎ, Ebû Ali, (ö.344.h)

Usûlu's Şa'sî, Hâmiş: Muhammed Feyz el-Hasen el-Kenkûhî, 'Umdetü'l Havaşî, Darü'l Kitabu'l Arabî, Beyrut, 1992*.

ŞEYBÂNÎ, Muhammed b.Hasen, (ö.189.h),

Kitâbu'l Hucce alâ Ehli'l Medine, tah: Ebu'l Vefâ el-Efgâni, Haydar-Âbâd, 1965, IV cild. -

ŞİRÂZÎ Ebu'l İshak, İbrahim b. Ali b. Yusuf, (ö.476.h)

Şerhu'l Lum'a, Tah: Abulmeced Türkî, Daru'l Garbi'l -İslâmî, Beyrut, 1988, II cild.

TAŞKÖPRÜZÂDE ,İsamuddîn Ebû'l-Hayr ,

Tabakâtü'l Fukahâ, Matbaatü'z-Zehra, Musul, 1961,

TAHAVÎ, Ebû Ca'fer Ahmet b Muhammed b Selame el-Ezdî, (ö.321.h),

Ahkamu'l Kur'an, Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, Yayın Matbacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara, 1995

TEFTEZÂNÎ Saduddin b Mes'ud, (ö.793.h)

et-Telviḥ fî Keşfi Hakaiki't-Tenkih, Matbaat-i Mektebi Sanai-i Şeriketi Sahafiyye-i Osmaniyye, 1310h, II cild. (Sadru's Şeri'a'nın, *Telviḥ* ile birlikte basılmıştır.)

TİRMİZÎ Muhammed b İsa b Sevre, (ö.279.h)

el-Câmiu's Sahih, (Sünen), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

* Eserlerin yazarlarının künyesi ve ölüm tarihleri farklı olmasına rağmen her iki eserinde orijinal metni aynıdır. Ayrıntılı bilgi için bakınız tez metni s.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtadâ,

Tâcu'l-Ârûs min Cevâhiri'l Kamus, b.y.y, Mısır, 106h, X cild

II.TÂLÎ KAYNAKLAR

ALTINTAŞ, Ramazan,

“Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri ”,*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 1999.

AYDIN, Hakkı

Cassâs'ın Kitâbü Usûli'l-Fıkh'ı ile Debûsî'nin Takvîmu'l Edille'sinin Karşılaştırılmalı Olarak Tanıtılması, basılmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum,1985.

AYBAKAN, Bilal,

İcma'nın Ortaya Çıkışı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Emre Matbaacılık, İstanbul, 2001.

ALÎ, Abdurrâzık,

el-İcmâ fi 'ş Şeri'ati'l İslâmiyye, Dâru'l Fıkr, m.y, Mısır, 1947.

BİLMEN, Ömer Nasuhi,

Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.

BİLMEN, Ömer Nasuhi,

Büyük Tefsir Tarihi, DİB.Yayınları, Ankara,1962.

DEVELLİOĞLU, Ferid,

Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Adalet Matbaası,Ankara,1998.

EBU CEYYİB Sa'd,

Mevsu'atü'l İcmâ fi'l Fıkhı'l İslamî, Dârü'l-Fıkr, Dımeşk, 1984.

EBU ZEHRA, Muhammed,

Ahmed b Hanbel, Çev:Osman Keskioglu, Hilal Yayınları, İstanbul, 1984.

EBÛ ZEHRA, Muhammed,

Ebû Hanife, Çev:Osman Keskioglu, Can Yayınları, Konya, 1989.

EBU ZEHRA, Muhammed,

İmam Mâlik, Çev:Osman Keskioglu, Hilal Yayınları, İstanbul, 1984.

EBU ZEHRA, Muhammed,

İmam Şafî Çev:Osman Keskioglu, Gaye Matbaası, Ankara, 1996.

EBU ZEHRA, Muhammed,

İslam'da Fıkhı Mezhepler Tarihi, Çev:Abulkair Şener, Fon Matbaası, Ankara, 1971.

EBU ZEHRA, Muhammed,

İslam Hukuku Metodolojisi, Çev:Abulkadir Şener, Yıldızlar Matbacılık, İstanbul, 1990.

ERDOĞAN, Mehmet,

İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, Yıldızlar Matbacılık, İstanbul, 1994.

FAZLURRAHMAN,

İslamic Methodology, Pakistan, 1984,

GÜNGÖR, Mevlüt,

Cassâs ve Ahkâmı'l Kur'an, Elif Matbaası, Ankara, 1989.

Y.C. YÜSEKÖĞRETİM KURUMU
DOKÜMANLARI KÜTÜPHANESİ

GÜNGÖR , Mevlüt,

Kur'ân Tefsîrinde Fikhî Tefsîr Hareketi ve İlk Fikhî Tefsîr, Bayrak Matbası, İstanbul,1996.

HALLÂF, Abdülvahhab.

İslâm Hukuk Felsefesi, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985.

HALLÂF, Abdülvahhab,

Hulasâtu Tarîhi't-Teşrîi'l-İslâmî, Mısır (t.y)

HALLAQ, Wael B.,

Sünnî Pradigmada Şafîî'in Rolü, Çev: İsmail Hakkı Ünal, Derleyen: Hayri Kırbaşoğlu, Önder Matbaacılık, Ankara, 2000.

HAMİDULLAH, Muhammed

İslam Hukuku Etütleri, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.

HUDARİ Muhammed,

Tarihu't Teşrîi'l İslamî, Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1997.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı,

İlm-i Hilaf, İstanbul, m.y, 1330.h

KARAMAN, Hayreddin,

İslam Hukukunda İctihad, Yıldızlar Matbaacılık, İstanbul, 1996.

KILIÇER Esad,

İslam Fıkında Rey Taraftarları, D.İB. Yayınları, Ankara, 1994.

KAVAKÇI, Yusuf Ziya,

XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslam Hukukçuları, Sevinç Matbaası. Ankara, 1976.

ÖZEL Ahmet,

Haneî Fıkıh Alimleri, Genç Büro Matbaası, Ankara 1990.

ŞEHABUDDİN Ebu'l Abbas,

el-Müsevvede fî Usûli'l Fıkıh, (Komisyon tarafından hazırlanmış olup derleme Şehabuddin Abbas'a aittir.), Beyrut, 1983.

KOMİSYON,

Mevsua' Cemâl Abdunnasır fî Fıkhı'l İslamî. Kahire, 1966.

KOMİSYON,

Türk Hukuk Lûgatı, Maarif Matba'ası. Ankara, 1944.

YAZIR, Muhammed Hamdi,

Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat. İstanbul ,1979.

ZEYDAN Abdülkerim,

el-Veciz fî Usûli'l-Fıkıh, Mektebetü'l İslamî, İstanbul, 1979.