

**T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**CÜVEYNÎ'DE İCMÂ TEORİSİ
(İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir
Yaklaşım)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. Ahmet YAMAN**

**HAZIRLAYAN
Mehmet CENGİZ**

KONYA 2007

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	4.
ÖNSÖZ	5
GİRİŞ	8
KONUNUN ÖNEMİ, SINIRLARI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	9
BİRİNCİ BÖLÜM	13
CÜVEYNÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM,HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ	13
I.CÜVEYNÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM	14
A.Siyasî ve İctimaî Durum	14
B.Dinî ve Kültürel Durum	16
II.CÜVEYNÎ’NİN HAYATI	19
A. Adı, Nesebi, Künyesi, Lakabı	19
B. Doğumu ve Yetiştirilmesi	21
C. Ailesi	22
D. Hocaları	24
E. Öğrencileri.....	26
F. İlmî ve Ahlakî Özellikleri	29
G. Alimlerin Onun Hakkında Söyledikleri.....	32
H Akidesi	35
J. Vefatı	37
II. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ	39
A Hadis İlmindeki Yeri ve Eserleri.....	39
B Kelam İlmindeki Yeri ve Eserleri	41
C Fıkıh İlmindeki Yeri ve Eserleri	45
D.Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri ve Eserleri.....	47
E.Diğer İlimlerdeki Yeri ve Eserleri	51
İKİNCİ BÖLÜM	53
İCMÂNIN TARİHSEL SÜRECİ VE İLK EKOLLEŞMELER DÖNEMİNDEKİ FİKRÎ TEMELLERİ	53
I.TARİHSEL SÜREÇTE İCMÂ DÜŞÜNCESİ VE FİKRÎ TEMELLERİ	54
A. Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi İctihâd Faaliyeti.....	54
B. Kûfe Yöresi Uygulaması- İcmâ İlişkisi	60

C. Medine Halkı Uygulaması	63
D. Suriye Bölgesi	66
E. İmâm Şâfiî ve Sonrasında İcmâ Düşüncesi	66
II. ANA HATLARIYA KLASİK İCMÂ ANLAYIŞI	77
A. İcmânın Tanımı	77
B. Gerçekleşme Şartları	79
C. Dayanakları (Delil Oluşu)	80
D. İmkâmı (Olabilirliği)	89
E. Çeşitleri	91
F. Kaynak Değeri	93
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	96
CÜVEYNÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI VE KLASİK İCMÂ TEMELLENDİRİLMESİNE FARKLI YAKLAŞIMI.....	96
I. CÜVEYNÎ'NİN İCMÂ TANIMI VE İCMÂNIN TEMELLENDİRİLMESİ KONUSUNDA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER	97
A. İcmânın Tanımı	97
B. İcmânın İmkâmı	98
C. İcmânın Dayanakları	99
D. İcmânın İspat Yolları	103
II. CÜVEYNÎ'YE GÖRE İCMÂNIN VARLIK VE GEÇERLİLİK ŞARTLARI.....	105
A. İcmâyâ Katılma Ehliyeti	105
B. İcmâyâ Katılma Sayısı.....	107
C. İcmânın Zamanı	108
D. İcmânın Konusu	110
E. İcmânın Senedi	110
F. İcmânın Şekli	114
G. İcmânın Nakli	121

III. CÜVEYNÎ'YE GÖRE İCMÂNIN ÇEŞİTLERİ, KAYNAK DEĞERİ VE BAĞLAYICILIĞI.....	123
A.İcmânın Çeşitleri.....	123
B.İcmânın Kaynak Değeri ve Bağlayıcılığı.....	123
IV. CÜVEYNÎ'NİN BAZI İCMÂ MESELELERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	125
A.“İhtilaftan Sonra İttifak” Durumuyla İlgili Görüşleri.....	125
B.İki Görüş Üzerinde İcmâ Meydana Geldikten Sonra Üçüncü Bir Görüşle Amel Etmenin Geçerli Olup-Olmaması ile İlgili Görüşleri.....	127
C.İcmâyı İnkâr Edenin Hükmüyle İlgili Görüşleri.....	128
D.İcmâ-Tahsis İlişkisi Konusundaki Görüşleri.....	129
E.İcmâ-Nesh İlişkisi Konusundaki Görüşleri.....	130
SONUÇ	133
KAYNAKLAR	138

KISALTMALAR

- a.g.md. : Adı Geçen Madde
a.mlf. : Aynı Müellif
a.g.m. : Adı Geçen Makale
a.s. : Aleyhisselâm
AÜİİF : Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi
b.ibn : Oğul, Oğlu
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dip. : Dipnot
fkr. : Fıkra
h. : Hicri
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İA. : Milli Eğitim İslâm Ansiklopedisi
İHAD : İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi
krş. : Karşılaştırınız
m. : Milâdî
md. : Madde
MÜSBE : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Mv. F : el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye
nşr. : Neşreden
r.a. : Radiyallahu Anh, Anhâ
sy. : sayı
thk. : tahkik Eden
thr. : tahrir Eden
tkd. : takdim
trc. : tercüme Eden
ts. : tarihsiz
tsh. : tashih
v. : vefat
YÜSBE : 100.yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
yy. : (Baskı) yeri yok

ÖNSÖZ

Allah’a hamd, Hz.Peygamber’e salât ve selâm ederim.

İslâm’ın ana kaynağı Kur’ân şöyle der:

“Kim kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra Peygamber’e karşı çıkar, müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehennem’e sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.” (Nisâ,4/115)

“ Ve böylece sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.” (Bakara,2/143)

“Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz, iyiliği emreder, kötülükten men’eder ve Allah’a imân edersiniz.”(Âl-i İmrân,3/110)

Bu dinin bilginleri Kur'an'ın ayetlerini ısk edininp uygulamaya yönelik ortak bir ittifakı sunmaya çalıştıklarında icmâ, İslâm’ın ana kaynakları arasında üç numaralı sıradaki temelini atıyordu.

Hiz. Peygamber (a.s) vefat etmişti. Onun terbiyesinde yetişen ve aynı zamanda canlı vahye tanıklık eden ilk kuşak olan sahâbe, Kur’ân’ı ve öğretmenleri olan Peygamber’in sünnetini anlamaya, yorumlamaya ve sonuçlar elde etmeye çalışıyordu.

Vahyin kesildiği bu dönemde ortaya çıkan problemlerin çözümündeki sermaye, canlı vahiy dönemi birikimi ve sahâbenin ictihâd anlayışı olmuştur.

İslâm’ın geçiş sürecini yaşayan sahâbenin, herhangi bir olay hakkında Resulüllah’ın bir sünnetinin bulunup bulunmadığının tesbitine yönelik ortaya koyduğu tavır, sonraki Müslümanlar tarafından dinin gerçek şekliyle anlaşılıp yorumlanmasında ve türeyen sorunlara dinî çözümler üretmede bir model olarak algılanmış ve buna paha biçilmez bir değer atfedilmiştir.

Kur’ân, sünnet, re’y ictihâdı ve istişâre esasına dayanan sahâbenin ictihâd faaliyeti, ancak sonraki kuşaklar tarafından bir sisteme kavuşturulmuştur.

Sahâbeden miras aldığı geleneğe bağlı kalan tabiûn kuşağı devraldığı dinî bilgiyi kendinden bir şeyler katarak sonraki kuşağa aktarmış, Kur’an, Hz. Peygamber’in sünneti ve sahâbenin görüşleri onların işleyecekleri malzemeyi oluşturmuştur. Bu aşamada onlar da öncekiler gibi Kur’an ve sünnet malzemesini anlama ve yorumlama çabasına girerek elinde yetiştikleri sahâbenin anlama çabasını gözlemlemişlerdir.

Tabiûn kuşağı karşılaşılan bir meselede sünnet olup olmadığını öğrenmek yanında sahâbede tanık olduğu uygulamanın sünnet ürünü olup olmadığını da merak edip sormuş,

sünnetin yanı sıra sahâbenin ictihâdlarına karşı da ilgisiz kalmamıştır ve nihayet sahâbe bir konuda fikir birliği etmişse bunun dışına çıkmama konusunda ortak bir anlayış oluşmuş, böylece sahâbenin ihtilafa konu olmamış karar ve fetvâları icmânın çekirdeğini teşkil ederken tabiûn da icmâ kurumuna ihtiyaç duyan ilk kuşak olarak yerini almıştır.

Tarihler hicri 2. asrın sonlarını gösterdiğinde şer'î delilleri ve şer'î hükümleri konu alan fıkıh usûlü ilminin doğuşuyla birlikte icmâ, deliller hiyerarşisi içindeki aslî yerini alıyordu.

Bilginler, icmâyı bir toplum (ümme) ittifakı olarak ele alıp değerlendirdiklerinde ve onun kaynak oluşunu incelediklerinde Allah'ın kitâbına ve Hz. Peygamber'in hadislerine müracaat ettiler, her iki kaynakta da icmâyâ dayanak buldular, bu ümmetin müctehidler düzeyinde gerçekleşen ittifakının şer'î nass niteliğinde olduğunu açıklayarak icmâyı kurumsallaştırdılar.

Artık icmâ, İslâm ümmetinin hata üzerinde birleşmemesi, deyim yerindeyse bu ümmetin yanılmazlığı demektir. Gerçekten de icmâ kurumu dinî tecrübenin ve İslâm kültür mirasının korunmasında dikkate değer bir rol oynamış, toplum içinde birleştirici bir güç olarak hizmet vermiştir; ancak icmânın teori boyutuyla ilgili olarak usûlcüler arasında tartışmalar da yaşanmamış değildir.

İlk hukuk ekolleşmeleri döneminde başlamak üzere varlığını gösteren bu konudaki tartışma ve farklı yaklaşımlar bir yandan kaynak olarak icmânın önemini ortaya koyarken bir yandan da bu konunun zor ve zahmetli yönünü haber veriyordu.

Örneğin genelde icmânın hüccet oluşu Nisa,4/115'inci âyete dayanılarak temellendirilmeye çalışılır, ve icmânın bir âyet nassıyla temellendirilip ispatlanması kaynakların bildirdiğine göre ilk kez İmâm Şâfiî (v.204/819) tarafından yapılır; Ancak Şâfiî'ye ve icmâ'nın bu şekilde temellendirilmesi görüşünü paylaşan herkese belki de ilk ciddi eleştiri, Şâfiî mezhebinin müntesibi olan bir isimden gelir:CÜVEYNÎ (v. 478/1085)

İşte biz bu çalışmamızda adı mutlak müctehidler arasında geçen ve Şâfiî mezhebi içinde "el-İmâm" nitelemesiyle ayrı bir değere layık görülen ünlü usûlcü ve mütekellim İmâmü'l-Haremeyn el Cüveynî'nin ilk ekolleşmeler dönemi icmâ delilinin temellendirilmesi konusundaki farklı yaklaşımını ve genel olarak icmâ teorisi konusundaki görüşlerini incelemeye çalıştık.

Üç bölüm halinde sunmaya çalıştığımız araştırmaya konunun önemi, sınırları,yöntemi ve kaynaklarından bahseden bir **Giriş** ile başlanmıştır.

Birinci Bölüm'de Cüveynî'nin yaşadığı dönem siyasî, sosyal, dinî ve kültürel açıdan ele alınmış, hayatı, ilmî kişiliği ve çeşitli alanlarda te'lif ettiği eserlerinin tanıtımları aslî kaynaklara başvurularak incelenmiştir.

Bir Cüveynî portresinin ortaya konulduğu bu bölümde ayrıca onun usûlcülüğünü, kelâmcılığını ve bu alandaki bazı görüşlerini de görmek mümkündür.

İkinci Bölüm'de icmânın tarihsel süreci ve ilk ekolleşmeler dönemindeki fikrî temellerinden bahsedildikten sonra klasik icmâ anlayışı konusunda bilgiler verilerek usûlcülerin görüşleri -Cüveynî'nin görüşleriyle karşılaştırılmak üzere- ortaya konulmuştur.

Üçüncü ve son Bölüm'de cüveynî'nin icmâ teorisi konusundaki yaklaşımı incelenmiş, icmânın imkânı, dayanakları ve icmâyı ispat konusunda yönelttiği eleştirilerin neler olduğu açıklanmış, yine onun icmânın çeşitleri, kaynak değeri ve bağlayıcılığı, icmânın varlık ve geçerlilik şartları ile bazı icmâ meseleleriyle ilgili görüşleri de detaylı olarak incelenmiştir.

Çalışmamız Cüveynî'nin, özgür düşüncesini ortaya koyarak ve yeni açılımlar sağlayarak icmâ teorisini incelediği bu konunun sonunda, genel olarak yaptığımız değerlendirmeleri içine alan bir **Sonuç** ile tamamlanmıştır.

Bu akademik çalışmamızda konuyu hazırlayıp sunmada bize yardımcı olan tez danışmanım ve değerli hocam **Prof. Dr. Ahmet YAMAN**'a, ayrıca tez yazımında emeği geçen **M. Nafi ARSLAN**'a teşekkür ederken çalışmanın bilime katkı sağlamasını niyaz ederim.

Başarı yalnızca yüce Allah'tandır; sadece O'na yönelir ve yine sadece O'ndan yardım dilerim.

Mehmet CENGİZ

KONYA 2007

GİRİŞ

KONUNUN ÖNEMİ, SINIRLARI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Hız. Peygamber'in (a.s) vefatıyla Kur'an dışındaki dinî kaynakların belirlenme sürecine girilmesi ve hicri birinci asrın sonlarından itibaren amelle ilgili hükümlere varmada izlenecek yöntemlere ilişkin nisbetern teorik tartışmaların yüzeysel de olsa başlaması hicri ikinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde bağımsız bir disiplinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹

Usûl-i fıkıh adı verilen ve “*müctehidin şer’î amelî hükümleri, tafsilî delillerinden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütünü*” olarak tanımlanan² ve ayrıca İslâm'ı bir bütün olarak şâri'in maksadına uygun biçimde doğru kavramak ve onu çağın şartlarına uygun ve ihtiyaçları karşılayacak bir şekilde, insanlara anlayacakları bir dille, kolayca yaşayabilecekleri ve yaşadıklarında da ahirete giden dünya hayatlarında mutlu olacakları bir biçimde pratik hayata geçirme kabiliyet ve başarısına sahip olan, fıkıhın temelini ve esasını oluşturan, İslâm fıkıhını kavrama ve araştırma yöntemi olan³ bu disiplinin klasik döneme ait ana çatısında önemli bir yer tutan kaynaklar genel teorisi içinde hiyerarşik olarak üçüncü sırada yer alan icmâ, gerek klasik gerek modern literatürde önemli bir yer işgal eder.⁴

Fürû-i fıkıh kitaplarında bir çok dinî-hukukî hükmün meşruiyet temelini göstermek üzere başvuru, fıkıh usûlü eserlerinde ise kaynaklar teorisinin vazgeçilmez bir üyesi olarak yer alan ve temel şer’î deliller arasında genellikle üçüncü sıraya yerleştirilen icmâ, İslâm fıkıh ve kültürünün çok önemli kavramlarından biri olmuştur.⁵

Usûl-i fıkıhın tedvin edilemesiyle birlikte literatürde icmâya özel bir yer ayrıldığı, icmânın dayanakları, varlık ve geçerlilik şartları, hükmü gibi konular üzerinde geniş bir biçimde durularak bir icmâ teorisi oluşturulmaya başlandığı görülür.⁶

“*Belirli bir dönem fakihlerinin belirli bir konu üzerinde ittifak etmeleri*”⁷ şeklinde tanımlanan, kıyâs ve ictihâdın kullanımı sonucu ortaya çıkan yeni bir hukuk külliyyatının geçerliliğini garantiye almak için konulmuş bir esas olduğu belirtilen⁸ ve “*ictihâdı birleştirme kararı olarak*” adlandırılan icmâ, meşrutiyyetini Kur'an ve sünnetten alan bir delil olmakla birlikte bilginler arasında tartışılan bir kaynak olmuştur.⁹

¹ Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum sürecinde İcmâ*, s.7

² Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.23

³ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.112

⁴ Aybakan, a.g.e., 7

⁵ Dönmez, İbrahim Kafî, “*İcmâ*”, DİA., 21/417

⁶ Dönmez, a.g.md. , DİA., 21/417

⁷ Buhârî, Alaüddin Abdulaziz, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, 3/424

⁸ Hasan, Ahmet, *İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s.83

⁹ Falaturi, Abdoldjavad, *İslam Hukuku Üzerine Araştırmalar*, s.10

Hukuktaki ilk ekolleşmeler dönemiyle birlikte te'lif edilen eserlerde temellendirilmesi sağlanmaya çalışılan icmâ, örneğin dayanak, imkân veya içinde barındırdığı şartlar açısından usûl bilginlerini ciddi bir biçimde araştırmaya sevk etmiş, akîl ve naklî deliller getirilerek konu detaylı olarak tartışılmıştır.

Dolayısıyla “Cüveynî’de İcmâ Teorisi” adıyla ortaya koyduğumuz bu çalışma, hem icmâ etrafında dönen araştırma ve tartışmayı yansıtmaya açısından hem de –en önemlisi- Cüveynî’nin konuyla ilgili-genelde göze çarpan yöntemden farklı olan- yöntem denemesini sunması açısından önem arz etmektedir.

Kendisinden usûl ilimlerinde önderliği mutlak olarak kabul görmüş biri olarak¹⁰, bu alandaki eserinden de (el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh) Sünnî usûlcülerce mütekellimîn metoduna göre yazılan eserler içinde en hacimli ilk usûl kitabı¹¹ olarak bahsedilen İmâmü’l-Haremeyn el Cüveynî, hicri 5. asrın ilim alanındaki –özellikle usûl ve kelam- en önemli simalarından biri sayılmıştır.

İlim sahasında bazı nazariyelere de kuruculuk yaparak “ilk”leri yaşatan¹² Cüveynî’nin eserlerinde göze çarpan en önemli husus, onun ictihâdı vazgeçilmez bir değer olarak görmesi,¹³ delilin kendisini ikna ettiği yerde mezhebî bağılıktan ferağat edip, özgürce düşünebilmesidir. Onun “el-Burhân”ında gerek Şâfiî (v.204/819) gerek Eş’arî (v.323/936) ve gerekse Bakillânî’ye (v.403/1013) aykırı olarak savunduğu bir çok görüşün varlığı bunu desteklemektedir.¹⁴

Görüşlerini incelediğimiz icmâ konusunda da aynı bakış açısına sahip olan Cüveynî’nin icmâyâ dayanak olmak üzere İmâm Şâfiî tarafından bulunduğu rivayet edilen¹⁵ ayetin nassına (Nisa, 4/115) esas maksadı ifade etmediği gerekçesiyle temelli bir eleştiride bulunması doğrusu bizim dikkatimizi çekmiştir.

Bu çalışmamızda Cüveynî’nin icmâ teorisi konusundaki düşüncelerini ortaya koyarken özellikle onun, icmânın şer’î bir kaynak olarak ispatlanmasına yönelik ilk dönem eserlerinden itibaren kullanılmaya başlanan delillendirmelere katılmayıp bunları temelli bir tenkide tabi tutması insanda ilk bakışta icmânın kaynaklığı konusunda şüpheler meydana getirir.

¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, 3/167

¹¹ Dönmez, İbrahim Kafi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII.Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, s.7

¹² bkz. Yaman, Ahmet, “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının Ya da Ğâî / Teleolojik Yorum İlkeleri Üzerine”, s.160

¹³ Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *Kitabü’l-İctihâd*, s.23

¹⁴ bkz. Cüveynî, Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh* c.2, fkr. 186,405,656

¹⁵ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, s. 52,53

Ancak Cüveynî'ye göre de icmâ kat'î ve gerçekleştiğinde ihlal edilemeyecek kadar kesin bir hüccettir.¹⁶ Onun bu konuda ortaya koymaya çalıştığı bütün çaba, şer'î delil oluşunda şüphe bulunmayan bu kaynağın herhangi bir itiraza yer verilmeden sağlam temellere oturtulmasıdır.

Nitekim ümmetin ittifaka dayalı bu ortak kararına büyük bir ehemmiyet veren Cüveynî, bu konuyu bütün detaylarına inerek inceler, bazen çoğunluğun görüşünü paylaşır, bazen de farklı bir yönüyle konuyu ele alır ve onu bu görüş doğrultusunda savunur; ama her halukarda onun için aslî olan, icmânın şer'î bir kaynak olduğu ve bu kaynağın sağlam temellere sahip olması gerektiğidir.

İslam hukuk tarihinde düşünceleriyle, te'lif ettiği eserleriyle önemini koruyan bu bilgin, icmâ konusundaki görüşleriyle hem hukuk bilimine katkıda bulunmuş, hem de kaynaklar teorisine yeni yorumlamalar getirerek ona canlılık kazandırmıştır.

Bu çalışmada cüveynî'nin icmâ anlayışıyla birlikte icmâ'nın tarihsel sürecini, ilk hukuk okullarında ifade ettiği kaynaklık değerini, Cüveynî sonrası üsûlcülerin genel olarak konuya yaklaşımlarını da bulmak mümkün olacaktır.

Çalışmada geçen ilk ekolleşmeler döneminden kasıt, tabiûn döneminden sonraki dönem olan müctehid imâmlar dönemiyle birlikte ortaya çıkan fıkıh usûlünün müstakil bir ilim haline gelmesiyle başlayan süreçtir¹⁷ ki bu süreç fıkıh usûlü ilmindeki klasik eserlerin yazıldığı ve fıkha dair görüşlerin sistematize edildiği hicri 5. asr'a kadar olan zaman dilimini kapsar.

Ancak bu sürecin Cüveynî'ye (hicri 5. asır) gelinceye kadar ki zaman diliminin ve Cüveynî'nin özellikle icmâ'nın temellendirilmesi konusunda ortaya koyduğu anlayışının sağlıklı bir değerlendirmesinin yapılabilmesi için ilk dönemlerden (sahâbe-tabiûn) başlamak üzere konunun tarihsel bağlamından koparılmadan araştırılmasında fayda mülâhaza edilmiştir. Bunun yanı sıra Cüveynî'nin icmâ teorisiyle ilgili görüşlerinin Cüveynî sonrası dönemlerde paylaşılma derecesini tesbit amacıyla karşılaştırmalara başvurulmuş ve çalışmanın bir bütünlük içinde sunulmasına çaba sarfedilmiştir.

İlk ekolleşmeler dönemi icmâ anlayışı incelenirken Şâfiî'nin (v.204/819) “er-Risâle”si ve “el-Ümm”ü, Cessâs'ın (v.370/980) “el-Füsûl”ü, Basrî'nin (v. 436/1044) “el-Mu'temed”i, Bâcî'nin (474/1081) “İhkâmu'l-Füsûl”ü, Şîrâzî'nin (v.476/1084) “el-Lumâ”sı, gibi; Cüveynî'nin bütün yönleriyle hayatı, kişiliği ve eserleri incelenirken İbn

¹⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/436

¹⁷ Hin-Seritû, Ahmed Ferac-Abdülvedûd Muhammed, *en-Nazariyyâtü'l-Amme fi'l-Fıkhi'il-İslamî ve Tarihûh* s.334-340

Hallikân'ın (v.681/1282) “Vefeyâtü'l-‘Ayân’ı, Sübkî'nin (v.771/1370) “Tabakât’ı, Zehebî'nin (v.748/1347) “Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'sı gibi; çoğunluk usûlcülerinin görüşleriyle karşılaştırmalar yapılırken Serahsî'nin (v.483/1090) “el-Usûl’ü, Gazzâlî'nin (v.505/1111) “el-Mustasfâ'sı, Fahreddin Râzî'nin (v.606/1209) “el-Mahsul’ü, Âmidî'nin (v.631/1234) “el-İhkâm’ı, Abdülaziz el-Buhârî'nin (v.730/1329) “Keşfu'l-Esrâr’ı, Zerkeşî'nin (v.794/1392) “el-Bahru'l-Muhit’i, Şevkânî'nin (v.1250/1834) “İrşâdu'l-Fühûl’ü gibi burada sayılan ve sayılmayan bir çok eser kaynaklarımızı oluşturmuştur.

Ayrıca İbrahim Kafî Dönmez'in İslâm ansiklopedisi'nde yer alan “İcmâ” maddesi, Ahmed Hasan'ın “İslam Hukuk Biliminin Gelişimi” ve Bilal Aybakan'ın “Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ” adlı kitapları genel bir icmâ düşüncesinin profilini yansıtmaları açısından tezimize katkıda bulunmuştur.

Cüveynî, icmâ ile ilgili görüşlerini “et-Telhis fi Usûli'l-Fıkıh”, “el-Varakât” ve “el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh” adlı usûle dair eserlerinde ortaya koyar.

Çalışmamız incelenirken de görüleceği gibi Cüveynî'nin aynı konuda iki farklı görüşe sahip olması, bu görüşlerden hangisinin onun düşüncesinde üzerinde karar kılınmış son görüş olduğunun bilinmesini gerekli kılmıştır. Bunun için icmâ ile ilgili görüşleri sözü edilen usûle dair eserlerinin kaleme alınış zamanları da dikkate alınarak incelenmiş ve bu şekilde nihaî görüşlerinin tesbiti de sağlanmıştır.

Netice itibariyle İslâm'ın gururu,¹⁸ zamanın saygın kişiliği,¹⁹ şarkın ve garbın faydalı öğretmeni²⁰ olan bu bilgin'in genelde bir icmâ teorisini kurmaya ve özelde de icmânın kaynaklığını ispatlamaya çalışırken ortaya koyduğu bağımsız ve özgür düşünce,²¹ ilim tarihinin ve İslâm hukuk külliyyatının şüphesiz ki dikkate değer en önemli hususiyetlerinden birisidir.

Cüveynî, İslam hukukunun işlerliği adına icmâ delili üzerinde ciddi bir çaba ortaya koymuş, Müslümanların birliğini temsil eden ortak hükümlerin kurulmasını sağlayan bu ilkenin hem temellendirilmesi ve gerçekleşmesinin imkânı hem de konuyla ilgili diğer noktalarda kapsamlı bir miras bırakmıştır.

İşte bu çalışma, bize takdim edilen bu mirasın bir paylaşımıdır.

¹⁸ Sübkî, Tacüddin Abdüvehhâb, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 5/174

¹⁹ İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, 2/468

²⁰ İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, 5/240

²¹ Cüveynî, a.g.e., 2/435

BİRİNCİ BÖLÜM
CÜVEYNÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, KİŞİLİĞİ
VE ESERLERİ

I.CÜVEYNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

A. Siyasî ve İctimaî Durum

İmâmü'l-Haremeyn el Cüveynî, tercih edilen görüşe göre hicri 419'da doğmuş ve yine tercih edilen görüşe göre hicri 478 yılında vefât etmiştir.²² Bu bilgi onun hicri beşinci asırda yaşadığı anlamına gelmektedir.

Hicri 132 ile 232 yılları arasında altın devrini yaşayan Abbâsî devleti, halife Mütevekkil'in 232'de hilafeti üstlenmesiyle çözülmeye ve güç kaybetmeye başlar. Ve tarihler h.656'yı gösterdiğinde devlet Tatarların eliyle yıkılışa sürüklenir.

Hilâfetin merkezi Bağdat güç kaybedince Abbâsî devletinden bağımsız olarak bir çok devletçikler ortaya çıkar. Endülüste Emevî devleti, Tunusta Ağâlîbe devleti Mısırdaki Fatimî devletinin ortaya çıkması gibi. Yine Doğu bölgesinde Horasanda Tahirîler ve Samanîlerin devletleri ortaya çıkar. Bütün bu bölünmeler Abbâsî devletinin şiddetli bir şekilde güç kaybettiğini gösterir.

İbnü'l-Esir (v.630/1231), İmâmü'l-Haremeyn'in doğduğu yıllardan haber verirken Bağdat'ın bir çok işgele uğradığını, bir çok fitnelerin meydana geldiğini, insanların mallarına haciz konulduğunu, asker ile halk arasında savaşların meydana geldiğini belirtir.²³

Hicri beşinci asırda idari yapı kaosu ve kargaşalı günler yaşarken Cüveynî'nin vatanı Horasan sırayla önce Büveyhoğulları sonradan da Selçukluların egemenliği altına girer.

Hicri 334-447 yılları arasında Irak'ta egemenliği ellerinde bulunduran Şîâ görüşlü Büveyhoğulları, Abbasi halifeliğine egemen olduktan sonra Şîâ düşüncesinin yayılmasına çalıştılar, bu düşünceyi paylaşan Fatimîlere destek verdiler. Bu çaba; kaosu, Şîî ve Sünnî fırkalar arasında fitnenin yayılmasını beraberinde getirir. Sünnî düşüncesindeki birçok insan, vatanını terk ederek başka diyarlara göç etmek zorunda kalır. Öyle ki; Büveyhoğullarının hakim olduğu bu dönem ehl-i sünnetin baskıya maruz kaldığı dönem olarak bilinir ve bu dönem hicri 426 yılında Selçukluların Horasan'da ortaya çıkmasına kadar devam eder.

Daha sonra başkent Bağdat'ta da otoriteyi ele geçiren Selçukluların mezhep olarak Sünnîliği benimsemesi bu mezheplerin tabîlerini kendilerini desteklemeyi beraberinde

²² Sübkî, *a.g.e.*, 5/168-181

²³ İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen eş-Şeybânî, *el-Kamîl fi't-Tarih*, 8/478

getirmişse de bu, mezhebe dayalı karmaşıklığın ve ikiliğin bütünüyle ortadan kalkması için yeterli olmamıştır.

Şîî ile Sünnîler, Şâfiîler ile Hanbelîler arasında yaşanan tartışmalardan ve çıkan olaylardan sadece Bağdat şehri değil diğer şehirler de nasibini almıştır.²⁴ Şîî ve Mutezilî fikirlerin zorla kabul ettirildiği bu dönemde genel anlamda Şâfiî mezhebi özel anlamda da Eş'arîlik mezhebi saldırılara maruz kalır.

Eş'arîliğin kurucusu Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (v.423/1031) dine ve sünnete yakışmayan bazı sözler nisbet edilerek, Nişâbur ehlinin bu sözleri söyleyenin tekfir edilmesi yönünde ayaklanması sağlanır. Bu olay karşısında suskun kalmayıp başkaldıran Eş'arî alimleri baskılara maruz kalır. Eş'arîliğin güçlenmesini hazmedemeyen devrin Büyük Selçuklu veziri Amidülmülk el-Kündürî, bid'atçılara lanet okunması için devrin meliki Tuğrul Bey'den ferman çıkarttıktan sonra bunu Eş'arîye alimlerinin aleyhine kullanır. Onların va'z verme ve ders okutma faaliyetlerini yasaklar. "Mihnet'ül-Eşâ'ire" diye bilinen bu gelişmeler üzerine Cüveynî (v. 478/1085), Beyhakî (v.458/1066), Abdülkerim el-Kuşeyrî (v.465/1072) gibi aralarında meşhur kişilerin de bulunduğu bir grup alim Nişâbur'dan ayrılarak Bağdat'a gider.

Cüveynî burada bölgenin ileri gelen alimleriyle tanışıp ilmî sohbetlerde ve tartışmalarda bulunur, burada ismini saygıyla duyurur ve daha sonra Hicaz'a geçer (h.450). Dört yıl kadar Mekke'de kalır, burada dersler okutarak, fetvalar vererek ilmin yayılmasına çalışır.

Bu bölgede de şöhreti yayılan Cüveynî, Tuğrul Bey'in vefatından sonra Selçuklu sultanı olan Alparslan'ın Kündürî'yi azledip yerine Nizâmülmülk'ü getirmesi üzerine Nişabur'a geri döner (h.455).

Bu arada dar görüşlülük ve sıkışıp kalmış fikrîlikten kaynaklanan dini taassup nöbetleri geçmiş, otuz yıl kadar vezirlik makamını başarı ile sürdüren Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün etkisi ile Bağdat, Belh, Nişâbur, İsfahân gibi bir çok yerde nizâmiye medreseleri kurulmuştur. Böylece bu ilmi genişlik, ortamın istikrara kavuşmasına, cemaatler arasında sükunetin yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Nişâbur'da kendisi için yaptırılan nizâmiye medresesi müderrisliğine tayin edilen Cüveynî, burada otuz yıla yakın dersler okutur. Her gün yaklaşık üç yüz öğrenciyi burada ağırlayıp yetiştirir. Değerli kitaplarını burada yazar.²⁵

Tüm bunlardan, Cüveynî'nin hicri 5. asırda önce Büveyhoğulları ardından Selçuklu devletine muasır olduğu ve iki devlet içinde çıkan olaylardan etkilendiği anlaşılmaktadır.

²⁴ Sübkî, *a.g.e.*, 5/ 168-181

²⁵ Fevkiye, Hüseyin Mahmud, *el-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, s.31/55

Öyle ki onun Şîf Büveyhoğulları dönemindeki fikirleri baskıdan kaynaklanan korkular yaşarken, Selçuklular dönemindeki fikirleri daha serbest ve özgürdür.

B.Dinî ve Kültürel Durum

Hicri 5. asrın siyasî alandaki çalkantıları çoğu zaman dinî alandaki karmaşıklığa sebebiyet vermişse de bu durumun kültürel ve ilmî alanda bir olumsuzluğa yol açtığı söylenemez. Bilakis bu dönemde İslâmî kültür büyük bir gelişme kaydetmiş, bilgi seviyesi artmış, ilim kayda değer bir mesafe ile yoluna devam etmiştir.

İslâmî kültürün bu dönemde gelişim yaşamasını aşağıdaki sebepler ışığında açıklamak mümkündür:

1. Bu dönemde halifeler ve sultanlar (Abbâsî yöneticileri gibi) ilim adamlarını cesaretlendirerek onlara destek vermişlerdir.

2. Müslümanlar bu dönemde araştırma yapma ve eser verme yönünde sahip oldukları yeteneklerini kullanarak ilmî bir olgunluk içine girmişlerdir.

3. Yunan, Hint ve Fars dillerinden yapılan felsefî tercümelemler ilim dünyasını zenginleştirerek ilim adamlarına geniş bir saha sunmuştur.

4. Müslümanların hem Doğu hem de Batı bölgelerine yaptığı yolculuklar İslâmî fikirlerin ufuk olarak genişlemesini sağlamıştır.

5. Bu dönemde ortaya çıkan her bir fırka ilmî ve kültürel zenginliği, siyasî ve dinî görüşlerini savunmada bir vesile sayarak değerli eserler ortaya koymuşlardır.

6. Gerek İbâdiye, Ezârika, Râfiziye, Mürçiye, Kaderiye gibi tüm harici fırkalar arasında gerekse bunlarla ehl-i sünnet fırkası arasında meydana gelen fikir tartışmaları (cedel) o dönemin ilim sahasını canlı tutmuştur.

7. Bu dönemde dinî taassubun varlığı, her bir grup taraftarının kendi fikrini savunma psikolojisi içine girmesine yol açmıştır. Bu da beraberinde fikirlerin daha iyi tetkik edilip araştırılmasına yol açmıştır.

8. İslâm alimlerinin bu dönemde-ister siyasî baskılar sonucu olsun ister daha büyük alimlerden ilim tahsil etmek amaçlı olsun- yaptıkları hicretler yeni fikirlerin duyulmasına ve köklü araştırmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır.²⁶

Kısaca bu asırda İslâm alemi genel anlamda bir çözülme ve karmaşıklık yaşarken, Abbâsî halifeliği gücünü kaybedip zayıflarken ve çeşitli devletçikler ortaya çıkarken buna rağmen medeniyet, kültür ve ilim seviyesinin gerilemesinden bahsetmek mümkün değildir.

²⁶ Harbî, Muhammed b. Ali Osman, *İmâmü'l-Haremeyn ve Eseruhu fi İlmi'l-Kelâm*, s. 60

Bu dönemde hem kelim hem de fıkıh usûlü alanında her biri birden çok eser veren muhakik alimler yetişmiştir.²⁷

Fakat hicri 5.asırda ilmin ilerlemesinden bahsederken hicri 3. asrın başlarında ortaya çıkan ictihâd kapısının kapandığı düşüncesi ve 4. asrın ortalarında kendisini iyice belli eden taklitçilik ruhunun bu dönemde de egemen olduğunu²⁸ söylemeden geçmemek gerekir.

İslâmî devletlerin bölünmüşlüğü sonucu ortaya çıkan boşluk, kaza velâyeti (hüküm verme yetkisi)'nin düzensizliği, mezheplere taassub derecesinde bağlanma gibi sebepler bu dönemde de taklitçi düşüncenin varlığına sebebiyet vermiştir ve böylece mutlak anlamda müctehid sayılabilecek alimlerin sayısı azalmıştır.²⁹

İlim talebelerinin önceliği kendi mezheplerinin kitaplarına vermeleri, mezhep imâmıların usûl ve fîrû'u ilgilendiren görüşlerine muhalif olması durumunda ictihâd ve fetvâya cevaz vermemeleri taklitçilik ruhunu doğurmuşsa da bu bağlılığın mezhepsel anlamda geniş bir fikrî külliyyatın meydana gelmesine de zemin hazırladığı bir gerçektir.

İlimde bir rekabet ve yarışmanın yaşandığı hicri 5. asırda bir çok alanda kıymetli bilginler yetişmiş ve alanında daha sonraki dönemler için kaynak sayılacak eserler bu dönemde ortaya çıkmıştır. Örneğin kelâm ilmi alanında o dönemin Nişâbur şehri, içinde çok sayıda bilgin barındırmış, Mutezile, Eş'ariye, Kaderiye, Şîa ve Kerâmiye gibi fırkalar içinde birçok büyük alim bu dönemde yetişmiştir.³⁰

Ebu Turâb el- Merâğî (v.492/1101), Ebu Muhammed el-Müderî (v.486/1095), Ahmed b. Ali el-Vahidî (v.468/1075), Ebu'l-Hasan el-Baherzî (v.467/1076), gibi Eş'arî ve Abdülselem b. Yusuf el-Kazvinî (v.482/1091) gibi Mutezilî bir çok kelim alimi bu dönemde yetişmiştir. Dolayısıyla İmâm'ül Haremeyn'in, farklı görüşlerin hakim olduğu bir atmosfer içinde yetiştiği ve bu farklılıkların onun gelişimi üzerinde etkili olduğu hususu daha da iyi anlaşılmaktadır.

Kelâm ilmi gibi tasavvuf ilminde de Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî (v.465/1072) gibi bir çok bilgin yetişmiştir.Kuşeyrî'nin tasavvufu; “*Nefsın arzu ve istekleri ile mücadele ve mücadele etme, Kur'an ve sünnete yapışma, bid'at ve şehvet unusuru taşıyan şeylerden ve amellerdeki ruhsatlardan kaçma.*” şeklinde tanımlaması, devrin tasavvufî düşüncesini

²⁷ Bedir, Murtezâ, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 248

²⁸ Der'ân, Abdullah, *el-Medhal li'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 188

²⁹ Merâğî, Abdullah Mustafa, *el-Fethü'l-Mübîn fi Tabakâtî'l-Usûliyyîn*, 1/229

³⁰ Barthold, W, *İslam medeniyet Tarihi*, s.149

yansıttığını ve bu düşüncenin o dönemin bilginleri üzerinde etkili olduğunu belirtmekte fayda vardır.³¹

Hicri 5.asır aynı zamanda felsefe ilminin de parladığı bir dönem olmuştur. Bu ilimde zikredilmesi kayda değer isimlerin başında şüphesiz ki filozof İbn Sînâ (v.428/1037) vardır. Felsefî birçok esere imza atan ve bir çok öğrenci yetiştiren İbn Sînâ'nın eserleri nizâmiye kütüphanelerini süslüyordu. Yine bu dönemin felsefî şahsiyetleri arasında tabiat, vücut, kevn ve teklif konularında eser veren ve daha çok “rübâiyât”ıyla tanınan Ömer el-Hayyâm'ı (v.517/1123) zikretmek gerekir.

Bu dönemde felsefe ilmi canlılık göstermesine rağmen bazı grupların (Hanbelîler gibi) bu ilme kabul edilemez gözüyle bakmaları bu ilimle meşgul olanların çoğu zaman küfürle itham edilmelerine ve saldırılara maruz kalmalarına sebebiyet vermiştir.

Felsefî eserleri içinde barındıran Nişâburdaki nizâmiye medresesinin imâmü'l-harameyn el-Cüveynî'nin elleri arasında olduğunu düşünürsek onun kaçınılmaz olarak felsefî düşüncelerle ilişkili olduğu sonucu ortaya çıkar. Örneğin; Cüveynî'nin “eş-Şâmil” adlı eseri onun kültürünün felsefî unsurlar barındırdığını ispatlayan önemli bir eserdir.

Nişâbur'a döndükten sonra tüm özverisini mezhebine vererek eserler kaleme alan Cüveynî, hayatının meyvesi olarak telakki ettiği “Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb” adlı eserini de farklı fikirlerin canlılık arz ettiği bu dönemde yazar.

Canlı bir atmosfer içinde geçen Cüveynî'nin öğrenim hayatını etkileyen üç merhaleden söz etmek mümkündür.

Birinci Merhale: İlmî oluşum dönemi ki Cüveynî'nin bir yandan ilim tahsil etmekle bir yandan da ders vermekle meşgul olduğu zamanı kapsar. Bu dönem onun Nişâbur'dan göç etmesi ile son bulur.

İkinci Merhale: Olgunlaşma ve ilimde söz sahibi olma dönemi ki Cüveynî'nin Nişâbur'dan çıkarak çeşitli beldeleri dolaşması, ileri gelen alimlerle ilmî toplantılar yapması ve dört yıl Mekke'de kalarak tedrisatla meşgul olması gibi zamanları kapsar. Bu dönem de onun Nişâbur'a geri dönüşüne kadar devam eder.

Üçüncü Merhale: Cüveynî'nin bol ve bereketli ilminin artık meyveler verdiği dönemdir ki Nişâbur'a yerleşen Cüveynî bu dönemde bütün fikirlerini yazılı eserler olarak takdim eder. Bu dönem de onun vefatıyla son bulur.³²

³¹ Fevkiye, *a.g.e.*, s. 52

³² Sübkî, *a.g.e.*, 5/168-171, Harbî, *a.g.e.*, 60-65, Merâğî, *a.g.e.*, s. 228-229; Şerefüddin, Abdülazim, *Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.40-46

Cüveynî'nin yaşadığı dönemin ilmî ve kültürel atmosferi ile ilgili sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: imâmu'l-Haremeyn'in yaşadığı asır, siyasî anlamda çalkantılar içine girmişse de ilmî ve kültürel anlamda canlı ve bereketli bir asır olmuştur. Hatta bu asrın İslâmî asırlar içinde ilim açısından şarktaki en verimli asır³³ olduğu söylenebilir.

II.CÜVEYNÎ'NİN HAYATI

A.Adı, Nesebi, Künyesi, Lakabı

Mütercimler, İmâmü'l-Haremeyn'in adının “Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf” olduğu şeklinde uzlaşıya varırlarken onun dedesi olan “Yusuf” tan sonraki isimlerde ihtilaf yaşarlar. Sübkî, (v.771/1370), Cüveynî'nin ismini tam olarak, “Abdülmelik b. Abdullâh b. Yusuf b. Muhammed b. Abdullah b. Hayyûye el-Cüveynî en-Nisâburî” şeklinde verirken³⁴ İbn Hallikân (v.681/1282), ismini “Ebü'l-Meâlî Abdülmelik ibn Şeyh Ebi Muhammed Abdullah b. Ebi Yakup Yusuf b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed b. Hayyûye el-Cüveynî” şeklinde verir.³⁵

Biyografi yazarlarının çoğu imâma “Cüveynî” diyerek onu Cüveyn denilen yere nisbet ederler. Sübkî (v.771/1370, Zehebî (v.748/1347), ve İbn Salâh (v.643/1245), gibi bazı müellifler de “Cüveynî” nisbetiyle beraber “en Nisâburî” nisbetini yaparlar.³⁶

Hem Cüveyn hem de Nisâbur Fars'ın (İran) Horasan kentine bağlı şehirleridir. Cüveyn, birçok köyden oluşup Nisâbur'a bağlı büyük bir nahiyedir. Aslı “Koyan” olan bu kelime daha sonra Arapçalaşarak “Cüveyn” halini almıştır.

Cüveyn nahiyesinde bir çok alim yetişmiş ve buraya nisbet edilmişlerdir. Örneğin Cüveynî'nin babası olan Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Abdullâh b. Yusuf el-Cüveynî (v.434/1043) ve yine onun hadisle uğraşıp Hicâz'ın şeyhi olarak bilinen sûfî amcası Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Cüveynî (v.463/1012) bu nahiyeden çıkan önemli alimlerdenidir.³⁷

Cüveynî'nin “Cüveyn” nahiyesinde doğmadığı, orada yaşamadığı ve orada ölmediği halde buraya nisbet edilmesini araştırmacılar şu sebebe bağlarlar: Cüveynî'nin babası Abdullah b. Yusuf, Cüveyn nahiyesinde doğmuş ve Nisâbur'a göç etmeden önce uzun bir süre burada kalarak oradaki alimlerden ders almış ve bu dönemde Cüveynî lakabıyla şöhret bulmuştur. Babasının vefatından sonra ders verme ve fetva işleri oğluna nakledilince babasının lakabı oğluna da verilmeye başlanmıştır. İşte babasının Cüveyn'de

³³ Harbî, *a.g.e.*, s. 64

³⁴ Sübkî, *a.g.e.*, 5/ 475

³⁵ İbn Hallikân, *a.g.e.*, 3/167

³⁶ İbn Salâh, *Tabakâtü'l-Fukahâi's- Şafîyye*, 2/799, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n- Nübelâ*, 18/468; Sübkî, *a.g.e.*, 5/ 475

³⁷ İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen eş-Şeybânî, *el-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensâb*, 1/315; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/129

(Koyan) doğması ve Cüveynî olarak tanınmasından dolayı Oğlu Abdülmelik de bu nahiyeye nisbet edilmiş ve Cüveynî olarak şöhret bulmuştur.³⁸ Cüveynî'nin Nişâbur'a nisbet edilmesi de orada doğup ve ömrünün uzun bir süresini orada geçirmesi ve orada vefat etmesi nedeniyledir.

“et-Taî” ve “es-Sinbisî” nisbetleri de Cüveynî için yapılan nisbetlerdir. Bu iki nisbet de yine babasına yapılan nisbetlerin ona intikal ettirilmesidir.³⁹

Bazı kaynaklarda babasının “ *Biz Araplardanız, adı sinbis olan köydeniz*”⁴⁰ dediği nakledilir. Hem “Sinbis” hem de “Tay” Arapların meşhur olan kabilelerindendir.⁴¹

Burada şu hususu da ifade etmekte yarar vardır: İmâmu'l-Haremeyn daha çok “el-Cüveynî” ve “en-Nisaburî” nisbetleriyle tanınır. Bu her iki yer de Horasan mıntıkasında yer alır. Horasan da Fars'ın (İran) şehirlerindendir. İmâmın horasanda doğduğu orada yaşadığı ve orada vefat ettiğini dikkate alan çoğu kimseler onun Fars asıllı olduğunu zannederler. Fakat babasının hal tercümesine bakarak onun “et-Taî” ve “es-Sinbisî”⁴² gibi Ârap kabileleri olduğu kabul edilen yerlere nisbetini dikkate alanlar, İmâmu'l-Haremeyn'in doğma büyüme ve vefat olarak Farslı olduğunu ama köken olarak Arap olduğu kanaatini taşırlar.⁴³

Kaynaklarda Cüveynî'nin künyesi “Ebü'l-Meâlî”⁴⁴ olarak geçer. “Yüceliklerin babası” anlamında Ebü'l-Meâlî künyesine sahip olan İmâm Cüveynî'nin bu künyeyle tanınması çocuğuna olan nisbetinden dolayı değil, hayatı ilahî ilmi neşretmekle geçen, dininin şanının yücelmesi için elinden gelen tüm çabayı sarf eden imâm'a kendi dönemindeki alimler arasındaki değerli konumuna nisbetle bu künye verilmiştir.⁴⁵

Daha çok “İmâmu'l-Haremeyn” lakabıyla şöhret bulan Cüveynî'nin bu lakabı almasını araştırmacılar, onun Mekke'ye göç etmesi sonra Medine'yi ziyaret etmesi, tekrar mekke'ye dönerek orada dört yıl boyunca dersler ve fetvalar vermekle meşgul olması ve Haremeyn-i şerife'nin insanlara imâmlık yapması sebebine bağlarlar.⁴⁶

Diğer fırkalara karşı ehl-i sünnet inancını sağladığı için “Diyâuddin”⁴⁷, “Fahr'ul-İslam”, “Rüknüddin”⁴⁸ gibi lakaplar da Cüveynî'ye takılan lakaplar arasındadır.

³⁸ Fevkiye, a.g.e., s. 13-14

³⁹ Zehabî, *Tehzibu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, 2/336

⁴⁰ Sübkî, a.g.e., 5/74

⁴¹ İbnü'l-Esir, a.g.e., 2/144,271

⁴² Sübkî, a.g.e., 5/74

⁴³ Harbî, a.g.e., s. 25; Fevkiye, a.g.e., s.11, 12

⁴⁴ Sübkî, a.g.e., 5/165

⁴⁵ Fevkiye, a.g.e., s. 12

⁴⁶ İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/128; Harbî, a.g.e., s.21

⁴⁷ İbn Kesir, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, 2/461

⁴⁸ Cabî, Bessâm Abduvahhab, *Mu'cemü'l-A'lâm*, s.468

B.Doğumu ve Yetiştirilmesi

Tarihçilerin büyük çoğunluğu Cüveynî'nin hicri 18 Muharrem 419 (22 Şubat 1028) yılında doğduğunu söylerler.⁴⁹ Fakat İbnü'l-Cevzi (v.597/1198)⁵⁰ ve İbnü'l-Esir (v.630/1232)⁵¹ gibi bazı tarihçiler Cüveynî'nin doğumu için h.417 tarihini verirler.

Cüveynî'nin hayatını kaleme alan tüm biyografi yazarları onun 59 yıl yaşadığını ve vefat tarihinin de hicri 478 yılı olduğunu kabul ederler.⁵² Bu tarih dikkate alındığında onun gerçek doğum yılının hicri 419 yılı olduğu ortaya çıkar.

Zehebî (v.748/1347)⁵³, cüveynî'nin 60 yıl, İbn Kesir (v.774/1373)⁵⁴ ise 57 yıl yaşadığını belirtir. Ancak her iki müellifin de Cüveynî'nin doğum tarihi için 419 yılını, vefat tarihi için de 478 yılını kabul etmeleri onun yaşı için verdikleri rakamları geçersiz kılmaktadır. Zira 419 milad ile 478 vefat tarihleri arasında 59 yıl vardır. Buna göre Cüveynî'nin gerçek yaşı çoğu müelliflerin kabul ettikleri gibi 59 yaşıdır.

Nişâbur'a bağlı Büştenikân köyünde fazilet ve ilim sahibi bir evde doğan Cüveynî ilk olarak Nişâbur'un ünlü müderrislerinden olan babasından fıkıh derslerini aldı. "Şeyhü'l-Hicâz" olarak tanınan Ali b. Yusuf'a da bir süre öğrencilik yapan Cüveynî daha öğrenciliğin ilk yıllarında hocalarıyla ilmî konularda tartışarak dikkatleri üzerine çekti.

Babasının vefatı üzerine henüz 20 yaşını doldurmamış bir genç olmasına rağmen onun yerine getirilip müderrislikle görevlendirildi. Bir taraftan da öğrenimine devam ederek bölgenin meşhur alimlerinden dersler aldı. Birçok alimle münazaralarda bulunarak ehl-i sünnet itikadını savundu. Ehl-i sünnet'in Eş'arî akidelerine bağlı olan Cüveynî bu mezhebin, Nişâbur çevresinde güçlenmesini sağladı. Bu durum "Mihnet'ül Eşâire" diye bilinen hadise ortaya çıkıncaya kadar devam etti.

Devrin Selçuklu veziri Amidülmülk el-Kündürî bidatçılara lanet okunması için Tuğrul Bey'den ferman çıkarttıktan sonra bunu Eş'âriye alimlerine karşı saldırılarda bulunma yönünde kullandı, onların vaaz verme ve ders okutma faaliyetlerini yasakladı. Bir kısmının da hapsedilmesine karar verdi. Taassuba dayanan bu gelişmeler üzerine Cüveynî, dönemin bazı meşhur alimleriyle birlikte Nişâbur'dan ayrılarak Bağdat'a gitti. Burada tanınmış bazı alimlerle tanışıp ilmî sohbetlerde bulundu daha sonra Hicaz'a gidip (450/1058) Mekke ve Medine'de dört yıl tedriste bulundu. Burada da büyük bir şöhrete kavuşan Cüveynî, Tuğrul Bey'in vefatından sonra Selçuklu sultanı olan Alparslan'ın el-Kündürîyi azledip yerine

⁴⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, 3/169; sübkî, *a.g.e.*, 5/168; İbnü'l-Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/128

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Muntazâm fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 16/245

⁵¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-Tarih*, 8/441

⁵² İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 16/245; sübkî, *a.g.e.*, 5/181

⁵³ Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, 2/339

⁵⁴ İbn Kesir, *a.g.e.*, 12/128

Nizamülmülk'ü getirmesi ve bu arada taassub dalgalarının geçmesi üzerine Nişâbur'a döndü (455/1063). Kendisi için yaptırılan Nizâmiye medresesinin başına getirildi. Ayrıca vakıfların idaresi de uhdesine verildi.

Yaklaşık 30 sene bu eğitim-öğretim kurumu başında kalan Cüveynî vefatına kadar sürdürdüğü tedris hayatıyla gencinden yaşlısına, cahilinden alimine kadar birçok insanın ilimden faydalanmasını sağladı. Araştırmacılar, her gün 300 kişinin onun derslerine devam ettiği bilgisini vererek ilimdeki konumuna vurgu yaparlar.⁵⁵

C.Ailesi

Bütün kaynaklar Cüveynî'nin, ilim ve fazilet sahibi bir ailede yetiştiğini dile getirerek bu ilmî aile ortamının Cüveynî'nin yetişmesinde önemli bir paya sahip olduğunu belirtirler.

Cüveynî ailesinin üyelerini kısaca tanımak bu hususu daha da açıklığa kavuşturacaktır:

Babası: kendi döneminde “Şâfiîlerin şeyhi”⁵⁶ olarak bilinen ve “Rüknü'l-İslâm” lakabıyla tanınan babası Ebu Abdullah b. Yusuf (v.438/1047) Nişâbur yakınlarındaki Cüveyn'de doğdu. Babasından edebiyat okudu. Kaffâl (v.417/1026) ve diğer bazı alimlerden hadis dinledi. Nişâbur'a giderek Ebu Tayyib Sehl b. Muhammed es-su'lukî'den fıkıh tahsili yaptı. Daha sonra Merv'de Abdullah b. Ahmet el-Kaffâl el-Mervezî'nin derslerine devam ederek icazet aldı. Hicri 407 tarihinde Nişâbur'a dönen Abdullah b. Yusuf bu şehirde müderris oldu. İtibarı o kadar yayılır ki sonradan Gazzâlî (v.555/1111) hakkında söylendiği gibi “*Muhammed'ten (a.s) sonra peygamber gelseydi Cüveynî peygamber olurdu*” denilmiştir.⁵⁷

Yine Ebu Osman es-Sâbunî onun ile ilgili şunu söylemiştir: “*O (Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf) israiloğulları arasında gelmiş olsaydı şüphesiz israiloğulları onun şemailini bize aktaracaklardı ve onunla iftihar edeceklerdi.*”⁵⁸

Fıkıh, usûl, tefsir, nahiv ve edebiyat ilimlerinde söz sahibi olan Cüveynî'nin babası aynı zamanda takva sahibi sâlih bir zat idi. Şüpheli şeylerden kaçınır, kazancının el emeği olması yönünde büyük bir hassasiyet gösterirdi.

O'nun rüyasında Hz. İbrahim'i (a.s) gördüğü ve ayaklarından öpmek için eğildiği ancak Hz. İbrahim'in ona saygı göstererek buna izin vermediği fakat yine de o'nun “Hz.

⁵⁵ İbn Hallikân, *a.g.e.*, 3/168-169, Sübkî, *a.g.e.*, 5/168/171, İbn Kesir, *Tabakâtü'l-Fukahâi'sh-Şâfiyyin*, 2/467, İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 5/339, ed-Dib, Abdulazim, “*Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn*,” DİA., 8/141, Brockelmann, C, “*Cüveynî*,” İA., 3/251

⁵⁶ Zehebî, *Tehzibu Siyeri Â'lâmi'n- Nübelâ*, 2/335

⁵⁷ Brockelmann, C, *a.g.md.*, 3/253

⁵⁸ Sübkî, *a.g.e.*, 5/74, Mv.F., “*el-Cüveynî*,” 1/345

İbrahim'in ayaklarının topuklarından öptüm" dediği ve bunu, arkasında bırakacağı bereket ve yüksek bir mertebe ile yorumladığı gelen rivayetler arasındadır.⁵⁹

Sübkî (v.771/1370), "*Hangi bereket ve hangi yücelik İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi olur*" diyerek onun arkasında bıraktığı bereketin oğlu el-Cüveynî olduğu yorumunu yapar.⁶⁰

Çoğu kaynaklar, daha oğlu Cüveynî doğmadan babasının gösterdiği itinanın onun yetişmesi üzerinde etkili olduğunu belirterek şu ilginç kıssaya yer verirler:

"Cüveynî'nin babası Abdullah b. Yusuf elinin emeğiyle toplamış olduğu mal ile hayırlı ve salih bir cariye satın alır. Bu cariyesinden, İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî ile hamile olup onu doğuruncaya kadar şüpheli şeylerden uzak kalmasını isteyerek sadece kendisinin el emeğinden kazandığı yiyecekleri yemesini sağlar, Cüveynî'yi doğurunca da çocuğu emzirmek için hiç kimseye fırsat vermemesi gerektiğini sıkıca tembihler. Baba Abdullah b. Yusuf bir gün eve geldiğinde hanımını üzgün, küçük çocuk Abdülmelik'i de (Cüveynî) ağlarken, ve Komşularından bir kadının da onu kucağına almış göğsü ile susturmaya çalışırken bulur. Bu arada çocuk da komşu kadının sütünden bir veye iki yudum süt emer. Bu manzarayı gören babası, çocuğu alarak onu yüzüstü çevirir, başını eğerek sırtını sıvazlar, parmağını da çocuğun ağzına sokarak onun kusmasını sağlar ve nihayet çocuk emdiği sütü kusarak dışarı atar. Baba Abdüllah b. Yusuf bu olay sonrasında şunu der: "O'nun (oğlu Abdülmelik) ölmesi bana, annesinin dışında bir başkasının sütünü içerek tabiatının bozulmasından daha kolay gelir."

Yıllar sonra münazara meclislerinde bazı duraklamalar yaşayan İmâmu'l-Haremeyn şöyle derdi "*İşte bu duraklamalar o zamanki sütün kalıntılarıdır.*"⁶¹

Biyoğrafî yazarları baba Abdullah b. Yusuf'un bu hassasiyetinin onun, çocuğunu küçüklüğünden itibaren değil, belki daha doğmadan önce yetiştirmeye çabalamasından kaynaklandığını ifade ederler.⁶²

"*el-Cem' ve'l-Fark*", "*et-Tefsir'ul-Kebir*", "*es-Silsile*", "*et-Tabsira*", "*et-Tezkira*", "*Şerhu'r-Risâle*", "*Muhtasaru'l-Muhtasar (Muhtasaru'l-Müzeni)*", "*Takriru'l-Muhtasar*", "*el-Veciz*", "*el-Muhtasar*", "*Şerhu Uyuni'l Mesâil*", "*el-Muhit*"⁶³ gibi çeşitli ilim dallarına ait değerli eserleri ilim dünyasına kazandıran Cüveynî'nin babası hicri 438 yılında vefat

⁵⁹ Sübkî, a.g.e., 5/184, Taşköprüzâde, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fi Mevzûâtü'l-Ulûm*, 2/294

⁶⁰ Sübkî, a.g.e., 5/185

⁶¹ İbn Hallikân, a.g.e., 3/169, Sübkî, a.g.e., 5/168, İbn Mülakkîn, *el-Akdü'l-Müzheb fi Tabakâti Hameleti'l-Mezheb*, s.102

⁶² İbn Hallikân, a.g.e., 3/169, Sübkî, a.g.e., 5/169, Fevkiye, a.g.e., 22,23

⁶³ Taşköprüzâde, a.g.e., 2/294; Müzenî, Abdurrahman b.Selâme b. Abdullah, "*Mukaddime*", (Cüveynî'nin babası Ebu Muhammed Abdullah b.Yusuf el-Cüveynî, *el Cem' ve'l-Fark*), s. 15-17

eder. Vefat edip kefene sarıldığında sağ elinin koltuk altına kadar yıldız gibi parladığını görenler onun bu halini hayattayken verdiği fetvâlarının bereketine bağlarlar.⁶⁴

Amcası: İmâm Cüveynî'nin "Hicaz'ın Şeyhi" olarak tanınan amcası Ebu'l Hasan Ali b. Yusuf el-Cüveynî (v.463/1070) hadisle meşgul olan değerli bir sûfî idi. Kaynakların kendisinden faziletli bir sûfî ve faziletli bir fakîh olarak bahsettikleri amcasının tasavvuf ilmine dair "*Kitabu Sulvet*" adında bir kitabı mevcuttur.⁶⁵

Dedesı: Cüveynî'nin dedesi Ebu Yakup Yusuf da büyük bir alim idi. Özellikle edebiyat alanında önemli bir konuma sahipti. Babasını bu konuda ilk yetiştiren de dedesi Ebu Yakub olmuştur.⁶⁶

Yine İmâm Cüveynî'nin oğlu Abdulkasım Muzaffer b. İmâmu'l Haremeyn (v.493/1100) ve damadı Ebu Muhammed Hibbetullah b. Sehr b. Amr b. Kadı b. Amr el-Bistâmî en-Nisâburî (v.533/1139) -seydî olarak tanınır- de döneminin saygın alimleri arasındaki yerlerini almışlardır.⁶⁷

Değerli bir edip olan dedesinin, muhaddis bir sûfî olan amcasının ve âbid bir fakîh olan babasının kucağında dünyaya gelip yetişen İmâmu'l-Haremeyn, yakaladığı bu şansı daha sonra ilim uğrunda harcadığı emekle birleştirerek adını tarihin sayfalarına unutulmayacak bir şekilde yazmıştır.

Abdulğâfir el-Farisî onun aile ortamını dikkate alarak şöyle der: "*İmâmet (önderlik) hücreсі onu büyüüttü, saadetin gücü onun beşiğini salladı, ilim ve vera' göğüsleri onu emzirdi, ta ki o da gelişip olgunlaştı.*"⁶⁸

D.Hocaları

İlim ve fazilet sahibi bir yuvada doğan İmâmü'l-Haremeyn el- Cüveynî ilk ilmi neşvesini ailesinden aldıktan sonra farklı alanlarda ve farklı zamanlarda bir çok üstaza talabelik yapar. Aralarında Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v.423/1031) gibi direkt görüşmeyip sadece fikirlerinden etkilendiği kimseler bulunmakla birlikte aşağıda aktaracağımız gibi bizzat görüşüp ilim elde ettiği ve düşüncelerinden etkilendiği hocaları da vardır. Cüveynî'nin bu hocaları şunlardır:

1.*Babası Ebu Muhammed Abdullah el-Cüveynî* (v.438/1056):

İmâmu'l-Haremeyn ilk öğrenciliğine fakîh, müfessir, usûlcü, edebiyatçı ve bir çok değerli esere imzasını atan babasının yanında başlar. Onda tefsir, fıkıh, hadis, usûl ve

⁶⁴ Taşköprüzâde, *a.g.e.*, 2/294

⁶⁵ Sem'ânî, *a.g.e.*, 2/129; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, 1/315

⁶⁶ Sem'ânî, *a.g.e.*, 2/139; Harbî. *A.g.e.*, s. 29

⁶⁷ Niybâlî-Ömerî, Abdullah Cevlem-Şubbeyr Ahmed, "*Mukaddime*", (Cüveynî, *Kitâbu Telhis fî Usûli'l-Fıkıh*), 1/30-31

⁶⁸ Sübkî, *a.g.e.*, 5/174

edebiyat derslerini okur. Babasının oğlunun eğitimi ve yetişmesi için ortaya koyduğu hassasiyeti daha önceki sayfalarda aktarmıştık

2.*Ebu'l-Kasım el-İskâfî el-İsferâyînî* (v.452/1076):

Ebu İshak el-İsferâyînî'nin (v.418/1027) talebesi olan bu zat kendi döneminde fıkıhta ve kelamda tanınmış simalardan biri idi. Eş'arî mezhebinin savunucularından olup ders ve fetva vermekle meşgul olurdu. Cüveynî, Beyhakî Medresesi'ne giderek usûlu'l-akâid ve usûlu'l-fıkıh ilimlerini bu hocasının yanında okurdu. Onun derslerine devam etmeye çabalayan Cüveynî bir konuşmasında şöyle demiştir: “*Onun (İskâfî) yanında cüz'î bir sayıda not aldım; fakat bunları içimde yüz cilt olarak mütalaa ettim.*”⁶⁹

3.*Habbâzî* (v.449/1067):

Döneminde “şeyhu'l-kurrâ” olarak bilinen Habbâzî insanların çoğunun, önemli işlerinde kendisiyle görüşüp istişare ettikleri arif bir şahsiyetti. Buharî'nin (v. 256/870)' Sahih'ini dinlemek için yolculuklar yaptığı gelen bilgiler arasındadır.⁷⁰ Cüveynî her gün sabahın erken vakitlerinde binlerce talebe yetiştiren bu hocasının yanına gider, onun yanında Kur'an okur, ve kıraat derslerini alırdı.⁷¹

4.*Mücâşî* (?): Cüveynî hicri 469'da döneminin tanınmış bir siması olduğu halde her gün Mücaşi'nin evine gider, onun “*İksirü'z-Zeheb fî Sanâ'âtî'l-Edeb*” isimli eserini yanında okuyarak ona öğrencilik yapar, nahivden dersler alırdı. Mücâşî de İlme bu kadar aşık bir kimseyi görmediğini belirterek öğrencisinin bu şevkine hayran kalırdı.⁷²

5.*Hafız Ebu Nuaym el-İsfahânî* (v.430/1036):

“*Hilyetu'l Evliya*” eserinin müellifi olan, sika-hâfız muhaddislerin büyüklerinden biri olan Ebu Nuaym'ın yanında hadis dinlemek için derslere devam eden Cüveynî, daha sonra ondan icazet almıştır.⁷³

6.*el-Mervezî* (v.462/1068):

Şâfiîlerin horasandaki şeyhi olan el-Mervezî “Kadı Hüseyin” olarak şöhret bulmuştur. nahiv, fıkıh ve usûlde derin bilgilere, ayrıca “*Fetavâ, Ta'likâtu'l Kübrâ*” isimli eserlere sahip olan bu zat çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bunlardan biri de İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî dir.⁷⁴

⁶⁹ İbn Mulakkîn, *a.g.e.*, s. 103

⁷⁰ Niybâlî-Ömerî, *a.g.e.*, 1/32

⁷¹ Sübkî, *a.g.e.*, 5/170

⁷² İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 5/340

⁷³ İbn Kesîr, *Tabâkâtü'l-Fukahâi's-Şafiyye*, 2/468; Merâğî, *a.g.e.*, 1/274

⁷⁴ Harbî, *a.g.e.*, s. 32

7.*Ebu Muhammed el-Cevherî* (?):

Cüveynî'nin Bağdatta iken yanında fıkıh öğrenimini gördüğü ve bazı ilimleri tahsil ettiği zattır.⁷⁵

8.*Ebu'l Kasım el-Furânî* (v.461/1067):

Merv şehrinde İmâm Şâfiî gözüyle kendisine bakılan Furânî; usûl, cedel, hilâf ve Şafiî fûrû'unda önemli eserler bırakmıştır. “*el-İbâne*” onun eseridir.

9.*en-Nisâburî* (v.449/1081):

Zamanın şeyhu'l-kurra'sı sayılan Nisâburî'den çeşitli ilimler elde eden Cüveynî onun gözetiminde Kur'an okumuştur.⁷⁶

10.*Ebubekir el-Beyhaki el-Nisâburî* (v.458/1064)

Cüveynî; fakih, usûlcü, hafız ve birçok faydalı eserin sahibi Nisâburî'den fıkıh ve hadis dersleri almış daha sonra ders vermede onunla beraber olmuştur. Bu zatın “*Sünenü'l Kübrâ, Marifetü's-Sünen ve'l Asâr, Mebsut*” adlı eserleri vardır.⁷⁷

11.*Fadlullah b. Ahmed b. Muhammed el-Miyhenî* (v.440/1072)

Cüveynî, müttaki bir zat olan Miyhenî ve diğer hocalarından hadis rivayet etmiştir.⁷⁸

Sıralanan bu isimlerin dışında Cüveynî'nin direkt veya dolaylı olarak ilimlerinden istifade ettiği başka da bir çok hocası vardır. Yaşadıkları dönemde insanların gönüllerini fethedip bilgi ışığını sunan bu bilginlerin İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin de üzerinde belli etkilerde bulunmaları sosyal bir vakiadır.

E.Öğrencileri

Daha 20 yaşın altındayken babasının yerine geçip ders vermeye başlayan Cüveynî, – memleketinden çıkmak zorunda kaldığı fitne günlerini saymazsak- ömrünün tamamını ders vermekle geçirmiştir.

Her gün büyük imâmların da aralarında bulunduğu 300'e yakın talebenin onun derslerinde bulunduğu, büyük bir topluluğa, daha babası hayattayken, dersler verdiği çoğu kaynakların aktardığı bir bilgidir.⁷⁹

30 yıl süren Nizâmiye Medresesi müderrisliğinde Cüveynî, Sem'ânî'nin (v.562/1167) ifadesiyle dünyanın imâmları olacak nitelikte öğrenciler yetiştirerek hayata büyük bir ilmi birikim sunmuştur.⁸⁰

⁷⁵ Harbî, *a.g.e.*, s. 31

⁷⁶ en-Nemle, Abdülkerim b. Ali Muhammed, “*Mukaddime*”, (Mardînî, *el-Encümü'z-Zahira 'ala Halli Elfâzi'l-Varakât*), s.16

⁷⁷ Hacı, Sare Şafi, “*Mukaddime*”, (İbn Firkâh, *Şerhü'l-Varakât*) s. 20

⁷⁸ a.g.mlf., s.19

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.* s. 245; İbn Kesîr, *a.g.e.*, 2/468

⁸⁰ Sem'ânî, *a.g.e.*, 2/129

Onun tanınmış öğrencileri şunlardır:

1.*Havâfî* (v.500/1106):

Tus kadılığını üstlenen ve dönemindeki alimler arasında münazara üslubunun güzelliğiyle tanınan Havafi, Cüveynî'nin en has talebelerinden biridir.

2.*Keyâherrâsi* (v.504/1110):

Lakabı “İmâdüddin” ve “Keyâherrâsi” olan bu zat fıkıh öğrenimini Cüveynî'nin yanında almıştır. Şafiî fakihî, müfessir, muhaddis ve usûlcü olan Ebu'l Hasan'ın “*Şifâu'l-Müsterşidin, Ahkamu'l-Kur'an*” adlı önemli eserleri vardır. İkinci Gazzâlî gözüyle de kendisine bakılmıştır.

3.*Gazzâlî* (v.505/1111):

“Hüccetu'l-İslam” lakaplı Gazzâlî, Cüveynî'nin en önemli talebelerindendir. İlk olarak Tus'ta İmâm Ahmed er-Razikânî'nin yanında fıkıh öğrenimine başlar daha sonra Cüveynî'nin yanında derslere devam eder. Büyük bir başarı göstererek kısa bir süre içinde mezun olur. Bağdat medresesinde müderrisliğe başlayan Gazzâlî, çok değerli ilim adamlarını yetiştirir. Fıkıh, usûl, kelam ve tasavvuf ilimlerine dair engin bilgisiyle önemli eserler ortaya çıkarır. “*el-Mustasfâ, İhyâu Ulûmu'd-Din, el-Vesit, el-Menhûl, Şifâu'l Ğalîl*” bunlardan bir kaçıdır.

Cüveynî ile öğrencisi Gazzâlî arasında şöyle bir diyalogun geçtiği rivayet edilir:

“Bir gün Cüveynî Gazzâlî'ye “*Ya fakîh!*” diye hitap eder, içinde bu kelimenin ağırlığını hissedip yüzünün rengi değişen Gazzâlî'yi gören Cüveynî ona “*Şu kapıyı aç*” der, kapıyı açan ve içeriinin kitaplarla dolu olduğunu gören Gazzâlî'nin şaşkın bakışlarına hocası Cüveynî'nin şu sözleri eşlik eder: “*Gördüğün bu kitapların tümünü ayrıntılarıyla okuyup işlemediğim sürece bana ‘Ya fakîh!’ diye hitap edilmedi.*”⁸¹

4.*İbnü'l-Kuşeyrî* (v.514/1120):

Babasının yanında tefsir, kelam, fıkıh ve matematik ilimlerini okuyan Kuşeyrî, babası vefat edince Cüveynî'nin yanında derslere başlar ve ondan fıkıh derslerini alır. Cüveynî Kuşeyrî'ye güvenir miras hukukunda ondan istifade ederdi. “*el-Makâmât ve'l-Âdâb*” adlı eseri tasavvuf ve vaaz konusunda önemli bir kaynaktır.

5.*Abdulğafir b. İsmail el-Fârisî el-Nisâburî* (v.529/1135):

Fakîh, edip, tarihçi ve hadis ilminin gözde alimlerinden biri olan en-Nisâburî Cüveynî'nin büyük talebelerinden biri olup onun yanında fıkıh okumuştur. “*el-Müfhim li şerhi Ğaribi'l-Müslim, Mecma'u'l Ğarâib fi Ğaribi'l-Hadis*” önemli eserlerindendir.

⁸¹ Sübkî, *a.g.e.*, 5/185; İbn Mulakkîn, *a.g.e.*, s. 102

6. *Ğanim el-Mûşilî* (v.525/1131):

Faziletli bir fakih olan el-Mûşilî Nişaburda Cüveynî'den fıkıh derslerini almıştır.

7. *Abdurrezzak b. Abdullah b. Ebi İshak et-Tûsî* (v.515/1121):

Sultan Sencer'in veziri olan et-Tûsî “Şihâb el-Vezir” olarak meşhur olmuş, kendisine “Ebu'l-Meâlî veya Ebu'l-Mehâsin” denilmiştir. Cüveynî'nin yanında fıkıh öğrenimi görmüştür.

8. *Ebu Muhammed el-İsterabâzî* (v.490/1099):

Cüveynî'nin fıkıh anlayışını bilen en önemli talebelerinden biridir.

9. *Ebu'l Kasım el-Ensârî* (v.511/1117):

Nişâburda Cüveynî'ye talebelik yapan Mütakellim el-Ensârî “ *Şerhu'l İrşâd fi Usûli'd-Din*” adlı eserin yazarıdır.

10. *Ebu'l-Kasım el-Hakimî* (v.529/1135):

Cüveynî'nin Tûs'lu öğrencisi olan el-Hakimî, fıkıhta parlak bir konumdaydı. Irak, Şam seferlerini Gazzâlî ile birlikte yapmıştır. Aynı zamanda onun ders arkadaşı olan Hakimî, Gazzâlî'den ikram ve hürmet görmüştür. Gazzâlî, onu kendi nefesine tercih eder, bazı zamanlarda ona hizmet ederdi. Hakimi, vefat ettiğinde Gazzâlî'nin yanına defnedilmiştir.

11. *İbrahim b. Mutahhar el-Cürcânî* (v.513/1119):

Cüveynî'nin derslerine devam eden Cürcânî, daha sonra Gazzâlî ile birlikte Irak, Hicaz ve Şam'a gider. Memleketi Cürcân'a döndüğünde kendisi için yapılan medresede ders ve vaaz vermeye başlar.

12. *Ebu Sa'd b. Ebi Salih el-Müezzîn (?)*:

Büyük bir fakih olan Ebu Sa'd fıkıh öğrenimini Cüveynî ile birlikte diğer hocalardan alır. Cüveynî'nin yanında onun “el-İrşâd” kitabını okur.

13. *Hakim Ebu'l Feth el-Ergiyânî* (v.490/1099):

Nişâbur'un Ergiyâ nahiyesinde doğan Ebu'l-Feth, Cüveynî'nin yanında kelam ilmini okumuştur. Vefat ettiğinde çölde defnedilmesini vasiyet etmiştir.⁸²

⁸² Sem'anî, *a.g.e.*, 2/129; İbn Kesîr, *a.g.e.*, 2/467; Merâğî, *a.g.e.*, 1/274; Harbî, *a.g.e.*, s. 35-39; Niybâlî-Ömerî, *a.g.e.*, 1/41-45

F.İlmî ve Ahlakî Özellikleri

“Hangi alanda olursa olsun Cüveynî kadar ilme aşık başka birini görmedim. O hiç kimseyi küçük görmez; ta ki kulak verdiği kişinin sözünü iyi işitir. Hakikatın tabiatına münasib bir fikir varsa –bu fikir ister büyükten ister küçükten olsun- bundan istifade eder. Faydalı bir görüşü sahibine dayandırmayı küçümsemez ve “işte bu, falanca kimseden yararlandığım görüştür” der fakat ister babasına ait olsun isterse de meşhur imâmlardan birisine ait olsun doğru bulmayıp razı olmadığı bir görüşün yanlışlığını vurgulamaktan da çekinmez.” diyerek öğrencisi Cüveynî hakkında görüş belirten hocası Mücâşî,⁸³ aslında İmâmü’l-Harameyn’in genel olarak ilmî ve ahlakî anlayışını ortaya koyuyordu.

İlim hayatına babasının yanında başlayan Cüveynî, ondan fıkıh, tefsir, hadis, usûl, edebiyat ilimlerini aldı. Bu arada Kur’an’ı hıfzetti. Babasının yazmış olduğu tüm eserleri tahkik edecek derecede detaylı olarak onun yanında okudu.⁸⁴ Onun bu okumaları karşısında hayranlık duyan babası daha o zamandan beri oğlunun üstün özellikler taşıdığını ve mükemmel bir yeteneğe sahip olduğunu seziyordu.

Daha genç bir öğrenciyken bile tahkik ve münazara yolunu seçen Cüveynî, babası dahil hiç kimseyi taklit etmeye yanaşmazdı. Onun, babasının vefatından sonra “Bu, şeyhten (babasını kast eder.) sadır olan bir zelledir”⁸⁵ diyerek bazı meselelerde babasını tenkit etmesi ilimdeki özgün kişiliğini ortaya koymasından iyi bir örnektir.

Cüveynî’nin daha yirmiye varmayan genç bir yaşta olduğu halde babasının vefatından sonra onun medresesinin başına getirilmesi⁸⁶ büyük bir ihtimalle bu araştırmacı kişiliğinin bir sonucuydu.

Onun bu makamın başında olması ilmi talep etmesine engel teşkil etmedi. Burada dersler veren Cüveynî bir taraftan da öğrenimine devam ederek bölgenin alimlerinden dersler aldı. İlim tahsili yolunda gecesini gündüzüne katan İmâm hangi vakit olursa olsun uyku ve yemek galebe çalmadıkça genellikle her ikisinden de uzak durur, sabahın erken vakitlerinde Ebu Abdullah el-Habbazî’nin mescidine giderek Kur’an okur, ondan kıraat derslerini alırdı. Sonra babasının medresesine dönerek burada ders vermekle meşgul olurdu. Günün geride kalan kısmında Beyhakî (v.458/1076) medresesine gider, Ebu’l-Kasım el-İşkâf el-İsferâyînî’den (v.418/1027) usûlü’l-Din (kelam) ve usûlü’l-Fıkh derslerini alırdı.⁸⁷

⁸³ Sübkî, a.g.e., 5/180; İbnü’l-İmâd, a.g.e., 5/240

⁸⁴ Zehebî, Tarihü’l-İslâm, s. 230

⁸⁵ Fevkiye, a.g.e., s. 24

⁸⁶ İbn Mulakkîn, a.g.e., s. 102

⁸⁷ Sübkî, a.g.e., 5/179

Ali b. Feddâl el-Mücâşîf'den Arap grameri (Nahiv) derslerini alan Cüveynî ilk olarak babası daha sonra da Ebu Hasan Muhammed el-Müzekkî, Ebu Sa'd en-Nedrevî, Abdurrahman b. Hasan b. Aliyyek ile Ebu Nuaym el-İsfehânî ve daha başkalarının yanında hadis ilimlerini tahsil etti.⁸⁸ Ebu Sa'd b. Aliyyek den "Sünen'u Darukutnî" yi dinleyen ve hilaf meselelerinde bu hadislere dayanan Cüveynî, "Hilye" sahibi Ebu Nuaym'dan (v.430/1039) icazet aldı.⁸⁹

Hayatı memleketinde ilim içinde geçen ancak fırkalar arasında çıkan taassub dalgaları ve bunun ardından gelişen siyasî baskılar sonucu yurdunu terk etmek zorunda kalan Cüveynî, Horasan şehirlerinde, Bağdat ve Hicaz'da ilim adına yolculuklar yaptı. On sene gibi uzun bir zaman zarfında (h.445-455 arası) memleketinden uzak yaşadı.

Bu yolculuklar onun Horasan, Bağdat ve Hicâz'ın büyük alimleri ile karşılaşma ve onlardan istifade etme olanağını sundu. İbn Neccâr (v.643/1245) bu durumu şöyle anlatır: *"Cüveynî, yolunu (metodunu) netleştirene kadar Horasan'ın şehirlerini dolaşarak fakîhlerin büyüklerinden istifade etti. Onların güçlü olanları ile münazaralar yaptı. Bu arada şöhreti yayıldı büyük alimler onun faziletine ve aklının mükemmelliğine şahit oldular. Sonra Hicaz'a gidip haccını yerine getirdi dört yıl Mekke'de kalarak ders ve fetva vermekle uğraştı. Kendisini ibadete verdi ve nihayet memleketi Nişabur'a dönerek Nizâmiye medresesinde rakipsiz ve engelsiz otuz yıl sürecektir müderrislik hayatına başladı".*⁹⁰

O dönemde Nişâbur hem ilim hem de alimler açısından son derece zengin bir şehir olsa da Cüveynî'nin bu şehir dışında geçirdiği yıllar ve büyük alimlerle girdiği diyaloglar şüphesiz onun ilim dünyasını daha da zenginleştirmiştir ve her şeyden önce daha çok "İmâm'ul-Haremeyn" olarak tanınacak bu lakabına da bu yolculuklar sırasında sahip olmuştur.

İlmî otoritesini kabul ettirdiği ve İmâmu'l-Haremeyn ünvanını taşıdığı yıllarda bile mütahassıs olarak gördüğü alimlere öğrencilik yapmaktan çekinmeyen İmâm Cüveynî, hayatının son yıllarında tasavvufa karşı ilgi duymuş ve riyazetle meşgul olmuştur.⁹¹

Öyle ki bir beyit duyduğunda veya nefsinde bir saat tefekküre daldığında ağladığı, sabahın erken vakitlerinde tasavvufun derin mes'elelerine dalıp konuşmalar yaptığında etrafındakileri ağlattığı gelen rivayetler arasındadır.⁹²

⁸⁸ İbn Hallikân, a.g.e., 3/168; Sübkî, a.g.e., 5/169-171; İbn Kadî şühbe, *Tabakâtü's-Şafîyye*, 1/255

⁸⁹ Sübkî, a.g.e., 5/171, 182, İbnü'l-İmâd, a.g.e., 5/340;

⁹⁰ Niybâlî-Ömerî, a.g.e., 1/ 33

⁹¹ ed-Dib, a.g.md., 8/142

⁹² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 18/476, Sübkî, a.g.e., 5/180

İmâm Cüveynî, rikkatli bir kalbe, mütevazî bir kişiliğe sahipti. Bu hususta o kadar ileri giderdi ki insanlar onun bu tevazuu karşısında kendileriyle alay edildiği zannına kapılırlardı.⁹³

Cüveynî, kim olursa olsun hiç kimseyi küçük görmez, herkesin sözünü dinlerdi. Yararlandığı bir düşünce varsa bu düşüncenin sahibini zikretmekten çekinmez “ *Bu, falan kimseden faydalandığım düşüncedir.*” diyerek aldığı düşüncenin kaynağını açık bir şekilde belirtirdi.⁹⁴

Onun ileri yaşlarda iken bile (50 yaşlarında) Ebu’l-Hasan el-Mücâşiî’ye talebelik yapıp onun “İksiru’z-Zeheb fî Sanaâtî’l-Edeb” adlı eserini yanında okumaya devam etmesi⁹⁵ ilimdeki yüceliğini ve tevazudaki olgunluğunu gösterir.

Yine onun, öğrencisi olan İbnü’l-Kuşeyri (v.514/1120) ile sohbet edip çoğu günlerini ondan faydalanarak geçirmesi ve ferâiz ilminin bazı mes’elelerini ondan öğrenmesi, bilgi’nin alanında yetkin kimselerden alınması adına ortaya koyduğu iyi bir tevazu örneğidir.⁹⁶

Cüveynî daha gençliğinden beri tahkik (araştırma) yolunu seçmiş, başkalarını taklit etmeyi hoş görmemiş, bundan şiddetli kaçınmıştır. Bazen büyük bir alim olan babasını eleştirmekten bile geri durmamıştır.⁹⁷

Cüveynî ilim talep etme yolunda büyük bir sabır ve metanet örneği ortaya koymuştur. Babasının medresesinde dersler verirken bir yandan dersler almaya devam etmesi onun bilgiye ve araştırmaya yemek ve uykudan daha çok değer verdiğini ortaya koyar. Nitekim O, bir sözünde şöyle demiştir: “*Ben genel olarak ne uyurum ne de yemek yerim; gece olsun veya gündüz olsun ancak uyku bana galabe çaldığında uyurum; yemeği de hangi vakit olursa olsun ancak canım arzuladığında yerim.*”⁹⁸

Ondaki bu ilim aşkı onun kendi zamanında kelim ve usûlu’l-fıkhı en iyi bilen, en iyi muhakkik ve delil açısından en güçlü kişi olmasını sağlamıştır.⁹⁹ Yine onun cömert ve eli açık bir hayat sürdüğü, babasının medresesinde dersler verirken mirasından talebelerine dağıtım yaptığı onları sürekli gözettiği de¹⁰⁰ bize ulaşan bilgiler arasındadır.

⁹³ Sübkî, *a.g.e.*, 5/180; İbn Mulakkîn, *a.g.e.*, s. 102

⁹⁴ İbn Mulakkîn, *a.g.e.*, s. 103

⁹⁵ İbnü’l-İmâd, *a.g.e.*, 5/340

⁹⁶ ed-Dib, Abdulazim, “*Mukaddime*”, (Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*), 1/26

⁹⁷ Sübkî, *a.g.e.*, 5/169; İbnü’l-İmâd, *a.g.e.*, 5/340;

⁹⁸ Sübkî, *a.g.e.*, 5/179; İbn Mulakkîn, *a.g.e.*, s. 103

⁹⁹ İsmail, Şaban Muhammed, *Usûlü’l-Fıkh Tarihuhu ve Ricâluh*, s. 192

¹⁰⁰ Sübkî, *a.g.e.*, 5/170

Netice olarak keskin zekası, berrak aklı, hasımları ile girdiği münazaralarda ortaya koyduğu hoşgörüsü, aklı ve ilmi takdir eden kişiliği Cüveynî'yi büyük bir alim, başarılı bir müderris ve parlak bir müellif yapmıştır.

G.Alimlerin Onun Hakkında söyledikleri

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, alimlerin övgülerinin merkezinde yer alan bir isim olmuştur. Onun benzersiz kişiliği ve çok yönlü bilgisi bir çok alimin ilgisini çekmiştir. Gerek kendi zamanındaki çağdaşı olduğu alimler gerekse sonraki dönemlerden onun hayat hikayesini yazan araştırmacı biyografi yazarları Cüveynî'yi çarpıcı bir şekilde tavsif etmişlerdir.

Burada önce çağdaşı olan alimlerin daha sonra da araştırmacı bilginlerin onunla ilgili kanaatlerine yer vereceğiz:

Ebu İshak eş-Şirâzî:

*“Bu imâm'dan (Cüveynî) faydalanınız. Çünkü o, bu zamanın saygın bir ferdidir”.*¹⁰¹

*“Ey Doğunun ve Batının faydalı öğreticisi, hiç şüphesiz ki ilminden hem öncekiler hem de sonrakiler faydalanmıştır.”*¹⁰²

*“Bu gün sen imâmların imâmısin.”*¹⁰³

Ebu Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbunî:

*“Allah bu imâmdan hoşlanılmayan (mekarih) şeyleri kaldırmıştır. O, bu gün İslam'ın gözbebeğidir ve güzel konuşmasıyla onu savunandır.”*¹⁰⁴

Ebu Muhammed el-Cürcânî:

*“ O, asrının imâmı, cinsinin tek örneği, zamanının nadir kişisi, dilinde (lisan) ve konuşmasında (beyan) ve ezber yeteneğinde devrinin örneksizidir.”*¹⁰⁵

Ebu Said et-Tâberî:

*“Ona İmâmu'l-Harameyn lakabının verildiği söylenmiştir. Halbuki o çeşitli ilimlerdeki fazilet ve üstünlüğünden dolayı Horasan ve Irak'ın da imâmıdır.”*¹⁰⁶

Ebu Said es-Sem'ânî:

*“Cüveynî mutlak anlamda imâmların imâmıdır. Doğu ve Batı onun imâmlığında ittifak etmiştir. Gözler onun gibisini görmemiştir.”*¹⁰⁷

¹⁰¹ İbn Kesir, *Tabâkâtü'l-Fukhâi's-Şafîyye*, 2/468; İbn Kâdî Şühbe, *a.g.e.*, 1/256

¹⁰² İbn Mulakkîn, *a.g.e.*, s. 102, İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 5/340

¹⁰³ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 16/478, İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 5/340

¹⁰⁴ Sübkî, *a.g.e.*, 5/174

¹⁰⁵ Sübkî, *a.g.e.*, 5/173

¹⁰⁶ Sübkî, *a.g.e.*, 5/173

¹⁰⁷ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, s.230; a.g. Mlf., *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 18/469; İbn Kâdî Şühbe, *a.g.e.*, s.1/256

“Halk’ul-Kur’an (kur’an’ın yaratılması) meselesinde Cüveynî bir filozofla münazara yaptı onun batıl fikirlerini çürüterek devre dışı bıraktı. Bu konuyu o kadar netleştirdi ki onunla hemfikir olanlar ve ona muhalif olanların tümü onun galip geldiğini itiraf ettiler.”¹⁰⁸

Ali b. Hasan b. Ebi Tayyib el-Bâherzî:

“Cüveynî’ye göre fıkıh Şâfiî fıkıhı, edep Asmaî edebi, güzel vaaz da Hasan Basrî vaazıdır. Daha nasıl olsun O, tüm imâmların imâmıdır azim ve kararlılığı ile tüm yüceliklere sahip olmuştur.”¹⁰⁹

Abdülğafir el-Farisî:

“İmâmu’l-Haremeyn islam’ın gururudur. Mutlak anlamda imâmların imâmıdır. Şeriatın mutluluğudur. Doğu ve Batı onun imâmlığında ittifak etmiştir. Gözler daha önce onun gibisini görmemiştir. Bundan sonra da görmez.”

“İlimde Cüveynî araştırma ve tartışma yolunu seçti, böylelikle bir çok metodu birleştirdi . bu özelliğiyle o, kendinden öncekileri aşıp onların uygulamalarını unutturdu, etkisi kıyamete kadar sürecektir derecede Allah’ın dini için çalıştı.”

“Onu imâmet (önderlik) hücresi büyüttü, saadetin gücü onun beşiğini salladı, ilim ve vera’ göğüsleri onu emzirdi, ta ki o da gelişip olgunlaştı.”¹¹⁰

Ali b. Faddal b. Ali el-Mücâşî:

“Hangi alanda olursa olsun bu İmâm kadar ilme düşkün başka birisini daha görmedim.”¹¹¹

Ğanim el-Mûşilî:

دعوا لبس المعالي فهو ثوب على مقدار قد أبي المعالي

“Değerli elbiseleri giymeyi isteyiniz. Çünkü bu elbiseler Ebu’l-Meâlî’nin kesip biçim verdiği ölçüdeki elbiselerdir.”¹¹²

Cüveynî’yi gören bazı kimselerin onun için söyledikleri (İbn Salâh (v.643/1245) yazısı ile nakledilmiştir.):

لم تر عيني أحدا تحت أديم الفلك مثل إمام الحرمين النذب عبد الملك

“Gözlerim bu göğün altında soylu İmâmu’l-Haremeyn Abdülmelik gibisini görmemiştir.”¹¹³

¹⁰⁸ Sübkî, a.g.e., 5/174

¹⁰⁹ Zehebî, a.g.e., 18/476; Sübkî, a.g.e., 5/178, Zirikî, Hayreddin, el-A’lâm, 4/160

¹¹⁰ Sübkî, a.g.e., 5/174

¹¹¹ İbnü’l-İmâd, a.g.e., 5/340

¹¹² Sübkî, a.g.e., 5/173

¹¹³ Sübkî, a.g.e., 5/173

Yine onun hakkında şöyle söylenmiştir:

وما أرى أحدا في الناس يشبهه وما أحاشى من الأقسام من أحد

“Ona benzeyen hiç kimseyi görmedim (bu noktada) hiçbir insanı da ayırd etmiyorum (yani istisnasız hiç kimse ona benzemez.)”¹¹⁴

Cüveynî'nin hayatı ve eserleri konusunda araştırma yapan araştırmacıların ve biyografi yazarların her birisi de onu kendi penceresinden yorumlamaya çalışmışlardır:

İbnü'l-Esir (v.630/1232):

“Fıkıhta, usûlde ve diğer ilimlerde meşhur imâmlardan biridir.”¹¹⁵

İbn Salâh (v.643/1245):

“İmâm, alim, müdakkik, muhakkik, keskin bakışlı, usûlcü, mütekellim, belîğ, fasih, edip...”¹¹⁶

İbn Hallikân (v.681/1282):

“O (Cüveynî), ömrünün başından sonuna kadar övülmüş ve razı olunmuş bir yolda yürümeye devam etmiştir.”¹¹⁷

Zehebî (v.748/1347):

“Ünlü imâmlardan, alemdeki zeki kimselerden, ilmin kapılarından biri...”¹¹⁸

Sübkî (v.771/1370):

“Tecrübeli hiç kimse şüpheyi düşmesin ki Cüveynî yeryüzü sakinleri içinde kelim,usûl ve fıkı en iyi bilen, yine onların içinde tahkiki en güçlü olan kimsedir. Diğerleri onun ilim denizinden avuç almışlardır. Kainat ondan sonra ona denk birisini çıkarmamıştır.”

“Kim dört mezhebin içinden birisinin onun fesahatine yaklaştığını zannederse o kimse basiret üzere değildir. Yine kim musannifler içinden birisinin onun belağatını taklit ettiğini söylerse o kimse ne söylediğini bilmiyor.”

“Cüveynî insanlara vaaz verdiğinde nefislere korkudan (haşyet) oluşan yepyeni bir elbise giydirdi, kalpler nefisleri çağırır ve şöyle derdi: Şüphesiz ki biz beşeriz, yumuşak davran biz ne taşız ne de demir.”¹¹⁹

Taşköprüzâde (v.968/1561):

“İmâm, Şeyhu'l-İslam, derin bir deniz, müdakkik, muhakkik, usûlcü, mütekellim, belîğ, edip, muhakkiklerin süsü, imâmların imâmı, şehirlere ve ovalara ulaşan bir şöhrete

¹¹⁴Taşköprüzâde, a.g.e., 2/298

¹¹⁵İbnü'l-Esir, el-Kâmi'l fi't-Tarih, 8/441

¹¹⁶İbn Salâh, a.g.e., 2/799

¹¹⁷İbn Hallikân, a.g.e., 3/169

¹¹⁸Zehebî, el-İber fi Haberî Men Ğaber, 2/339

¹¹⁹Sübkî, a.g.e., 5/167 168,169

sahip... O bir denizdir, ilmi de o denizin içindeki değerli incilerdir. O semadır, kainata verdiği faydalar da parlayan yıldızlardır.”¹²⁰

Ömer Rıza Kehhale:

“Usûlcü, mütekellim, müfessir, edip, müerrih (tarihçi)...”¹²¹

H.Akidesi

Yazdığı fıkıh kitapları Cüveynî'nin Şâfiî¹²², yine yazdığı tüm kalam kitapları da O'nun Eş'arî¹²³ çizgisinde olduğunu açıkça gösterir. Akıl yürütmelerle dolu geçen bir ömrün sonunda Cüveynî, tasavvufa karşı ilgi duyar ve riyazetle meşgul olur.¹²⁴

Kaynakların bir kısmı onun kalam ilminde aşırıya gittiğini, bu ilimde bir çok eser verdikten sonra selefin mezhebini daha iyi görüp ona meylettiğini kaydeder¹²⁵ ve ona ait olduğu rivayet edilen şu sözlerine yer verirler:

İbn Sem'ânî, Ğânim el-Mûşilî'nin Cüveynî'den şu sözü işittiğini zikreder: “Eğer tekrar karşılaşırsaydım kelama dönüp onunla uğraşmazdım.”¹²⁶ Yine İbn Sem'ani rivayet zinciri yoluyla Ebu Tahir el-Makdisî'nin Ebu'l Hasan el-Kayravanî'den onun da el- Cüveynî'den şunu işittiğini zikreder:

“Ey arkadaşlarım! Kalam ile uğraşmayınız, eğer kalamın beni getirdiği noktayı bilseydim onunla uğraşmazdım.”¹²⁷

Eserinde İmâm Cüveynî'ye nisbet edilen bu söze değinen Sübkî (v.771/1370), bu sözün uydurulmuş bir yalan olduğunu söyler. O'na göre burada adı geçen Kayravanî, meçhul bir kişidir. Bu meçhul kişiden başka Cüveynî'nin hiçbir öğrencisi de böyle bir sözü ondan nakletmemiştir. Ayrıca İbn Tahir denilen kişi de Cüveynî'ye karşı önyargılı olan birisidir. Allah'ın kalam yoluyla hakkı aziz kıldığını, onunla sünneti gün yüzüne çıkarıp bid'atleri yok ettiğini belirten Sübkî, bu sözün Cüveynî adına uydurulmuş bir haber olduğunu ısrarla vurgular.¹²⁸

Sem'ani rivayetiyle gelen bir başka habere göre Cüveynî şöyle demiştir:

“Elli bin'in içinde elli bin okudum (çok sayıda ve detaylara inen okuma) sonra İslam ehlini İslâmlarıyla ve zâhirî ilimleriyle bıraktım. Büyük, engin bir denize girdim, ehl-i islâm'ın kendisinden nehyedildiği şeylerle doldum. Bütün bunlar hakkı arama amaçlıydı.

¹²⁰ Taşköprüzâde, a.g.e., 2/298

¹²¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, s. 315; a.g.mlf., *Mu'cemü'l-Müellifin*, 6/184

¹²² Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, s. 234;

¹²³ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 6/184; Niybâlî-Ömerî, a.g.e., 1/58

¹²⁴ ed-Dib, a.g.md., 8/142

¹²⁵ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., 245; Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, 18/472

¹²⁶ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, s. 234; İbn Kesir, *Tabakâtü'l-Fukahâi'sh-Şâfiyye*, 2/468

¹²⁷ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., 245; Zehebî, a.g.e., s. 234

¹²⁸ Sübkî, a.g.e., 5/186

*Ve ben geçmiş zamanlarda taklitten de kaçtım, ama şimdi her şeyden vazgeçip hak olan kelimeye döndüm. Yaşlıların dinini isteyiniz. Eğer hak, ben yaşlıların dini üzere öleyim, vefatımda akibetim hak üzere ve “Lâilâhe İllallah” olan ihlas kelimesi ile olsun diye bana ulaşmasaydı İbnu’l- Cüveynî’ye (kendi nefisini kast eder) yazıklar olurdu!*¹²⁹

Bu rivayeti eserine alan Sübki, (v.771/1370) bununla ilgili şu yorumu yapar:

*“Bu hikaye, zahiren kendisinde tahkik eseri bulunmayan kimse için çirkinlik ifade ede(bili)r;ancak Cüveynî İslâm ehlini bıraktığını söylerken tüm mezheplere araştırma ve inceleme yöntemi ile, her hangi birisine karşı taassuba girmeden eşit derecede baktığını kasdetmiştir. Sonra hak –ki o da islamdır.- ona aşikar olup onu taklitten kurtarıp içtihat yolunu seçmesine vesile olmuştur. işte Cüveynî bu seviyeye, hak olan hususu içtihad yoluyla seçip alma derecesine ulaşmasına rağmen ilahi imtihandan emin olmamış, belki O, Hakkın lutfuna ulaşamaması ve sonunu ihlas kelimesi ile tamamlamaması durumunda kendisine yazıklar olacağını ve denizler kadar da olsa okuduğu ilimlerin kendisine fayda vermeyeceğine inanmıştır.”*¹³⁰

Cüveynî’nin ömrünün sonunda selefin mezhebine döndüğünü belirten kaynakların bir kısmı onun “ er-Risaletü’n-Nizâmiyye” adlı eserinde sıfatları te’vil etmekten vazgeçip selefin mezhebini seçtiğini belirterek bunun da bir ispat niteliğini taşıdığını belirtirler.

Adı geçen eserinde Cüveynî, Kur’an ve sünnette geçen zahiri nasslar konusundan bazı kimselerin te’vile yöneldiğini, selef imâmlarının da te’vilden kaçıp bunların anlamlarını Allah’a havale ettiğini, kendisinin de razı olup kabul ettiği görüşün selefin görüşü olduğunu, bu konuda kat’i delilinin de şeriatın dayanağı olan icmâ delili olduğunu belirtir.¹³¹

Yine bazı yazarlar İmâmu’l-Harameyn el- Cüveynî’nin ölüm hastalığında iken “*Şahit olunuz ki ben selefe (sünnete)*¹³² muhalif bütün sözlerden vazgeçtim ve ben Nişâbur yaşlılarının üzerinde öldükleri şey üzerine ölüyorum” şeklindeki sözünü onun selefin mezhebine döndüğü yönünde yorumlarken,¹³³ Sübkî ise bu sözün bir gariplik taşımadığını, sadece Cüveynî’nin sanki selefin hilafına hareket etmiş zannını uyandırdığı, ama aslında buradaki rücu’un (vazgeçme) tevilden vazgeçip anlamlarını Allah’a tevdi

¹²⁹ İbnü’l-Cevzî, a.g.e., 245, Zehebî, a.g.e., s. 232

¹³⁰ Sübkî, a.g.e., 5/185/86

¹³¹ Zehebî, *Şiyeru A’lâmi’n-Nübelâ* 18/473, İbn Kesîr, a.g.e., 2/468-469, Niybâlî-Ömerî, a.g.e., 1/58

¹³² Zehebî, a.g.e., 18/474

¹³³ Zehebî, *Tarihü’l-İslâm*, s. 236; İbn Kesîr, a.g.e., 2/468; Niybâlî-Ömerî, a.g.e., 1/60

etme manasına geldiği, yoksa bunun bir inkar anlamı taşımadığı, çünkü bunun icthadî bir konu olduğu yorumunu yapar.¹³⁴

İmâmu'l-Harameyn el- Cüveynî'nin akidevî anlamdaki çizgisi hakkında şunları söylemek mümkündür: ilim hayatında tahkik, münazara ve ictihad'a çok önem birisi olarak Cüveynî, görüşlerini de bu çerçevede kaleme almıştır. Eş'arî çizgisini takip ederken bile yeri geldiğinde bu imâma karşı eleştiriler yöneltmiş, ondan farklı bir görüşe sahip olduğunu belirtmekten kaçınmamıştır. Fakat ileri yaşlara merdiven dayadığında tasavvufa ve riyazete meyletmiş, aklın sınırlı çerçevesinden uzaklaşıp sınırları çizilemeyen aşkın bir yola koyulmuştur. Bazı konularda (sıfatlar gibi) te'vilden kaçıp tefviz'e (anlamları Allah'a bırakma) yanaşmış bu haliyle de selefin çizgisine yaklaşmış. Nişabur yaşlılarının ölümünü izleyerek Allah'a karşı büyük bir teslimiyet örneğini ortaya koymuştur. İmâm'ın bu haline bakılarak onun köklü bir şekilde tüm görüşlerinden vazgeçtiği, onları tamamıyla inkar ettiği, kelam ilmiyle uğraşmayı sakıncalı bulduğu sonucu çıkarılamaz. Çıkarılsa çıkarılsa onun kendi görüşlerinin de bir ictihad mahsulü olduğunu kabul ettiği sonucu çıkar.

J.Vefatı

İlimle dolu geçen hayatının son günlerinde yerekân (bedenin rengini değiştirerek sarı ya da siyaha çeviren bir hastalık)¹³⁵ hastalığına tutulan Cüveynî birkaç gün sonra bu hastalıktan kurtulup tedris'e geri döner, kısa bir zaman sonra tekrar hastalanan imâm havasının temiz, suyunun hafifliğinden dolayı Büstenikân köyüne (doğduğu yer) kaldırılır, ve tarihler hicri 25 Rebiu'lahir 478 (20 Ağustos 1085) yılının Çarşamba gecesinin ilk üçte birlik bölümünü gösterdiğinde hakkın rahmetine kavuşur. Aynı gecede şehre kaldırılan imâmın cenaze namazını oğlu Şeyh Ebu'l-Kasım kıldırır. Şiddetli izdihamdan dolayı evine defnedilen Cüveynî'nin cesedi birkaç yıl sonra Hüseyin Kabristan'ına nakledilerek babasının yanına defnedilir.¹³⁶

Araştırmacılar, ölümünde insanların eşi görülmemiş bir şekilde kedere boğuldukları, çarşıların ve şehir kapılarının kapandığı, halkın başlarındaki mendilleri indirdikleri, öyle ki kimsenin bir yıl boyunca başını örtmeye cesaret edemediği, şehirdeki dört yüze yakın talebesinin mürekkep hokkalarını ve kalemelerini kırdıkları, yine medresedeki ona ait

¹³⁴ Sübkî, *a.g.e.*, 5/191

¹³⁵ et-Tenâhî-el-Halû, Mahmud Muhammed-Abdulfettâh Muhammed, "*Mukaddime*", (Sübkî, *Tabâkâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*), 1/180

¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 247 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n- Nübelâ*, 18/476, Sübkî, *a.g.e.*, 5/181; İbn kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, 12/138;

minberinin kırılarak arkasından ağıtlar yakılıp mersiyeler okunduğu bilgisine yer vererek vefatını aktarırlar.

Bu araştırmacılarından Zehebî (v. 748/1347), ölüm sonrası bütün bu yapılanların cahiliye ve acemlerin fiilleri olup ehl-i sünnetin filleri olamayacağını söyleyerek eleştiride bulunurken,¹³⁷ Sübkî (v.771/1370), İmâm'ın hayattayken böyle yapılsın diye vasiyet etmediğini;dolayısıyla onun suçlanamayacağını, bütün bu yapılanların onun büyüklüğünün bir izharı olarak ortaya çıktığını, derin bir acının halkı bu fiillere sürüklediğini, bunun da o kadar yadırganmaması gerektiğini söyleyerek Zehebî'yi eleştirerek Cüveynî'yi savunma içine girer.¹³⁸

Vefatından sonra onun için söylenen bir şiir şöyledir:¹³⁹

قلوب العالمين على المقالي وأيام الورى شبه الليالي
أثمر غصن أهل العلم يوما وقد مات الإمام أبو المعال

“Alemlerin kalpleri benim sözlerimde

İnsanların Sözleri gecelerime benzemekte

Meyve verecek mi bir gün ilim ehlinin dalı

İmâm Ebü'l-Meâlî ölmüş olduğu halde.”

¹³⁷ Zehebî, a.g.e., 18/476; *Tarihü'l-İslâm*, s. 238-239

¹³⁸ Sübkî, a.g.e., 5/184

¹³⁹ Sübkî, a.g.e., 5/184, İbn Kesir, a.g.e., 12/129

III.İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

İlme karşı beslediği büyük sevgisi Cüveynî'nin, arkasında fıkıh, fıkıh usûlu, kelim, tefsir, hadis, cedel ve hilaf gibi çeşitli ilim alanlarında değerli bir servet bırakmasını sağlamıştır. Telif ettiği eser o kadar çoktur ki Sübkî (v.771/1370), mezhepte hiç kimsenin onun kadar eser telif etmediğini ve bu bolluğun ancak bir mucize ile izah edilebileceğini söyler.¹⁴⁰ Bunlardan özellikle kelim ve usûl-i fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilir. İlmi kişiliğini ve eserlerini aşağıda detaylı olarak inceleyeceğiz.

A.Hadis İlmindeki Yeri ve Eserleri

İlk olarak babasından hadis dinleyen Cüveynî, onun dışında Ebu Hasan Muhammed b. Ahmed el-Müzekkî, Ebu Sa'd Abdurrahman b. Hamdan en-Nedravî, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Müzekkî, Ebu Sa'd Abdurrahman b. Hasan b. Aliyyek, Ebu Abdurrahman b. Muhammed b. Abdülaziz en-Neyilî ve diğerlerinden hadis dinlemiştir. Hafız Ebu Nuaym'dan da icazet almıştır.¹⁴¹

Abdulğafir el-Farisî (v. 529/1135), hocası Cüveynî'nin hadis ilmini aldığı kaynakları şöyle hikaye eder: “O, hadislerin çoğunu gençliğinde Şeyh Ebu'l-Hasan, Ebu Sa'd b. Aliyyek, Ebu Sa'd en-Nadravi ve Mansur b. Ramiş gibi alimlerden aldı. Kırk hadis topladı, biz de onları ondan dinledik. “Sünen'u DaruKutni” yi Sa'd b. Aliyyek'den dinledi. Bu hadislere hilaf meselelerinde dayanırdı ve raviler konusunda da bunların cerh ve ta'dilini aktarırdı.”¹⁴²

İbnu'l-Cevzî (v.597/1198), onun çeşitli beldelede çok hadis dinlediğini, yine Bağdatta Ebu Muhammed el-Cevheri'den hadis dinlediğini ve “şeyhimiz” dediği Zahir b. Tahir eş-Şihâmî'nin de ondan hadis rivayet ettiğini aktarır.¹⁴³

Sem'ânî (v.562/1167), ise Cüveynî'nin hadis aldığı şahısları sıraladıktan sonra onun hadislerin uzağında kalarak az rivayetli (kalilu'r-rivâye) biri olduğunu aktarır.¹⁴⁴

Hadis konusunda Cüveynî'yi eleştirenlerin başında İbn Teymiyye (v.728/1327) ve Zehebî (v.748/1347) gelir. İbn Teymiyye “Fetâvâ”sında şu değerlendirmeyi yapar: “Şüphesiz ki Ebu'l Meâli, zekasının keskinliğine, ilimdeki şiddetli arzusuna ve var olan kadrinin yüceliğine rağmen nebevi âsâr (Hadis) alanında bilgisi az olan birisiydi. Belki de Muvatta'ı hiçbir şekilde mütalaa etmedi ki içindekilerini bilsin. Onun Buharî ve Müslim'in sahih'i, Ebu Dâvud, Nesaî ve Tirmizî'nin Sünen'i ve bunlara benzer sünenler hakkında

¹⁴⁰ Sübkî, a.g.e., 5/171

¹⁴¹ Sübkî, a.g.e., 5/171

¹⁴² Sübkî, a.g.e., 5/181-182

¹⁴³ İbnu'l-Cevzî, a.g.e. s. 245

¹⁴⁴ Sem'ânî, a.g.e., 2/129-130

kesinlikle bilgisi yoktu ki Muvatta'ı ve benzerlerini bilsin. Fıkıhtaki hilaf meselelerinde delil getirme hırsına rağmen dayandığı eser Ebu'l-Hasan DaruKutnî'nin süneniydi. Darukutnî, hadiste imâmlığı kesinleşmiş biridir; ama bu sünen'ini fıkıhtaki garip hadisleri zikretmek için tasnif etmiştir. Cüveynî ise buna ihtiyaç duymuş, Sahiheyne ve diğerlerinde yer alan meşhur hadislerden kendini müstağni saymıştır. Onun sadece bu kitapla iktifa etmesi İslâmî usûlde büyük bir cehaletin göstergesidir. Ebu'l-Meâlî'nin ömrünün gözdesi olarak saydığı "Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb" eserinde bir tek hadisin dışında Buhari'ye nisbet edilen hadis yoktur. Besmele konusunda Buhari'de geçtiğini söylediği bu hadis de aslında Buhari'de mevcut değildir."¹⁴⁵

İbn teymiyye, eserinin bir başka yerinde de Cüveynî'yi şöyle değerlendirir:

"Ebu Haşim el-Cübbâtî'nin (v.303/915) kitaplarını çok okuduğu için Ebu'l-Meâlî, kelimada ilminde parlak bir konumda idi; fakat Kitap, sünnet, ümmetin selefinin icmâi konusunda bilgisi azdı, yerinde olmayan sözleri buna delalet ediyor. Bunun için eserlerinin genelinde kat'i bir delile dayanma ihtiyacı duyduğunda ya aklî bir kıyasa ya da sem'î bir icmâ iddia ediyor; fakat, Kitap, sünnet, ümmetin seleflerine ve imâmlarının sözlerine ise fazla itimad etmiyor."¹⁴⁶

Zehebî de (v.748/1347) eserlerinde Cüveynî'nin hadisleri babasından, Ebu Sa'd en-Nedravî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Müzekkî, Mansur b. Ramiş'ten dinlediğini, Ebu Abdullah el-Furâvî, Ebu'l-Kasım eş-Şehhâmî ve Ahmed b. es-Sehl el-Mescidî'nin de ondan hadis rivayet ettiklerini ve ona ait 40 hadis işitildiğini zikrettikten sonra şu yorumu yapar: "Ebu'l-Meâlî, fıkıhta ve usûlde derinlik kazanmasına rağmen, hadisi -ne metin ne de isnad olarak- layıkıyla bilmez. "el-Burhân" eserinde kıyas (Hz. Peygamber (a.s) onu Yemen'e gönderirken) konusunda Muaz hadisini zikreder. Bu hadisin Sihah'ta yer alıp sıhhatinde ittifak sağlandığını belirtir. (halbuki) tartışma ravilerden Haris b. Amr'ın meçhuliyeti konusunda yaşanırken hadisin sahihliği nerde kaldı?."¹⁴⁷

Zehebî'nin "Cüveynî hadis bilmez" sözünün İmâm'a yapılmış bir kötülük olduğunu ve bu tavrın Zehebî'ye yakışmadığını belirten Tacüddin es-Sübkî de (v.771/1370) bu konuyu şu şekilde değerlendirir:

"Cüveynî'nin öğrencisi Abdülğafir el-Farisi, hocası Cüveynî'nin hilaf meselelerinde hadislere dayandığını, cerh ve ta'dili dikkate aldığını açıklamıştır. el-Farisi, hocasını Zehebî'den daha iyi tanır. Onun bir veya iki hadiste yanılması "O hadis bilmez" sözünü

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, Fetavâ el-Kübrâ, 6/607

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, Fetavâ el-Kübrâ, 6/616

¹⁴⁷ Zehebî, Siyeru 'Âlâmi'n-Nübelâ, 18/471-72; a.mlf., Tarihü'l-İslâm, s.232-33

söylemeyi gerekli kılmaz. Kaldı ki sahih olmayıp da Cüveynî'nin sahih diye kabul ettiği hadis sadece bu değildir, belki bunu diğer bazı hadisler için de iddia etmiştir. Fakat bu bizim onu bir tarafa atıp görmezden gelmemizi gerektirmez. Ayrıca, sözü edilen hadisi islam'ın iki önemli ismi Ebu Davud (v.275/888) ve Tirmizi de (v.279/892) rivayet etmişlerdir. Ve fakihler "Sahih" lafzının her iki süneni de kapsayacak bir şekilde mutlak olarak kullanılmasından kaçınmamışlardır."¹⁴⁸

Zehebî'nin "Siyer'u A'lami'n-Nübelâ"sını tahkik eden muhakkikler de (Şuayb el-Arnaut- Muhammed Nuaym Arkûs) Ebubekir Razî el-Cessâs (V.370/980), Ebubekir b. Arabî (543/1148), Hatib el-Bağdadî (463/1071), İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) gibi bazı alimlerin de sözü edilen hadisi sahih olarak gördüklerini bu alimlerin Haris b. Amr'ın ne ayn ne de vasıf olarak meçhul olmadığı kanaatini taşıdıklarını belirterek not düşerler.¹⁴⁹

Alimlerin bu değerlendirmelerinden sonra bu konuda şunları söylemek mümkündür: İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî özellikle fıkıh usûlu ve kelim ilimlerinde ciddi bir çaba göstererek ilim dünyasına hatırı sayılır katkılar sunmuştur. Bu ilimlerle zaman geçirdiği kadar hadis ilmiyle de zaman geçirdiğini söylemek güçtür. Fakat rivayetin az olması vb. sebepler gösterilerek hadis ilminde zayıf ve yetersiz kaldığını savunmak da insaf ölçülerinden uzak bir tutumdur.

İmâmü'l-Haremeyn'in hadis ilminde "el-Erbaûn" (seçme hadisler) adlı bir eseri vardır.¹⁵⁰

B.Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri

Cüveynî'nin ilmî şahsiyetinde kelamcılığı ağır basar. Bu alanda kendisini yetiştirerek geniş bir kültüre sahip olmuştur.Hocası Ebu'l-Kasım el-İskâfî el-İsferâyînî'den (V.418/1027) kelam dersleri aldığı sırada söylediği "Ondan belirli miktarda notlar aldım, Ancak bunları içimde yüz cilt olarak mütalaa ettim."¹⁵¹ sözü ile daha sonraları kullandığı "Kadı Ebubekir el-Bakillân'ye (v.403/1013)) ait on iki bin varak ezberlemeyene kadar kelam ilminde tek kelime konuşmadım."¹⁵² şeklindeki sözü Cüveynî'nin bu alandaki ilmî gücünü gösterir.

İtikâdî problemlerin çoğunda Eş'arî çizgisini takip etmekle birlikte bazı konularda farklı görüşler ortaya koymuştur.

¹⁴⁸ Sübkî, a.g.e., 5/187-88

¹⁴⁹ Arnaut-Arkûs, Şuayb-Muhammed Nuaym, "Mukaddime", (Zehebî, Siyeru 'Âlami'n-Nübelâ), 18/472, dipnot. 1

¹⁵⁰ Zehebî, Siyeru 'Âlami'n-Nübelâ, 18/469, ed-Dib,a.g.md., 8/144

¹⁵¹ Sübkî, a.g.e., 5/170

¹⁵² İbn Mulakkîn, a.g.e., s. 102

Alemin hadis olduğunu ispat etmek için kendi dönemine kadar kullanılan delillere ilaveten hudus ve imkan delillerini birleştirerek üçüncü bir metod geliştiren Cüveynî, Bakillanî'nin benimsediği “delilin yanlışlığı, iddianın yanlışlığını gösterir.” (in'ikâs-ı edille) prensibini reddetmiş, sınırlı da olsa kalam ilminin kapılarını felsefeye açmış, “ahvâl” nazariyesine meyletmiş, tabiat kanunlarında determinizmin bulunmadığını söylemiş ve kalam ilminde Gazzâlî ile birlikte müteahhirîn devrinin başlamasına zemin hazırlamıştır.

Cüveynî'in bazı kalamî görüşleri şöyledir: “Bilgi bir şeyi oldğu gibi kavramaktır. Akıl bilgiyi meydana getiren bir vasıta olmakla beraber mutlak ve sınırsız bir kaynak değildir. Vahiyle desteklenmedikçe gerçeğin bilgisini kavramakta yetersiz kalır. Nazar ve tefekkürün bir türü olması itibarıyla cedel, Aristo mantığını benimseyenlerin öne sürdüğü gibi zannî değil kesin bilgiye ulaştıran bir yoldur.

Tabiat olayları arasında görülen düzen doğrudan doğruya ilâhî bilginin bir sonucu olup Allah tarafından konulan kanunlara bağlıdır. İki olay veya iki varlık arasındaki bağlantı ilâhî iradenin tecellisinden ibarettir. Bundan dolayı tabiat hadiseleri arasında ontolojik bir zorunluluk yoktur. Alemin hadis olduğunu gösteren en güçlü delil, onun kadim olmadığını veya cevherler ve arazların hudusunu esas alan delil değil zorunsuzluğu yoluyla hadis olduğunu ispatlayan delildir. Şöyle ki, arzın başka hacim ve şekillerde, gök cisimlerinin de bugünkünden farklı yerlerde bulunmaları mümkün olduğu halde şu andaki konumlarına sahip oluşları, bütünüyle alemin bir “muhasıs”a ihtiyaç gösteren mümkün ve dolayısıyla hadis bir varlık olduğunu ispat eder. Ayrıca alemin hâdis olduğunu zamanın sonluluğu fikrine dayanarak ispat etmek de mümkündür. Alemde başlangıcı olmayan hâdislerin bulunması imkansızdır, öyleyse âlemi kuşatan zaman sonludur, dolayısıyla âlem hadistir.

Allah'ın varlığını bilmek için akıl yürütmek dinin yüklediği bir vecibedir. İlâhî zattan ayrı kadim sıfatlar kabul etmek kadimlerin çokluğu fikrine götürdüğü için zât-sıfat ilişkisini ahvâl görüşüyle ispatlamak bu konuda en uygun izah tarzıdır. Bu da sıfatları, ilâhî zâtın varlık ve yokluk ile nitelenemeyen halleri olarak açıklamaktan ibarettir. Yani ilahi sıfatlar, ne var olmakta ne de varlıklarını sürdürmekte zâtın bağımsız olamazlar, ancak zâtla birlikte düşünülebilirler. Nefsî ve manevî şeklinde iki guruba ayrılabilen sıfatları ispat etmek için başlıca kaynak akıl değil nakildir. İlâhî zâtın, onu diğer zatlardan ayıran ve sadece ona mahsus olan özel bir sıfatı bulunabilirse de insanların bunu kavramaları imkansızdır. Bekâ zâtın ötesinde bir sıfat değildir. Yani Allah, zâtında mevcut bir sıfattan dolayı değil, zâtından ötürü bakîdir. İlâhî irade için bir sınır yoktur. Emir ile irade aynı şey değildir; zira Allah dilemediğini emreder, emretmediğini diler.

Allah kelamı olan Kur'an yazılmış metinler halinde Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e (a.s) bildirilmiş değildir, aksine Cebrâil ilahî kelamı idrak edip anlamış sonra yeryüzüne inerek anladıklarını Hz. Peygamber'a (a.s) bildirmiş o da bunları kavramıştır. Haberî sıfatlarla ilgili nasslar tevil edilmeyip zâhiri üzere bırakılmalı ve gerçek anlamları ilâhî ilme havale edilmelidir.

Cüveynî, kulların fiillerinin biri Allah'a, diğeri kula ait olan iki kudretin birlikte etki yapmasıyla meydana geldiği şeklindeki görüşü reddeder. Bir tek fiilin iki kâdirin kudretiyle meydana gelmesi imkansızdır, çünkü bir olan iki kudrete bölünmez. Şu halde fiil, sadece kulun kudretiyle meydana gelir; ancak kulda bu kudreti yaratan Allah'tır. Böylece kulun kudreti onun eseri olmayıp sadece sıfatıdır; bu sıfatla meydana gelen fiil hâdis kudret açısından kula, takdir ve yaratma açısından Allah'a nispet edilir.

Cüveynî "el-İrşâd"da Eş'arîyye'nin genel kanaatine uyarak Allah'ın, kullarının güç yetiremeyecekleri fiilleri yapmakla yükümlü tutmasını caiz görmüşse de daha sonra yazdığı "el-Akidetu'n-Nizâmiyye"de bu fikrinden vazgeçtiğini belirtmiştir.

Peygamberlik müessesini ispat eden en kuvvetli delil mucizedir. Bunun dışında getirilecek deliller kesin olmaktan uzaktır. Peygamberlerin, ismet sıfatını zedelemeyecek küçük günahlar işlemeleri mümkündür. Kitap ve sahih sünnetle sabit olan bütün itikadi hususlara iman etmek gerekir. Çünkü hiçbir nakli bilgi akla aykırı değildir. Devlet reisinin seçimi için ümmetin icmâ etmesi şart değildir. Daha faziletli biri varken fazilette ondan aşağı olanın seçilmesi mümkündür. Esas itibarıyla kulu Allah'a karşı âsi yapan hiçbir günah küçümsenemez. Ancak yine de günahlar arasında büyük küçük ayrımı yapılabilir."¹⁵³

Cüveynî ömrünün çoğunu bir kelimci olarak geçirmesine rağmen son dönemlerinde yazdığı "el-Akidetu'n-Nizâmiyye" adlı eserinde Allah'ın sıfatları gibi bazı meselelerde selefe yakın bir çizgi takip etmiştir.

Bazı kaynaklar "Allah külliyyâtı bilir, cüziyyâtı bilmez" görüşünü Cüveynî'ye atfederler. Örneğin Zehebî (V.748/1347), Mâzirî'nin (V.536/1142) "Şerhu'l-Burhân" adlı eserinde bu fikrin Cüveynî'ye ait olduğunu dile getirdiğini aktararak bunun lanetlenmiş bir görüş olduğu söylemine yer verir.¹⁵⁴

Buna karşılık Sübkî (v.771/1370), filozofların küfre girmelerine sebep olan bu düşüncenin, Cüveynî'nin "el-Burhan"ında müşkil bir ifade olarak geçtiğini, "Burhân"ın şarihi Mâzirî'nin de bunu yanlış anlayıp yanlış yorumladığını belirtir.

¹⁵³ ed-Dib ,a.g.md., 8/142-44

¹⁵⁴ Zehebî, a.g.e., 18/472; ibnü'l-Cevzî, a.g.e., 16/245-46

Yine Sübkî, Cüveynî'nin "el-Burhân"ında geçen konuyla ilgili ifadesini eserine alarak ne demek istediğini onun "eş-Şâmil ve el-İrşâd" kitaplarındaki paragrafları da delil getirerek açıklar. Cüveynî'nin de Allah'ın cüziyyatı bilmediği görüşüne kail olanların küfrüne hükmettiğini onun, "el-Burhân"ındaki "nesh" konusunda bile Allah'ın her şeyi detaylar üzerinde (tafsilatlı) bildiği görüşünü açıkça yazdığını uzun uzadıya anlatır.¹⁵⁵

Gerçekten, Allah'ın cüziyyatı bilmediği görüşünü Cüveynî'ye atfedilmesi isabetsizdir. Zira o, Allah'ın cüziyyatı bilmediğini söylememiş, sonsuzu sonsuz olarak bildiği görüşünü savunmuştur. Nitekim Ebubekir İbnu'l-Arabî'nin de Cüveynî'ye atfedip tenkit ettiği görüş bu şekildedir.¹⁵⁶

Cüveynî, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı inancını aklî bir temele oturtmaya çalıştığı için her sebebin zorunlu olarak bir sonucu gerektirdiğini ifade eden ve zorunlu bir âlem görüşüne götüren nedensellik ilkesini eleştirmiş, böylece Gazzâlî'nin felsefeyi tenkide yönelmesinde ve determinizmi reddetmesinde etkili bir rol oynamıştır. Başlangıcı bulunmayan hâdis varlıkların imkânsızlığını ispat etmek için geliştirdiği orijinal delil de kelâm ilmine yaptığı katkılar arasında zikredilebilir.¹⁵⁷

Cüveynî'nin Kelâm İlmine Dair Eserleri Şunlardır:

1. *eş-Şâmil fi Usûli'd-Din*:¹⁵⁸ Kelâm ilmine dair en hacimli eseridir. Bu kitap birinci bölümünde yer alan "Kitâbu'n-Nazar, Kitabu't-Tevhid, Kitabu'l-İ'lâl" adlı üç önemli kitabı da içinde barındırıyor. Ali Samî en-Neşşâr ve arkadaşları tarafından tahkiki yapıp yayımlanmıştır. (İskenderiye, 1969).¹⁵⁹

2. *el-İrşâd ila Kavâti'il-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*:¹⁶⁰ Bir çok alim tarafından şerh edilen bu kıymetli kitap, Cüveynî'nin delilleriyle birlikte dinî akideyi beyan ve muhalif görüşlere karşı, onu savunma için yazdığı bir eserdir.

Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire, 1369/1950), ayrıca Es'ad Temim (Beyrut, 1405/1905) tarafından yayımlanmıştır.

3. *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*:¹⁶¹ Usûlu't-tevhid konusundaki görüşlerini içerir. En son eserlerinden olup Selçuklu veziri Nizâmülmülk'e ithaf edilmiştir. Muhammed Zâhid el-Kevserî tarafından ta'lik'i yapıp neşredilmiştir (Kahire 1368/1948).

¹⁵⁵ Sübkî, *a.g.e.*, 5/188/206

¹⁵⁶ ed-Dib, *a.g.md.*, 8/143

¹⁵⁷ a.g.mlf., *a.g.md.* 8/143

¹⁵⁸ Bağdâdî, *Hediyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin Arâü'l- Müsannifin*, 1/626

¹⁵⁹ ed-Dib, *a.g.md.*, 8/143

¹⁶⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, 1/626

¹⁶¹ ibn Hallikân, *a.g.e.*, 3/169, Bağdâdî, *a.g.e.*, 1/626

4.*Lüma'u'l-Edille fi Kavâidi ehl-i Sünne ve'l Cema'a*:¹⁶² Akâide dair muhtasar bir eser olup, ilk defa, Fevkiyye Hüseyin Mahmud tarafından neşredilmiştir (Kahire 1385/1965). Daha sonra da Michel Allard tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır (Beyrut,1968). Abdullah b. Muhammed et-Tilmisânî, Lüma'u'l-Edille'ye bir şerh yazmıştır.¹⁶³

5.*Şifâu'l Ğalil fi Beyâni Ma vaka'a fi't-Tevrâti ve'l-İncil Mine't-Tahrifi ve't-Tebdil*: Tevrat ve İncil'in Yahudi ve Hristiyanlarca tahrif edildiğini isbat etmeye çalışan kitap Michel Allard tarafından Fransızca'ya çevrilerek neşredilmiştir (Beyrut, 1968). Ahmed Hicâzî es-Sakkâ eseri ayrıca yayımlanmıştır.

6.*Mesâilu'l-İmâm Abdilhak es-Sıkkî ve Ecvibetuhâ li'l-İmâm Ebi'l-Meâlî*: Abdülhak es-Sıkkî'nin Cüveynî'ye sorduğu itikada dair soruları ve bunlara verilen cevapları ihtiva eden bu risale, Abdülazim ed-Dib tarafından neşredilmiştir.¹⁶⁴

7.*Risâle fi Zikri Hali's-Şeyh Ebi Ali İbn Sinâ*: Süleymaniye kütüphanesinde bir nüshası vardır¹⁶⁵ (Esad Efendi nr.3688).

8 *Risâle fi Usûli'd-Din*

9. *Kitâb'u Esmâillahi'l-Hüsnâ*:

10.*Medâriku'l-Ukûl*:

11.*el Kerâmât (fi İsbâti Kerâmâti'l-Evliyâ)*¹⁶⁶

C.Fıkıh İlmindeki Yeri ve Eserleri:

İlk fıkıh tahsilini babasından alan Cüveynî, bu alandaki bilgisini dönemin ünlü alimlerinden (Kadı Hüseyin gibi) ve çok sayıda fıkıh kitabını mütalaa ederek ileri bir seviyeye taşımıştır.

Kaynaklar onun, delilin kılavuzluğunda yürüyüp taklide iltifat etmediğini belirtirlerken¹⁶⁷ açmaya çalıştığı içtihad kapısının varlığından haber veriyorlardı. Nitekim fıkıhta ve usûlde önemli eserler bırakan Cüveynî, bu ilimlerde sadece Şâfiî'ye bağlı kalmamış, bizzat kendisi de ictihadlar yapmıştır.¹⁶⁸

¹⁶² Bağdâdî, a.g.e., 1/626

¹⁶³ ed-Dib, a.g.md., 8/143; Fevkiye, Hüseyin Mahmud, “*Mukaddime*” (cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*), s.23

¹⁶⁴ ed-Dib a.g.md., 8/143

¹⁶⁵ ed-Dib, a.g.md., 8/143

¹⁶⁶ Bağdâdî, a.g.e., 1/626; Fevkiye, a.g.e., s.18-23

¹⁶⁷ İbn Hallikân, a.g.e., 3/168; Sübkî, a.g.e., 5/169

¹⁶⁸ ed-Dib, a.g.md., 8/142

Adı mutlak müctehidler arasında geçen¹⁶⁹ Cüveynî, şartlarına haiz olduğu için mutlak ictihad yolunda yürümüş, fakat daha sonra uygun gördüğünü seçip alma ve bazı meselelerde İmâm Şâfiî'yi taklit etme yolunu benimsemiştir.¹⁷⁰

Şâfiî mezhebine ait fıkıh ve usûl kitaplarında mutlak olarak “el-İmâm” tabiri geçtiğinde bununla İmâmu'l Haremeyn el-Cüveynî kastedilir.¹⁷¹

Cüveynî'nin fıkıh görüşleri müstakil araştırmalara da konu olmuştur. Abdülazim ed-Dib'in “Fıkhu İmâmi'l-Haremeyn” (Devha, 1405/1985) adlı eseri bu araştırmalardan biridir.

Cüveynî'nin Fıkha Dair Eserleri Şunlardır:

1. *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*¹⁷²

Cüveynî'nin Hicâz'dan Nişâbur'a döndüğünde büyük bir ihtimâm göstererek yazdığı ve “Hayatının Meyvesi” olarak nitelendirdiği Şâfiî fıkına dair önemli bir eseridir.¹⁷³ Eser Abdülazim ed-Dib tarafından iki büyük cilt halinde yayımlanmıştır (Devha, 1399/1979). Eseri ilk olarak Cüveynî'nin kendisi daha sonra da İzzeddin b. Abdisselam ve İbn Asrûn ihtisar etmişlerdir.¹⁷⁴

2. *Ğiyâsu'l-Ümem fi İltiyâsi'z-Zulem*:¹⁷⁵

İslam anayasa hukukuyla ilgili konuları inceleyen eseri Mustafa Hilmi ile Fuad Abûlmünim (İskenderiye, 1979), ayrıca Abdülazim ed Dib (Katar, 1401), tahkik ederek neşretmişlerdir.¹⁷⁶

3. *es-silsile fi Ma'rifeti'l-Kavleyn ve'l-Vecheyn*

4. *Münazara fi'l-İctihâd fi'l-Kible*

5. *Münazara fi Zevâci'l-Bikr*

6. *Risâle fi'l-Fıkh*

7. *Risâle fi't-Taklid ve'l-İctihad*

8. *Muhtasaru'n-Nihâye (Telhisu Nihâyeti'l-Matlab)*

9. *et-Tabsira fi'l-Vesvese*

10. *Şerhu Lübbâbi'l-Fıkh li'l-Mehâmîlî*

11. *Fi't-Tekfir*¹⁷⁷

¹⁶⁹ Der'an, a.g.e., s. 195

¹⁷⁰ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fi Ahbâri'l-Beşer*, 2/196-97; İbnü'l-Verdî, *Tetimmatü'l- Muhtasâr fi Ahbâri'l-Beşer*, 1/576

¹⁷¹ ed-Dib, a.g.md., 8/142

¹⁷² İbnü'l-Ğazî, *Divânü'l-İslâm*, 1/47; Bağdâdî, a.g.e., 1/726

¹⁷³ Fevkiye, *el Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, s. 54,

¹⁷⁴ ed-Dib, a.g.md., 8/144

¹⁷⁵ Bağdâdî, a.g.e., 1/626; İsmâil, a.g.e., s.192

¹⁷⁶ ed-Dib, a.g.md., 8/144

D.Fıkıh Usûlü ilmindeki Yeri ve Eserleri:

Hicri 5.asır, İslamî ilimler tarihinde mühim bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu dönemde sonraki devirlerin tümünün kendisine atıf yapacağı kapsamlı bir yeniden kuruluş gerçekleşmiştir. Bunun en güzel şekilde görülebileceği alanlardan biri de usûldur.¹⁷⁸

İbn Haldûn'un (v.808/1406) “*şer'i ilimlerin kıymetçe en yüce, en büyük, en faydalı ilim olarak nitelediği ve daha önceki milletlerde yoktur*” dediği fıkıh usûlü ilmi¹⁷⁹ Cüveynî'nin kelâm ilmiyle birlikte güçlü bir konum kazandığı ve bu alanda seçkin eserler telif ettiği bir alan olmuştur.

İbn Hallikân (V.681/1282), Cüveynî'yi usûl ilimlerinde önderliği mutlak olarak kabul görmüş biri şeklinde sunarken¹⁸⁰ Sübkî (v.771/1370), onu yeryüzünün usûlu ve fıkıh en iyi bilen kişisi olarak niteler.¹⁸¹

Gerçekten de onun “el-Burhân fi Usûli'l Fıkıh” ve “el-Varakât” isimli eserlerini incelerken dile getireceğimiz gibi Cüveynî, bu alanda ve kelâm ilminde kendisini o kadar yeterli görmüştür ki tabi olduğu mezheb imâmlarını yeri geldiğinde eleştirmekten kaçınmamış, onların görüşlerine aykırı görüşler serdetmekten geri durmamıştır.¹⁸²

Kelâmın fıkıh usûlü ile ilişkisinin yoğun olarak yaşandığı bir dönemde (5./11. yy'ın başından itibaren)¹⁸³ eserler kaleme alan Cüveynî'nin kendi alanında orijinal telifleri sonradan gelen usûlcüler üzerinde her zaman etkili olmuştur.

Cüveynî'nin Fıkıh Usûlüne Dair Eserleri Şunlardır:

1.*et-Tuhfe fi'l-Usûl*

2.*Kitabu'l-Müctehidin*

3.*Muhtasaru'l-İrşâd Li'l-Bakillânî*

4.*el-İrşâd fi Usûli'l-Fıkıh*¹⁸⁴

5.*et-Telhis fi Usûli'l-Fıkıh (Telhisu't-Takrib)*:¹⁸⁵

Bakillânî'nin (v.403/1013) “et-Takrib ve'l-İrşâd” adlı fıkıh usûlüne ait eserinin muhtasarıdır. Sübkî'nin (v.771/1370)“ el-İbhâc” da Zerkeşî'nin de (v.794/1392) “el-Bahru'l-Muhit” te bolca nakiller aldığı eser Cüveynî'nin ilk telif ettiği eserlerindendir.

¹⁷⁷ Bağdâdî, a.g.e., 1/626, Harbî, a.g.e., s 67-68; Fevkiye, “*Mukaddime*”, (Cüveynî, *el- Kâfiye fi'l-Cedel*), s.13-14; ed-Dib, a.g.md., 8/144

¹⁷⁸ Başoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* , s.11

¹⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/1063; Şafak, Ali, *İslam Hukuk tedvini*, s.116

¹⁸⁰ İbn Hallikân, a.g.e., 3/167;

¹⁸¹ Sübkî, a.g.e., 5/169

¹⁸² Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, c.2, fkr. 961,963

¹⁸³ Bedir, a.g.e., s. 22

¹⁸⁴ Bağdâdî, a.g.e., 1/626 ; Fevkiye, a.g.e., s.18

¹⁸⁵ Bağdâdî, a.g.e., 1/626

Eserin yazıldığı dönemde usûlî görüşleri henüz netleşmeyen Cüveynî, daha sonraları yazdığı “el-Burhân” ında bunları değiştirerek karar kıldığı aslî görüşlerini yazar.¹⁸⁶

6.el-Varakât¹⁸⁷

Cüveynî’nin fıkıh usûlüne dair bu çok küçük eseri, kullandığı terimler ve onların tarifleriyle usûlün ilim haline geldiğini göstermesi¹⁸⁸ açısından önemli bir yapıttır. İlk olarak Celaleddin el-Mahallî (v.864/1461) tarafından şerhedilen eser, daha sonra bir çok alim tarafından şerh edilmiş ve ders olarak okutulmuştur. Risale, Abdüllatif Muhammed el-Abd tarafından yayımlanmıştır (Kahire,1396/1977).¹⁸⁹

7.el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh:¹⁹⁰

Mütekellimîn (Şâfiyye) ekolünün dört ana kaynağından (Kadı Abdülcebâr’ın (v.415/1024) “el-Umed”i , Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin (v.436/1069) “el-Mu’temed”i, Gazzâlî’nin (v.505/1111) “el-Mustasfâ”sı ve Cüveynî’nin (v.478/1089) “el-Burhân”ı) biri olan bu eser,¹⁹¹ ehl-i sünnet alimleri tarafından kelâmcıların metoduyla yazılmış fıkıh usûlü kitapları içinde Şâfiî’nin “er-Risale”sinden sonra günümüze kadar gelebilen en eski eserdir.¹⁹²

Cüveynî, eserinde Ebu Hanife (v.150/767), Şâfiî (v.204/819), Dâvud ez-zâhirî (v.270/883), Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (v.324/936), Bakillânî (v.403/1013), İbn Fûrek (v.406/1015), Ebu İshâk el-İsferâyînî (v.418/1027) gibi bir çok imamın görüşlerini kaydederek onlardan faydalanır. Gerekli yerlerde onlara itiraz eder ve sonunda kendi kanaatini belirtir. Cüveynî, amel yönünden Şâfiî, itikadi yönünden Eş’arî olmasına rağmen özellikle “el-Burhân”da bir çok meselede imamlarına muhalefette bulunmuş, bazı konularda ise hiçbir imama tabi olmadan kendi ictihadına göre hareket etmiştir.

Mesela İslam’dan önceki şeraitlere uyma mecburiyeti olmadığı, namazı terk edenin öldürülmesinin gerekmediği, Kur’anın hadislerle neshinin mümkün olduğu gibi görüşleriyle Şâfiî’ye (v.204/819) karşı çıkmıştır. İlmin hakikati ve tarifi, kudretin fiile mukareneti ve onu ifade eden lafzın hususi bir siğasının bulunup bulunmadığı gibi konuları da Eş’arî’nin (v.324/936) görüşleriyle karşılaştırarak tartışmış ve ona muhalefet etmiştir.

Öte yandan Cüveynî, kelam ve usûl alimi Bakillânî’ye (v.403/1013) özel bir değer vermiş olmakla birlikte zaman zaman onun görüşlerine de karşı çıkmıştır. Emir siğası ve

¹⁸⁶ Niybâlî-Ömerî, *a.g.e.*, 1/7-8,66

¹⁸⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, 1/626

¹⁸⁸ Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 89

¹⁸⁹ ed-Dib, *a.g.md.* 8/144

¹⁹⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, 1/626

¹⁹¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, 2/1068; Abdülhamid, *el Vasi fî Usûli’-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 28; İsmail, *a.g.e.*, s.35;

¹⁹² Bakır, Mustafa, “ *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*”, DİA, 6/434

bu siğanın gerektirdikleri, gaspedilen bir arazide kılınan namaz, müşterek lafzın ve istisnânın hükümleri, tevatürde muteber olan sayı, mürsel olan haberle amel etmenin hükmü, icmânın tahakkükü için muteber olan zaman, neshin zamanı ve hakikati ve mahiyeti, taklidin hakikatı gibi konular bunlardandır.

“el-Burhân” fıkıh usûlü ve İslam düşüncesinin en önemli bilgi kaynaklarından. Ayrıca eser, kitapları ve dolayısıyla düşünceleri günümüze kadar ulaşmayan bir çok usûlcü ve bilim adamlarının görüşlerini bu güne ulaştırmasıyla da dikkat çekmektedir.¹⁹³

“el-Burhân”, özellikle ilim ve nazar konusunu belki de herhangi bir kalam eseri kadar uzun ele alması ve Gazzâlî’ye kadar olan ilim anlayışını tanımak için mühim bir kayank oluşu ile temayüz eder. Ayrıca “el-Burhân”, Eş’arî olarak maslahat konusunu en tafsilatlı işleyen ilk usûl eseridir.¹⁹⁴

Tâcüddin es-Sübki (v.771/1370), ihtiva ettiği birçok müşkül meseleden dolayı “lüğzü’l ümme” (ümmetin bilmececi, muamması) adını verdiği ve önceki fakihler taklit edilmeden farklı bir üslûpla yazılmış olduğunu belirttiği “el-Burhân”ın Şâfiîlerin iftihar edecekleri eserlerden biri olmasına rağmen onu şerh etmeye istekli olmamalarını ve pek az yerde ondan söz etmelerini garip karşılar. Gerçekten de Cüveynî’nin talebesi Gazzâlî’nin “el-Mustasfâ”sı elden ele dolaşırken “el-Burhân” pek rağbet gömemiştir.üzerinde yapılan birkaç şerh de özellikle bazı görüşlerini tenkidi için yazılmış olup Malikî fakihleri tarafından kaleme alınmıştır.

Sübki’nin belirttiğine göre esere fazla rağbet gösterilmemesinin ve tenkide uğramasının asıl sebebi, Cüveynî’nin Eş’arî ve Şâfiî’ye muhalefet etmesi, istislah ve mesalihi’l mürsele gibi konularda İmam Mâlik’i tenkit etmesi ve bu sırada kullandığı üslûp olmalıdır. Ebu Hanife’ye karşı ağır ifadeler kullanmış olması da bu sebepler arasında sayılabilir.

Abdülazim ed-Dib ise Sübki’nin bu kanaatine katılmamakta gerek Eş’arî’ye ve gerekse İmam Malik’e cevap verilen noktaları gözden geçirdiğini, bunların hiçbirinde sübkî’nin kullanıldığını belirttiği üslûba rastlamadığını söylemektedir. “el-Burhan”ın daha az tanınan bir eser olarak kalmasını da müelliflin diğer eserlerinin daha çok tutulmasına, bilhassa o asrın bir özelliği olarak kalam kitaplarının revaç bulması sebebiyle müellifin kalam ile ilgili kitaplarının daha çok rağbet görmesine bağlamaktadır.

“el-Burhan”ın anlaşılmasındaki güçlükler ve Gazzâlî’nin “el-Mustasfa” adlı eserinin daha çok dikkat çekmiş olması da birer sebep olarak zikredilebilir. Bütün bunlara rağmen İbn Haldûn (v.808/1406), el-Burhânı, el Mustasfâ ve Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin el

¹⁹³ Baktır, *a.g.md.*, DİA, 6 /434-435

¹⁹⁴ Başoğlu, *a.g.e.*, s.20

Mu'temed adlı kitabı ile birlikte kelimcilerin metoduna göre yazılmış en önemli usûlî fıkıh eserleri arasında zikreder. el Burhan Abdülazim ed Dîb tarafından tahkik edilerek, iki cilt halinde yayımlanmıştır (Devha,1399).¹⁹⁵

Cüveynî'nin tezimizin konusu olan icmâ görüşünü ortaya koyarken eserleri arasında baş vurduğumuz en önemli kaynaktan birisi de onun el Burhân'ı olmuştur.

Bu arada Cüveynî'nin hukukun kaynağı, mantığı ve amaçladığı hedeflerin ele alınıp incelendiği hukuk felsefesi disiplini olan “Makâsıdu’ş-Şeria”¹⁹⁶ konusundaki konumundan da bahsetmek yerinde olacaktır.

“Fakihi (hukukçunun), hukukun gayelerini bilmesi”¹⁹⁷ ya da “kanun koyucu Yüce Allah’ın norm koymadaki ve hukuk düzeninden beklediği yararların ifadesi”¹⁹⁸ anlamına gelen Makasid” terimi literatürde ilk olarak Cüveynî tarafından ele alınıp incelenmiştir.¹⁹⁹

Gerek “Burhân” da²⁰⁰ gerek “Telhis” te²⁰¹ ve gerekse “Ğiyâsu’l-Ümem” de²⁰² makasid terimini ve buna benzer terimler kullanan Cüveynî, çoğu zaman da “ğarad veya ağrad” kelimelerini kullanarak makasid kasteder.²⁰³

İslam hukukunun temelleri olan nassların ta’lil edilebilirliğini savunan Cüveynî, müctehidin hukukun gayelerini bilmesi gerektiğini vurgulamakla kalmaz aynı zamanda bu hususa riayet etmeyenleri şiddetle eleştirir.²⁰⁴

Örneğin; teyemmüm konusunda kendi yaptığı ta’lili savunmak ve ünlü mu’tezilî usûlcü el-Ka’bi’yi (v.319/931) reddetmek üzere şöyle der: “(Dindeki) emir ve nehiylerin maksadlarını iyice kavrayamayan kimse, şariat konusunda basiret üzere değildir.”²⁰⁵

Cüveynî “el-Burhân”ında “fi Takâsimi’l-İlel ve’l-Usûl” başlığı altında illetleri vasıflarının akılla kavranabilirliği açısından beş kategoride ele alıp inceler. Bunlar:

1. “Manası kavranabilen –ki kıyasta temel odur- ve bu kavranabilen mananın zorunlu ve kaçınılmaz bir duruma döndüğü şeydir.”

Mesela, kısas cezasının, dokunulmazlığı bulunan hayatı koruyup, ona yönelik saldırıları önlemekle gerekçelendirilmesi gibi.

¹⁹⁵ Baktır, *a.g.md.*,6/ 434-435

¹⁹⁶ Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gâye problemi*, s. 26

¹⁹⁷ İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 29

¹⁹⁸ Yaman. Ahmet, *a.g.m.*, s.159

¹⁹⁹ Yaman, Ahmet *a.g.m.*, s.160

²⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-Fıkh*, 1/130-33

²⁰¹ a.g.mlf., *Kitâbü’t-Telhis fî Usûli’l-Fıkh*, 2/208

²⁰² a.g.mlf., *Ğiyâsü’l-Ümem fî’l-tiyasi’z-Zulem*, s. 390

²⁰³ Raysûnî, *Nazarîyyetü’l-Makâsid. ‘İnde’ş-Şâtibî*, s.38

²⁰⁴ Pekcan, *a.g.e.*, s. 88

²⁰⁵ Cüveynî, *Kitâbü’t-Telhis fî Usûli’l-Fıkh*, 1/206

Yine be'y (alım-satım) akdinin "insanlarının ihtiyaçları olan eşyaları başkalarıyla değiştirme gereksiniminden" dolayı serbest bırakılması gibi.

2. "Zorunluluk derecesine ulaşmadan genel bir ihtiyaçla ilgili şeyler."

Mesela icâre (kira akdi) bu nedenle serbest kılınmıştır. Bu akde insanlar tek tek ihtiyaç duymasalar da bütünüyle bu yasaklansa zaruret derecesine ulaşmayan genel bir gereksinmeye yol açabilir."

3. "Kesin zorunluluk ve genel ihtiyaçtan kaynaklanmamasına karşın ahlaki erdemin elde edilip, onu ihlal eden hususların ortadan kaldırılmasına yönelik bir gayenin ortaya çıktığı durumlar." Mesela, hadesten arınma ve pis olan şeylerin izalesi gibi

4. "Ne zarurettten ne de ihtiyaçtan kaynaklanmayıp sadece gerçekleşmesi hoş karşılanan şeylerdir." Mesela, kölelerle kitabet akdinden amaç, kölelerin özgürlüklerini elde etmeleridir. Bu akit hoş görülüp teşvik edilmiştir.

5. "Müctehidin manasını (amaç) hiç kavrayamadığı, zaruret, hacet ve ahlaken iyi şeylere teşvik gibi bir şeyin de gereği olmayan durumlar."

Bu şekilde olan durumlar pek nadir olmakla beraber genel olarak kavranması, cüz'i mana ve gayelerin anlaşılması imkansız da değildir.

Mesela, namaz, oruç gibi sırf bedeni ibadetlerde durum böyledir. Bunların gerçek anlamda gerekçesini aklî yoldan tesbit edemesek bile genel olarak bu ibadetlerin Allah Taâlâ'yı anıp ona bağlılığın bir ifadesi olduğu bilinebilir.

Cüveynî'nin bu taksimatından anlaşılan, kıyas yoluyla illete elverişli vasıfların tesbit edilemediği durumlar çok azdır, yani şeri hükümlerin çoğunun gerekçe ve hedefleri akıl yoluyla kavranabilir.

Cüveynî, bütün bu sonuç ve çıkarımlara aklî-felsefî bir akıl yürütme çeşidi olan istikra (tümevarım) metodunu kullanarak ulaşmıştır.²⁰⁶

E.Diğer İlimlerdeki Yeri ve Eserleri:

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ilim kültürü sadece kelim, fıkıh ve usûl ilimleriyle sınırlı değildir. O cedel'den hilaf'a, münazara'dan edebiyat ve şiir'e varan geniş bir alanda önemli görüşler ve eserler ortaya koyan bir isim olmuştur.

O'nun Cedel Ve Hilâf İlimleriyle İlgili Eserleri Şunlardır:

1.*el-kâfiye fi'l-Cedel*: Cedel ve hilaf ilmine dair olan eseri Fevkiye Hüseyin Mahmud, kitabın tahlilini ihtiva eden uzun bir mukaddime ile birlikte neşretmiştir (Kahire,1399/1979).²⁰⁷

²⁰⁶ Pekcan, *a.g.e.*, s. 89-90

²⁰⁷ ed-Dib, *a.g.md.*, 8/144

2.ed-Durretu'l-Mudiyye fi Ma Vaka'a Min Hilafin Beyne's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye:²⁰⁸
eserin birinci cildi Abülazim ed-Dib tarafından hazırlanmıştır (Devha,1406/1986).²⁰⁹

3.Ğünyetu'l-Müsterşidin fi'l-Hilâf²¹⁰

4.Muğisü'l-Halk fi İhtiyâri'l-Ehak (Fi Tercihi Kavli'l-Hak):²¹¹Cüveynî'nin Şâfiî mezhebini diğer mezheplere tercihini konu edinen eseridir.²¹²

5.el-Esâlib fi'l-Hilâf

6.el-Umed²¹³

Yine Cüveynî'nin Nişabur şehrinde “Kıblenin tesbitinde ictihâd” ve “Büluğa ermiş genç kızın evlenmesinde velinin yetki durumu (icbar)” konularında Ebu İshak eş-Şirâzî (v.476/1084) ile girdiği münazara örnekleri yanında “Tefsiru'l-Kur'ân, Divanu'l-Hütab, Kitabu'n-Nefs, el-Fürûk” gibi çeşitli alanlarda eserler kaleme aldığı da gelen rivayetler arasındadır.

Edebî (yatçı) bir kimliğe de sahip olan Cüveynî'nin bilinen bazı şiirleriyle bu bölümü bitirelim.

أخي لن تنال العلم إلا بسة
سأنبئك عن تفصيلها ببيان
ذكاء وحرص وإجتهاد (افتقار) وبلغة (غربة)
وتلقين أستاذ وطول زمان²¹⁴

“Ey kardeş! Sana açıklayıp bildireceğim (şu) altı şeyle ancak ilme ulaşabilirsin : Zeka, hırs (istek), çaba (veya ihtiyaç duyma), yeterlilik (veya gurbet), öğretmenin rehberliği ve uzun bir zaman.

نهاية إقدام العقول عقل
وإرواحنا في وحشة من جسمنا
وإرواحنا في وحشة من جسمنا
وإرواحنا في وحشة من جسمنا²¹⁵

“Tutukluluktur cesaretle ileriye atılan akılların sonu

Yanılgıdır (önemli) şahsiyetlere ait görüşlerin sonu

Yabancılık çeker ruhlarımız bedenimizde

Eziyettir vebaldır (şu) dünyamızın sonu”

²⁰⁸ Şekerci, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, s. 16

²⁰⁹ ed-Dib, *a.g.md.*, 8/144

²¹⁰ İbn Hallikân, *a.g.e.*, 3/169

²¹¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, 1/626

²¹² ed-Dib, *a.g.md.*, 8/144; Keskiöğlu, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, s. 178

²¹³ Bağdâdî, *a.g.e.*, 1/626

²¹⁴ Sübkî, *a.g.e.*, 5/208

²¹⁵ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, 5/242

İKİNCİ BÖLÜM
İCMÂNIN TARİHSEL SÜRECİ VE İLK EKOLLEŞMELER DÖNEMİNDEKİ
FİKRÎ TEMELLERİ

I. TARİHSEL SÜREÇTE İCMÂ DÜŞÜNCESİ VE FİKRÎ TEMELLERİ

A. Sahâbe ve Tabiûn Dönemi İctihâd Faaliyeti

H.z.Peygamber'in (a.s) vefatından sonra sahâbenin karşılaştığı yeni meselelerin çözümü için önlerinde tek yol bulunuyordu: Kur'an'ı ve Resûlullah'ın sünnetini anlama ve yorumlama suretiyle sonuçlara ulaşma çabası göstermek. "İctihâd" adı verilen bu faaliyeti Resul-i Ekrem (a.s) kendi sağlığında özendirmiş ve onların bu melekeyi kazanmalarına imkan sağlamıştır.²¹⁶

Sahâbenin icthad yöntemi; Kur'an ve sünnet birikimi, beşerî donanım (re'y icthadı) ve istişâre esasına dayanırdı. İlk sahâbe kuşağının zihnindeki Kur'an farklıydı. Onların zihninde sonradan oluşan türden bir Mushaf kavramı yoktu. Yaşadıkları tecrübe ve buna yön veren bir vahiy vardı. Bu, olmuş bitmiş bir tarih ve rolleri dağıtılmış bir senaryo değildi, dolayısıyla onlar için Kur'an bir metinden ziyade yaşanmış canlı bir tecrübe demekti. Bu tecrübe sünnetle iç içe bir yapı arz etmekteydi. Sünnetin doğasına dair sonraki kuşakların zihinlerinde oluşan türden bir kapalılık mevcut değildi. Bu anlayış, onların yolunu aydınlatan bir işlev görmüştür.²¹⁷

Sahâbe, gündemdeki olay hakkında Resûlullah'ın (a.s) bir sünnetinin bulunup bulunmadığının tesbitine önem veriyordu. İlk halifeden itibaren yönetim ve yargı mevkiinde bulunanlarla dinî bir meselede fetvasına başvuru kişileri öncelikle, hükme bağlanacak meseleye dair sünnetin bulunup bulunmadığını araştırıyorlardı.

Bir meselede Resûlullah'ın (a.s) birden fazla veya yoruma açık söz ve uygulaması varsa bunlar arasında icthadı etkileyen faktörlere göre tercihe şayan buldukları çözümleri öneriyor veya uyguluyorlardı.

Diğer taraftan sosyal düzen kurallarının işletilmesinde gerek kolaylık gerekse güven sağlama açısından istikrar önemli bir unsur olduğu için sahâbe döneminden itibaren önceki tatbikata özel bir önem atfedilmiş, idarî ve kazaî kararların yanı sıra iftâ faaliyeti esnasında da ele alınan meseleye dair geçmiş uygulamaların bulunup bulunmadığına dikkat edilmesi öncelikli bir önem taşımıştır. Eski uygulamalar arasında üzerinde herkesin ittifak ettikleri hususların bilinmesi, toplumda birlğin sağlanması yönünde iyi bir imkan sunmaktaydı.

Fıkî hükümler arasında H.z. Peygamber'in (a.s) tatbikatına en fazla ev sahipliği yapmış olan Medine'nin sonraki dönemlerde özel bir konum kazanması ve buradaki uygulamaların hem sünneti ve sünnete aykırı olmamayı tesbit, hem de islâmın ilk

²¹⁶ Dönmez, İbrahim Kafi, "İcmâ", DİA., 21/418; Kattân, Mennâ', *et-Teşri'u ve'l-Fıkhu'l-İslâmî*, s.124

²¹⁷ Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s.47; Dirinî, Muhammed Fethî, *el-Minhâcü'l-Usûliyye fi'l-İctihâdi bi'r-Re'yi fi't-Teşri'i'l-İslâmî*, s. 34

nesillerine ait tatbikatı gösterme bakımından öncelikli bir kriter olması gerektiği fikri de bu sürecin tabii sonuçlarından biridir.²¹⁸

Tabiûn kuşağı da sahâbeden miras aldığı geleneğe sadık kalır ve devraldığı dini bilgiyi kendinden bir şeyler katarak sonraki kuşağa aktarır. Kur'an, Hz. Peygamber'in (a.s) sünneti, ve sahâbenin görüşleri onların işleyecekleri malzemeyi oluşturmaktaydı. Bu aşamada, onlar da öncekiler gibi Kur'an ve sünnet malzemesini anlama ve yorumlama çabasına girdiler. Elinde yetiştikleri sahâbenin anlama çabasını gözlemlediler, onların bu doğrultudaki çabalarını takdir ettiler.

Sahâbeye nisbetle tabiûn'un karşılaştığı meselede sünnet olup olmadığını öğrenmesi daha zor olmuştur. Zira sahâbe konunun nerede, ne zaman ve hangi şartlarda varid olabileceğini tahmin ettiği için muhtemel kaynağı da az çok tahmin edebiliyordu. Durumun tabiûn için aynı olduğunu söylemek zordur. Herhangi bir tabiî, merak ettiği bir konuda veya karşılaştığı bir meselede bir sünnetin bulunup bulunmadığını ancak mevcut sahâbîlerden öğrenme imkanına sahipti. Sahâbenin toplum içinde seyrekleşmesine paralel olarak mezkur imkan da giderek azalıyordu.

Tabiûn kuşağı, öte yandan sahâbede tanık olduğu uygulamanın sünnet ürünü olup olmadığını merak edip sormuştur. Yine bu kuşak sünnetin yanı sıra sahâbenin ictihadlarına da ilgisiz kalmamıştır. Dolayısıyla, onların işleyeceği malzeme daha kabarık bir hal almıştır. Çünkü onlar ek olarak sahâbenin Kitap ve Sünnet harici bilgilerini de değerlendirmeye tabi tutmak zorunda kalmışlardır.

Sahâbe, bir konuda fikir birliği etmişse bunun dışına çıkmama konusunda ortak bir anlayış oluşmuştur. Bir anlamda tabiûn, icmâ kurumuna ihtiyaç duyan ilk kuşak olarak algılanabilir. Böylece, sahâbenin ihtilafa konu olmamış karar ve fetvaları icmâ'nın ilk çekirdeğini teşkil eder.

Kısaca, tabiûn kuşağının ilmi formasyonu, Kur'an, sünnet mirası, sahabenin ictihad faaliyetlerine tanıklığı gibi unsurlardan oluşur. Onlar, sahâbenin ittifak ettiklerini icmâ', ihtilaf ettiklerini ise sahâbe kavli olarak algılamışlardır. Nassların kapsamına katma imkanı bulamadıkları yeni meselelerde ise sahâbenin izlediği re'y ictihadi yöntemini uygulamışlardır.²¹⁹

²¹⁸ Salih, Subhî, *Me'âlimü's-Şerîati'l-islâmiyye*, s. 12-14; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalû'l-Fıkhi'l-Âmm*, 1/106-107, Dönmez, *a.g.md.* DİA., 21/418;

²¹⁹ Merâğî, *a.g.e.*, 1/17-18, Aybakan, *a.g.e.*, s. 69-70; Şekerci, *a.g.e.*, s. 28-29; Tavile, Abdulvahhab Abdusselam, *Eserü'l- lügat fi İhtilâfi'l-Müctehidin*, 18,20,31-32; Türkî, *Esbâbu İhtilâfi'l- Fukahâ*, s. 102

Tabiûn döneminin başlarından itibaren Hicaz (Mekke ve Medine), Irak (Kûfe ve Basra) ekolleri arasında bir ayrışma fark edilmeye başlar, daha sonra, Hicaz bölgesinin temsilciliğini Medine, Irak bölgesinin temsilciliğini de Kûfe üstlenir.²²⁰

Hem Kûfe hem Medine ekolü, sahâbe ve tabiûn ekollerine değer verir; ne var ki sahâbe kuşağı da tabiûn kuşağı da kendi içlerinde bir takım meselelerde ihtilafa düşer.²²¹ İhtilaf durumlarında bir sonuca varmak için her iki ekol de kendine göre bir yöntem geliştirir. Kûfe ekolü, sahâbe kaynaklı rivayetler arasında ortaya çıkan ihtilafları ilk aşamada belirli sahâbilerin kavillerini esas alıp ardından da bunların ayrıcalıklı bir konuma sahip olduklarını kanıtlamaya girişir. Aynı tavır belli belirsiz Medine ekolünde de vardır; fakat onlar, bu denli ayırım gözetmezler. İki ekolün de paylaştığı söz konusu bu tutum, tabiûn kaynaklı görüşler arasında ortaya çıkan ihtilafta da varlığını sürdürür.²²²

Her iki ekolün, bu iki kuşaktan gelen görüşlere atfettiği değeri İmâm Şafîî yadırgar, hatta bunların yer yer bu tür kavilleri çeşitli nedenlerle hadislere tercih ettiklerini belirtir ve bu tavrı şiddetle eleştirir.²²³

Hicâz ekolünün başını çeken Said b. Müseyyeb (v.94/713) ve arkadaşları mezheplerinin temelini Abdullah b. Ömer (v.74/693), Hz. Aişe (v.58/677) ve İbn Abbas'ın (v.68/687) fetvalarına ve Medine kâdî'lerinin verdikleri hükümlere dayandırıyorlardı.

Kûfe ekolünden İbrahim en-Nehâî (v.95/714) ve arkadaşları da mezheplerinin temelini Abdullah b. Mes'ud (v.32/652), Hz. Ali (v.40/660), Hz. Ömer (v.23/645) ve Zeyd b. Sâbit (v.45/665) gibi şahsiyetlerin ictihadlarına dayandırıyorlardı.²²⁴

Her ekol, yaşanan polemiklerde geçmişteki otoriteleri en iyi kendilerinin anladığı tezini savunuyordu. Sahâbe, tabiûn ve sonraki kuşaktan otorite kabul edilen şahsiyetlerin şu veya bu şekilde davrandıkları türü ifadeler ekol görüşünü desteklemek için sıkça kullanılan bir diğer argüman olmuştur.

Bu dönemde sahâbe ve tabiûn fukahâsının belli davranış ve uygulamalar karşısındaki ihtiyatlı tavır ve tutumları, mesela; “*şöyle yapılmasında bir sakınca görmezdi*” (*lâ yera bihi be'sen*), “*şöyle yapılmasını hoş karşılamazdı*” (*Kâne yekrahu*) türü değer yargısı ifadeleri kullanma alışkanlığı yaygınlık kazanır. Bu tür ifadelerin ilk dönem literatüründe

²²⁰ Kal'acî, Muhammed Revvâs, Mevsûatu Fikhi İbrahim en-Nehâî Asrûhu ve Hayatuhu, 1/80-81

²²¹ Dehlevî, *el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi İhtilâf*, s. 46-64

²²² Aybakan, *a.g.e.*, s. 80

²²³ Şafîî, Muhammed b. İdris, *Cimâü'l-İlm*, (el-Ümm 7. cilt içinde), s. 287-292

²²⁴ Hin-Seritî, *a.g.e.*, s.329-331

yoğun bir tarzda kullanılması teknik terimlerin bu dönemde henüz yeterince gelişmediğini gösterir.²²⁵

Öte yandan sadece icmâ teriminin bu dönemdeki kavramsal içeriğini araştıran Ahmed Hasan ise ilk dönemlerdeki ictihad faaliyetlerinin yürütüldüğü Irak, Medine ve Suriye gibi önde gelen çeşitli merkezlerde kullanılan icmâ teriminden maksat, klasik dönemde anlaşılan icmâ değil, sadece her bölgenin kendi fakihlerinin ortalama görüşü olduğu tesbitinde bulunur.²²⁶

Emevilerin son zamanları ile Abbasi yönetiminin başlarına gelindiğinde Hicaz ekolünden “Eserciler (Ehl-i hadis)”, Irak ekolünden de “Re’yciler (Ehl-i re’y)” doğar. Bu iki gurup arasında bazı prensip farkları (tarafklar arasındaki farklılık sadece ayet ve hadislerin yorum metodları veya hadislerin sıhhatinin kabul şartları konusundadır)²²⁷ bulunmasına rağmen bu fark daha çok üstad ve çevre farkına dayanmaktadır. Her ikisi de kitap, sünnet ve sahâbe icmâına dayanırlardı. Hicazlılar Medine halkının örfüne ayrı bir önem verirlerken, Iraklılar Medine örfünü diğer beldelerin örfünden pek farklı görmezlerdi.²²⁸

Bu ekollerin konumuzla ilgili kısmını teşkil eden uygulamalarına değinmeden önce icmânın fikri temelleri ile ilgili birkaç hususa işaret etmekte fayda vardır:

İslâm’ın şûrayı emretmesi ve Resulullah’ın (a.s) bizzat bu prensibi titizlikle uygulamasının yanında sahâbeye şûra ve istişare fikri kazandırmış olması icmânın fikrî temelleri arasında ağırlıklı bir yer tutar. Bunun yanı sıra İslâm’ın alimlere uymayı emretmesi ve dolayısıyla tüm ilim adamlarının bir konu üzerinde birleşmeleri halinde buna uyma zorunluluğunun öncelikle doğmuş olacağı şeklindeki mantıkî çıkarım, Müslüman cemaatten ayrılmama ve birlik prensibi ile ilgili nasslar, sahâbenin ittifakının bağlayıcı sayılması ve –adet dahil olmak üzere- selefin otoritesi de icmânın fikri temelleri arasında sayılabilir.²²⁹

Bu izahlara yakın bir yaklaşıma göre de icmâ kavramı esas olarak bir toplumsal irade teorisi şeklinde başlamış ve bu teori, Müslüman toplumda alimlerin bir baskı gurubu olarak zühuruna kadar bir süre devam etmiş, nihayet dini alanda hakimiyet kurmaları ve

²²⁵ Aybakan, *a.g.e.*, s. 82

²²⁶ Hasan, Ahmed, *a.g.e.*, s. 83-84

²²⁷ Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 23

²²⁸ Cizânî, *Me’âlimu Usûli’l-Fıkh ‘İnde Ehli Süne ve’l- Cemâ’a*, s. 26-27;

²²⁹ Dönmez, *a.g.md.*, DİA.,21/419

dinin pratikte siyasetten ayrılmasıyla alimler, toplumsal iradenin temsilcisi olarak görülür olmuştur.²³⁰

İcmânın İslam tarihinde toplumun çoğunluğunun görüşünün tedricen şekillenmesiyle problemlerin çözümünde doğal bir süreç olduğunu belirten Ahmed Hasan, icmânın oluşumuyla ilgili şu düşüncelere yer verir:

“Hz.Peygamber’in (a.s) vefatı ve vahyin kesilmesinin ardından ictihadın yanılabilirliğini kontrol ihtiyacı doğdu. Öyle görünüyor ki, icmâ sonraları Kur’an ayetleriyle ve Peygamber hadisleriyle te’yid edilen sosyo-politik bir gereklilik olarak yaygın hale geldi. Peygamber döneminde icmânın bu şekliyle mevdut olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü o dönemde ortaya çıkan problemler hakkında son söz, vahiy ve Peygamber’in ifadesiydi. Bu sebeple Müslümanların yeni problemlerle karşı karşıya kalmalarıyla birlikte icmânın ortaya çıkışı tabii görünmektedir. Daha sonraları onların kişisel görüşlerine dayanarak vermiş oldukları kararların güvenilirliğini sağlama ihtiyacı duyulmuş olmalıdır. Peygamber’in vefatının ardından icmânın ilk örneği Sakife b. Saide olayıdır. Bu toplantıda Ömer’in, Ebubekir’in halife olarak seçilmesi görüşü oradaki Müslümanlar tarafından kabul edildi ve sonra toplum tarafından da tanındı. Şüphesiz onun ifadelerinde bu düşünce vardır. Fakat buna rağmen bu olayın icmâ konseptine teknik bir temel ve formülasyon oluşturduğu söylenemez. Ortaya çıkan birçok problemlere müslümanların buldukları çözüm yolları ümmetin zımmî onayı tarafından re’y esasına dayanarak garanti edilmiştir. Bir çok fikhî konularda da sahâbenin şahsi görüşleri ve özellikle de Ömer’in görüşleri daha sonraları sahâbenin icmâsı olarak kabul edilmiştir. Böylelikle icmâ, bireylerin kişisel hükümleriyle (veya ictihâd) başlar ve uzun vadede toplum tarafından belirli bir görüşün kabulüyle evrenselliğe ulaşır. İcmâ ümmet üzerine dayatılmamış, tersine kendiliğinden ortaya çıkmıştır.”²³¹

Daha sonra müslüman cemaatin yanılmazlığını ifade eden bu esas, İslam hukukçuları tarafından çok meşhur bilgi teorisinin ince elenmiş ve açıklanmış bir parçası haline getirilmiştir. İcmânın ilk ortaya çıkışı belki de Hz. Peygamber’in Sahabîleri arasında Medine şehrinde görülmüştür. Onun vefatından sonra onlardan biri zorluk çekilen konular hakkında karar veriyordu. Çünkü onlar sahabilerin ve Peygamberlerle konuşmanın rahmetine sahiptiler, ve yine dinin esas ruhunu kavradıkları kabul ediliyordu. Bu sebeple, sahâbiler bir nokta üzerinde görüş bildirebilmişlerse artık onların ittifakları cemaatin geri kalanları tarafından nihaî olarak kabul edilmesi gerekir. Sahabîlerden sonra dinî

²³⁰ Hasan, Ahmed, a.g.e., s. 182-83

²³¹ Hasan, a.g.e., s. 183-84

konulardaki bu liderlik, tabîne geçti onlardan sonra onları takib eden hukukçular ve hadis öğretmenlerine geçti. Ne zaman ki daha sonra bir nokta üzerinde ayrıldılar. Onlar tabîî olarak sahâbîlerin ve tabîînin görüş ve uygulamalarına dayanıyorlardı. Eğer onların görüş ve uygulamaları ittifakla ortaya çıkmışsa onların nokta-ı nazarı çok daha kolay oluşacaktır. Bu sebeple, bundan çok daha tabîî olan bu gibi Saiklerle icmâ teorisinin gelişmesidir.²³²

Fakat icmâ kavramının ortaya çıkışını ve gelişim sürecini onun sosyal ve politik rolü ile izah etmeye çalışan yaklaşımlar sadece belirli açılardan haklılık payı taşır. Konuya en fazla ışık tutan bilgi kaynaklarında, mesela; Şâfiî'nin eserleriyle o dönemim fikhî yaklaşımlarını yansıtan kitaplarda ise ilmî ve dinî mülâhazaların daha ağırlıklı olduğu dikkat çekmektedir.

İcmâ tartışmalarının yoğunluk kazanmaya başladığı bu kaynaklar incelendiğinde icmâ deliline başvurma ihtiyacının iki önemli olguya dayandığı görülür; Birincisi bazı fikhî hükümler üzerinde ittifak edilegelmiş olması ikincisi de bir kısım alimlerin ittifakın çerçevesini mahalli tesbitlere dayanarak belirlemeye çalışmalarıdır.

Sahâbe döneminden itibaren ictihâd ve fetvâ faaliyetinde Kur'an ve sünnette olayla ilgili bir çözüm bulunmadığı takdirde doğrudan kişisel ictihada baş vurulmayıp önceki fetvâ ve kararların gözden geçirildiği önceki ilmî ve kazaî ictihadlardan yararlanma yönünde güçlü bir gelenek oluştuğu bilinmektedir. Bu tutumun büyük ölçüde sünnete uygunluk veya en azından ona aykırı olmama teminatını sağladığı, ayrıca İslamın iki ana kaynağında birlik ve beraberliğin önemine defalarca vurgu yapılmış olduğu dikkate alınırsa üzerinde ittifak edilmiş hususların fakîhlerin hukukî tefekkürünü oldukça etkileyen bir unsur olması kaçınılmazdır.

İctihâd metodolojisi ile ilgili olarak günümüze ulaşan en eski eserin sahibi Şâfiî'nin, müctehidde aranacak şartlar arasında hem geçmiş dönemlerdeki hem muasır ilim ehlinin görüşlerini, Müslümanların icmâsını bilmeyi sayması, selefî görüşlerini, insanların icmâ ve ihtilaf ettikleri hususları bilmeyenin ictihad edemeyeceğini ifade etmesi de sırf icmânın önemine dikkat etmek şeklinde değil ayrıca önceki görüş ve uygulamaların değerine genel bir işaret olarak da anlaşılmalıdır.

İcmânın tarihî ve fikrî temellerini belirlerken belli dönemlerin şartları ve ihtiyaçları ile sınırlı açıklamalar yapmak veya değişik din yahut kültürlerin kavram ve kurumlarıyla benzerlikler kurmak yerine onu fıkıh usûlünün gelişim seyri içinde değerlendirmek ve icmânın bu sürecin tabii akışı içinde kavramlaştığını ve İslam muhitinin özgün bir kavramı olduğunu söylemek daha isabetli olur.

²³² Aghnides, Nicolas P., *İslam Hukukuna Giriş*, s. 49-50

İcmâ kavramı ortaya atıldığında buna karşı çıkılmamış olması, icmâ kavramının henüz kullanılmadığı dönemlerde de tüm Müslümanların aynı biçimde algıladıkları hükümler karşısında aykırı bir tavır veya düşünce ortaya konmasının doğru olmayacağı anlayışının yaygınlığını kanıtlayan açık bir delildir. Nitekim icmânın teorisi ortaya konmaya başlandığı sırada buna –mesela bir istihsânda hatta bir kıyasta olduğu gibi- temelden karşı çıkanların olmadığı görülür. İcmâyâ itirazlar gerçekten teorik anlamıyla icmânın oluşumuna mümkün gözüyle bakılmamasından kaynaklanan karşı çıkışlardır. Yoksa, meydana geldiğinden emin olunan bir icmâyâ karşı çıkışa hemen hemen hiç rastlanmaz.²³³

B.Kûfe Yöresi Uygulaması-İcmâ İlişkisi

Kûfe'deki fıkıhın kendi döneminde önde gelen siması olan Ebu Hanife (v.150/767), Hammâd (v.120/738) aracılığıyla İbrahim en-Nehaî'den (v.95/714) fikren beslenir. İbrahim en-Nehaî ise fıkıh anlayışının münbit olduğu bir ortamda bulunmaktadır. Nehaî, bazen Hz. Ömer (v.23/665), Abdullah b. Mes'ud (v.32/652), Hz. Ali (v.40/660) ve Zeyd b. Sabit (v.45/665) gibi önemli şahsiyetlerin ictihadlarına, bazen de bunların Hz. Peygamber'den (a.s) aktardıkları sünnetlere ulaşma imkanına sahiptir. İbrahim en-Nehaî'nin ismi geçen sahâbenin bir kısmına doğrudan ulaşması sınırlı düzeyde kalmışsa da onların önemli öğrencileriyle teması ileri düzeyde olmuştur.²³⁴

Hicri ilk iki asırda da yaşanan çevrede yaygın şekilde bilinen veya mevcut ders halkalarında sıkça kullanılan hususları senedi atlayarak "belâğ kaydıyla" rivayet etmenin son derece olağan karşılandığı ve bunda herhangi bir sakınca görülmediği anlaşılmaktadır. Nitekim, Kûfe'de Muhammed el-Hasan (v.189/804) bazen bizzat bazen de hocası Ebu Hanife, İbrahim en-Nehaî'den hatta İbn Mesud veya Ali b. Ebi Talib'ten "*Bize ulaştığına göre*" türü ifadeler kullanırken Medine'de Malik (v.179/795), İbn Müseyyeb'ten (v.94/713), Hasan-ı Basrî'den (v.110/728), Süleyman b. Yesâr'dan (v.107/725) "*Bize ulaştığına göre*" türü ifadelere kendi eserlerinde sıkça yer verir.

Bu dönemde râvileri zikretmeksizin haber aktarmanın geçmişten gelen bir alışkanlık olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbrahim en-Nehaî çoğunlukla aradaki halkayı atlayarak İbn Mesud'dan mürsel rivayetlerde bulunur. Ebu Hanife de aradaki halkayı atlayarak doğrudan İbrahim en-Nehaî'den nakiller yapar.

Hicri birinci asırda şifâhî gelenek egemen olduğu ve özellikle alimlerin ders halkalarında hoca tarafından aktarılan ve sık sık tekrarlanan bilgiler şöhrat derecesinde

²³³ Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/419-421; Salih, Muhammed Edib, *Mesâdiru Teşri'i'l-İslâmî ve Menâhucu'l-İstinbât*, s.s155; Hanbelî, Şakir, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 270

²³⁴ Aybakan, *a.g.e.*, s. 83; kal'acî, *a.g.e.*, s. 82

bilindiği için artık bunları kaynağına izafe etme ihtiyacı hasıl olmamıştır. Hicri ikinci. asırda Şifahî gelenekten yazılı geleneğe geçme süreci başlayınca bilginin kaynağına izafe edilme ihtiyacı daha belirgin bir şekilde zuhur etmiştir.²³⁵

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren yaşanan yoğun temaslar sonucu ve bu arada bazı bilginlerin mensubu oldukları yöresel ekollere ait görüşleri yazıya dökmesi üzerine dini bilginin bir süreden beri nisbeten dışarıya kapalı bir şekilde işlenip üretildiği farklı merkezler arasında bir tanışma ve tartışma, buna bağlı olarak da bir etkileşim süreci işlemeye başlar. Bu süreçte her merkez, bir diğerinin o ana kadar nisbeten bağımsız ve kapalı olarak ürettiği bilgiye muttali olur. Buna bağlı olarak her merkezin, ilmen farklı kanallardan beslendiği, bazı konularda aynı, bazı konularda ise farklı verilerden istifade ettiği anlaşılır. Hatta bir merkeze ulaşan bir verinin bir diğerine ulaşmamış olduğu görülür. Öte yandan ekoller arasındaki bir takım doktrinel farklılıkların mevcut verilerin işleme tarzından kaynaklandığı ve bunda o ekolün fikren beslendiği hoca silsilesinde yer alan şahsiyetlere ait anlayışların önemli ölçüde etkili olduğu anlaşılır.²³⁶

Bu bağlamda Irak ekolü anlayışını, Şeybânî'nin (v.189/804) Medine ekolünün ürettiği bilgiye karşı ortaya koyduğu ilmi refleksi ifade eden “Kitâbu'l-Hücce ‘ala ehli'l-Medine” adlı eserini biraz analiz ederek örneklendirebiliriz.

Şeybânî (v. 189/804), sünnet ve âsârın şöhret derecesinde bilindiği bir konuda nazar ve kıyasa ihtiyaç duyulmayacağını belirtir.²³⁷ Bu ifadenin mefhum'ı muhalifi, belirtilen türden verilerin şöhret derecesine varmadığı durumlarda nazar ve kıyasa başvurulduğunu gösterir. Nitekim onun bir başka yerde yaptığı değerlendirme bunu teyit etmektedir. “*Bu konudaki âsâr pek çoktur, üzerinde fikir birliği oluşan bu durum hakkında re'yiyle görüş beyan edip âsârı arkasına atan dışında fukaha arasında hiçbir ihtilaf yoktur.*” (Ve haza'l-emru'l-müctema' ‘aleyh la ihtilâfe beyne'l-fukahâ fih).²³⁸

Bu ifadeler Hanefilerin hüküm çıkarma yönteminin önemli ipuçlarını da vermektedir. Kaynaklar hiyerarşisine dair anlayışlarını ifade eden bu cümleler, onların meşhur sünnet ve meşhur sahâbe kavillerinin kıyastan önce dikkate alınması gereken kaynaklar olduğunu göstermektedir. Şöhret derecesinde bilinen sahâbe kavillerine de henüz isim konulmamış bir kaynak olarak, muhtemelen sükûti icmâ işlevi yüklenmektedir.²³⁹

²³⁵ Aybakan, a.g.e., s. 84

²³⁶ Aybakan, a.g.e., s. 85

²³⁷ Şeybânî, Muhammed b. el- Hasen, *Kitâbü'l-Hücce alâ Ehli'l- Medine*, 1/316

²³⁸ Şeybânî, a.g.e., 2/236

²³⁹ Aybakan, a.g.e., s. 87

Öte yandan Şeybânî'nin şu ifadeleri icmâ açısından önemlidir: Farklı kalemlerden ödenecek diyet miktarı konusunda dinar ile dirhem arasında Hanefiler 1/10'luk bir oran, Medineller ise 1/12'lik bir oran kurarlar. Her iki taraf da kendi görüşünü Hz. Ömer'den yaptıkları rivayete dayandırırılar. Bunun üzerine Şeybânî kendi görüşlerinin dayandığı rivayeti diğer bir yolla güçlendirmeye çalışır. Zekat nisabı için 20 dinar altın veya 200 dirhem gümüş esas alınırken ikisi arasında 1/10'luk bir oran gözetilmiştir. Bu hususta da “*Bütün müslümanlar, Hicaz ehli ve Irak ehlinin tamamı, aralarında hiçbir ihtilaf olmayacak şekilde icmâ etmişlerdir.*” (*ecmâ'a'l-müslimune cem'an la ihtilafe beynehum...kaffetü ehlu'l-Hicaz ve ehlu'l-Irak...*)²⁴⁰

Zekat nisabı konusunda üzerinde icmâ edilen oran neden diyetle de gözetilmesin diyerek icmâyâ dayalı bir kıyas işlemi yapmaktadır. Ne var ki icmâ gerçekleştiği söylenen konuda mesela Hasan Basrî'nin (v.110/728) nisabı 40 dinar olarak alan farklı görüşü bulunmaktadır.²⁴¹ Şeybânî'nin Hasan Basrî'ye ait bu görüşün varlığından haberdar olduğu bilinmez. Fakat bunu bilerek yukarıdaki ifadeleri kullanmışsa icmâ terimine yüklediği anlam tam bir fikir birliği değildir.²⁴² Dolayısıyla tek kişiye ait farklı görüşün icmânın gerçekleşmesine engel olmadığı kanaatinde olduğu anlaşılır. Yahut bu dönemde kullanılan icmâ terimi ile sonraları teorileşen katı icmâ olmadığı anlaşılır.²⁴³

el-Hücce'de kendisinden yapılan rivayetlerin büyük çoğunluğu fetvalarından oluşan İbn Mesud'un Ömer b. el-Hattab ile veya Ali b. Ebi Talib ile paylaştığı yahut üçünün birlikte paylaştıkları görüşlere üstün bir değer atfedilmekte ve sonuncu durum icmâ olarak nitelenmektedir.²⁴⁴

Şeybânî “*İlim ehlinin tamamı icmâ etmiştir (Kad ecma'a ehlu'l-ilmi cemi'an)*”,²⁴⁵ “*Bu, fukaha nezdinde üzerinde icmâ edilen bir husustur (Ve haze'l-emru'l-mücma' aleyhi inde'l-fukahâ)*”,²⁴⁶ “*Çünkü fukahâ ve müslümanların geneli şu konuda birleşirler... Bu konuda insanlar arasında hiçbir ihtilaf yoktur (li enne'l-fukahâ ve'l-âmmе mine'l-müslimune yectemi'ûne a'lâ...ma beyne'n-nas fi haza ihtilafun...)*”²⁴⁷ ...gibi ifadelerinde icmâ ve türevlerini yer yer terim anlamında kullanır.²⁴⁸

²⁴⁰ Şeybânî, a.g.e., 4/262

²⁴¹ İbn Münzir, *el-İcmâ*, s. 34

²⁴² Aybakan, a.g.e., s. 88

²⁴³ Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, s.41, Aybakan, a.g.e., s. 88-89,

²⁴⁴ Şeybânî, a.g.e., 1/315

²⁴⁵ Şeybânî, a.g.e., 3/22

²⁴⁶ Şeybânî, a. g.e., 2/443

²⁴⁷ Şeybânî, a.g.e., 4/155

²⁴⁸ Aybakan, a.g.e., s. 87

Bu ifadelerle rağmen ne Ebu Yusûf (v.182/798) ne de Şeybânî (v.189/804) icmâyı desteklemek için herhangi bir hadis zikretmemektedir. Ancak bu tür ifadeler fakihlerin genel veya bölgesel ittifak noktalarına karşı kayıtsız kalmamış olduklarını göstermesi yönüyle önem arz eder.²⁴⁹

İcmâ bağlamında Şeybânî'nin eserlerinde kimi zaman “*ehlu'l-ilm*” ile “*fukahâ*”, kimi zaman da “*el âmmе mine'l-müslimin*” ile “*en nâs*” ifadeleri geçer. Bu iki ayrı kullanımdan hareketle biri sadece alimlerin diğeri ise halkın katılımıyla gerçekleşeni olmak üzere iki tür icmâ fikrine sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Fakat “*en nâs*” kelimesini kullandığı yerlerdeki bağlam bununla yine fukahâyâ ait bir fikir birliğini kasdettiğini desteklemektedir.²⁵⁰

Genel Şeybânî gerek Ebu Yusuf, yukarda ifade edilen bağlamda “*ehlu'l-ilm*” “*fukahâ*” sözcüğünü çokça kullanır. Ancak bunlarla somut olarak kimleri kast etikleri belli değildir. Bu nedenle daha sonraları Cessâs, (v.370/981) Hanefî mezhep imamlarından icmânın kimlerle gerçekleşeceğini gösteren bir ifade intikal etmediği gibi onların bu konuda nasıl bir tavır takındıkları da bilinmemektedir şeklinde bir ifade kullanır. Cessâs, bu yüzden sonraki ilim ehlinin bu hususta ihtilafa düştüğünü belirtir.²⁵¹

Ahmed Hasan, Irak (Kûfe) uygulaması-icmâ ilişkisi konusunda kendi görüşlerini ortaya koyduktan sonra “ *Iraklıların detaylar üzerindeki icmâ konsepti Medinelilerinki gibi bölgeseldi. Onların icmâsı evrensel değil, yöresel olsa da Iraklılar, zihinlerinde bir evrensel icmâ konseptine sahiptirler. Bu durum Şâfî'nin Iraklılara karşı tartışmalarında da açıkça görülebilir.*” yorumunu yapar.²⁵²

C.Medine Halkı Uygulaması

Hicâz (Mekke ve özelde Medine bölgesi) Irak ve Suriye bölgelerinde yaşanan oranda bir ihtilata maruz kalmaz. Örf ve adet nisbeten duru kalır. Onun sosyal yapısı durağan bir yapı izlerken Irak ve Suriye bölgeleri oldukça dinamik bir yapı arzeder. Bu yapısal farkın fıkha da yansımalarını görmek mümkündür.

Fetihlerle genişleyen İslam coğrafyasının çeşitli merkezlerinde yürütülen fikhî etkinliklerde açığa çıkan yoğun görüş farklılıkları üzerine bizzat fukahâ ortak bir dayanağa şiddetle ihtiyaç duyar, İmâm Mâlik (v.179/795), bu ihtiyaca gönüllü olmak şartıyla Medine uygulamasının cevap verebileceği görüşünü savunur. Mâlik, bulursa hadislerle, sahâbe kavli ve uygulamalarıyla, tabiûn fukahâsının görüşleriyle, bazen de kendisine ait görüşlerle

²⁴⁹ Dönmez, *a.g.md.*, DİA.,21/419

²⁵⁰ Aybakan, *a.g.e.*, s. 90

²⁵¹ Cessâs, *el Fusûl fi'l-Usûl*, 3/293

²⁵² Hasan, *a.g.e.*, s. 94

temellendirdiği Medinedeki uygulamanın sıradan olmadığı, Hz. Peygamber, sahâbe, tabîî alimler ve onları izleyen Medine halkı gibi erdemli kuşaklardan süzülerek gelen, dolayısıyla örnek alınmaya değer otantik bir gelenek olduğu fikrini işlemeye çalışır. Eserine “yürünmüş yol” anlamına gelen “Muvatta” ismini vermesi de boşuna değildir. Nitekim bu geleneğin oluştuğu Medine, 10 yılın Hz. Peygamber’in, 30 yıl hülefâ-i raşidinin icraat ve yönetimine merkezlik etmiş bir kenttir. Ayrıca bu arada, sahâbe çoğunluğu da bu şehirde uzun süre ikamet etmiştir.²⁵³ Sonradan şehir dışına çıkan sahabenin sayısı son derece sınırlı olmuştur. yine tabiûn kuşağının meşhur yedi fakîhi buralıdır. Medine’nin sahip olduğu bu meziyetleri o dönemin bir başka İslam şehri paylaşmaz.²⁵⁴ Dolayısıyla bu şehirde oluşan örf ve adetin bir ayrıcalığı ve otoritesi olmalı diye düşünen İmâm Mâlik, oradaki uygulamanın esas alınması gerektiğinin savunur. Hatta bu uygulama ile haber-i vahid arasında çıkabilecek bir çatışmada tercihin uygulamadan yana yapılması gerektiğini düşünür.²⁵⁵

Yazdığı muvatta adlı eserinde “Bizim burada üzerinde fikir birliği oluşmuş uygulama ...şu yöndedir²⁵⁶ (El-emru’l müctema’ aleyhi ‘indenâ enne...), “Bizdeki ihtilafsız uygulama... şu yöndedir (Fe’l emru’l lezi lâ ihtilâfe fihi ‘indenâ enne...),”²⁵⁷ “yerleşik sünnet (Mâ medâ mine’s-sünne)”²⁵⁸ gibi bazen yalın olarak bazen bir takım pekiştirici nitelemeler ekleyerek sık sık kullandığı “emr”, “amel” ve “sünnet” terimleriyle ne kast ettiği başından beri pek çok bilginin merakını uyandıran İmâm Mâlik’in bu iki terimi (sünnet-emr) müteradif mi yoksa bir anlam farkı gözeterek mi kullandığı tam açık değildir.

Mesela meyve ortakçılığında tarafların karşılıklı borçları ve bölüşüm esaslarını açıkladığı yerde “es süne fi’l-müsakat”, hemen ardından hurma ağaçlarına ilişkin uygulamayı açıkladığı sırada “el emru indena fi’n-nahl” ibaresine yer verir. Bununla iki terimi eş anlamlı olarak algıladığı, bazı durumlarda ise bu iki terim arasında bir anlam farkı gözetmediği izlenimini verir. Şöyle ki kaynağını Hz. Peygamber’e kadar gittiğini tesbit ettiği uygulama için “sünnet”, diğerleri içinse “amel veya emr” kelimelerini kullandığı söylenebilir. Nitekim içinde sünnet lafzının geçtiği haberin altında yer aldığı başlığın ilk haberi mürsel bir hadistir, diğer taraftan el emr teriminin içinde geçtiği başlık altında yer alan haberlerden hiç biri hadis değildir. Yine de Mâlik’in bu ayırımı sonuna kadar riayet

²⁵³ İbn Kassâr, *el-Mukaddime fi’l- Usûl*, s. 77; Aybakan, *a.g.e.*, s. 91

²⁵⁴ Aybakan, *a.g.e.*, s. 91, Hasan, Halife Babekr, *el-İctihâdu bi’r-Re’yi fi Medreseti’l-Hicâzi’l- Fıkıyye*, s. 180-210

²⁵⁵ Aybakan, *a.g.e.*, s. 91

²⁵⁶ Muvatta, *Akdiye*, 7

²⁵⁷ Muvatta, *Akdiye*, 3

²⁵⁸ Muvatta, *Akdiye*, 4

ettiğini söylemek zordur nitekim bu belirsizlik durumu İmam Şâfiî’yi bile çileden çıkarır. Şâfiî, görüşlerine gerekçe olarak bazen “*Bizdeki durum, uygulama*” (*el Emru ‘indena*) türü ifadeler kullandıklarını, bununla Medine halkının icmânını mı kast ettikleri belli değil yakınmasını yapar. Bunu kastediyorlarsa peki o halde yer yer buna neden aykırı görüş beyan ediyorlar? Bu anlamsız bir kelime ise peki neden kendilerini böyle bir zahmetin içine sokuyorlar? Mâlikten önce bunu kullanan kimseyi bilmediğini ve o ekolden bunun anlamını bilen biri ile de karşılaşmadığını belirten Şâfiî, bu ifadenin bir esprisi varsa bunu bizzat kendilerinin bilmesi gerekmez miydi, diye hayretini dile getirir.²⁵⁹

“*el Emru ‘indena, el Emru’l-müctemâ’ ‘aleyh*” , “*Erâ*” gibi eserinde kullandığı ifadelerin ne anlama geldiğinin Mâlik’e sorulduğu, onun da bizzat buna açıklık getirdiğini Kadı İyâz (v.544/1149) bir rivayete dayanarak aktarır.²⁶⁰

İlk dönem Mâlikî fıkıh bilginlerinden İbnu’l Kassâr (v.397/1006), İmâm Malik’in bir çok defa zikrettiği “*el emrullezi lâ ihtilâfe fih ‘indenâ*” şeklindeki ifade ile Medine halkının icmâsını kastedtiğini belirtir. Yine ona göre tevkif ürünü olan veya tevkif ürünü olma ihtimali yüksek olan bu tür uygulama, tevatür ile eşdeğer sayılır. Zira, bu uygulamaların temeline ilişkin üç ihtimal söz konusu olabilir: Hz. Peygamber (a.s), ya onlara bir şey emretmiş, onlar da bunun gereğini yerine getirmişlerdir. Ya o işi bizzat yapmış halk da ona uyarak bu işi yapmışlardır. Veyahut Hz. Peygamber (a.s) onların bir şey yaptığını görmüş, onları bundan alıkoymayıp zımnen onaylamıştır. Medine halkının haberlerinin tevatür düzeyinde olduğunu belirten İbnu’l-Kassâr hiçbir haberin Medine halkının dışında kalmadığı görüşünü savunur.²⁶¹

“*Emr, amel, sünnet*” terimlerinin Hicâz ekolünün Medine’de oluşan uygulamaya verdiği değerin bir göstergesi olduğunu söyleyen Ahmed Hassan ise bu vb. ifadelerden hareketle İmâm Mâlik’in Medine halkının ameli, Medine’li alimlerin ittifakı ve siyasi otoritelerin uygulaması olmak üzere üç tür icmâyâ işaret ettiği sonucuna varır.²⁶²

Fakat Medine halkının icmâ ettiği konuda diğer insanların buna aykırı davranma hakkı olmadığı görüşüne, Medine halkı ile diğer bölge insanların bu hususta eşit oldukları, Medine halkının diğerlerine karşı bir ayrıcalığı olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.²⁶³

²⁵⁹ Aybakan, *a.g.e.*, s. 98

²⁶⁰ Kâdî İyâz, *Tertibü’l-Medârik ve Takribü’l-Mesâlik*, 1/194, 402

²⁶¹ İbn Kassâr, *a.g.e.*, s. 75-78

²⁶² Hasan, *a.g.e.*, s. 195

²⁶³ Cessâs, *a.g.e.*, 3/321; Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, *Usûlu Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s., 390-92; Şerefüddin, *a.g.e.*, 270

D. Suriye Bölgesi Uygulaması

Suriye bölgesinin tanınmış fakîhi Evzâ'î (v.157/774) çoğunlukla sünneti destekleyici bir delil olarak Müslümanların uygulamasına , yer yer de siyasi otoriteler ve alimlerin icmâına başvurur.Örneğin Hz. Peygamber'in (a.s) hayber savaşına katılıp şehit düşen bir müslüman askere ganimetten pay verdiğini belirttikten sonra hidayet önderleri (*el- Eimmetü'l hüda*) diye ifade ettiği dört halifenin ölen veya öldürülen askere pay verilmesi hususunda icmâ ettiklerini kaydeder. Yazılarında sık sık tekrür eden “*müslümanların uygulaması*” yani “*âmmе, “cemâ'a” “selef”in uygulaması*” şeklindeki ifadeler görünürde müslümanların genel bir ittifakına işaret eder. Oysa bu tür ifadelerin geçtiği meselelerde sadece Iraklıların Evzâ'î'den farklı düşündükleri bilirse, Evzâ'î'nin bununla ümmetin icmâını değil, sadece yöresel icmâyâ işaret ettiği açıklık kazanır. Bu durum “*er Red alâ siyeri'l-Evzâ'î de yer alan Evzâ'î ve Ebu Yusuf arasındaki ihtilaflarda açıkça görülür. Dolayısıyla Evzâ'î de Iraklılar gibi genel icmâ iddiasında bulunsa da bu icmâ kesinlikle Suriye dışına taşımaz. Ebu Yusuf öte yandan Evzâ'î'nin sünnet diye referans gösterdiği şeyi sadece Suriyeli alimlerin görüşleri olarak anlayıp yorumlar.*”²⁶⁴

Irak, Medine, Suriye uygulamaları ile ilgili verileri inceleyen Ahmed Hasan sonuç olarak şu değerlendirmeyi yapar:

*“Değişik bölgelerdeki icmâ fikri sadece her bölgenin kendi hukukçusunun görüşlerinin üstünlüğü anlamına gelir. Her bölgedeki icmâ fikri tedricen fakihlerin bireysel görüşleri arasından tercih olunanlar olarak billurlaşıyordu. Dolayısıyla icmâyâ ulaşmak için bir birleşimin yapılmamış olması ve hiçbir zaman İslam'da böyle bir kurum (icmâ yapma kurumu) teşekkül ettirilmemesi nedeniyle icmâ her bölgede anonim olarak kaldı. Bu dönemde icmâ bölgesel özelliklerden çok etkilendi. Öyle ki ilk dönem okulları tarafından sunulan sahâbe icmâ'ı referansı dahi kendi bölgelerinin dışına taşamadı.”*²⁶⁵

E.İmâm Şâfîî Ve Sonrasında İcmâ Düşüncesi

Şâfîî (v.204/819) İslam hukuk tarihinin dönüm noktasında durur. Hukuk teorisinin gelişiminde onunla birlikte yeni bir dönem başlar. Şâfîî'nin ilk dönem okullarıyla ihtilafının sebebi, onun ihatalı hukuk çalışması farklı bölge hukukçularıyla tartışmaları sonucu, hukukta yeni kesin prensipler formüle ederek onları sıkı bir şekilde takip etmesidir. Böylece o, sonraki hukukçular tarafından uygulanacak bir hukuk sisteminin öncüsü olmuştur.²⁶⁶

²⁶⁴ Aybakan, *a.g.e.*, s. 105; Hasan, *a.g.e.*, s. 201-202

²⁶⁵ Hasan, *a.g.e.*, s.203

²⁶⁶ Hasan, *a.g.e.*, s.205; Şak'a, Mustafa, *el-Eimmetü'l-Erba'a*, s. 121-122

İcmâ teriminin ilk defa yazıya geçirilmesinin yanı sıra, bunun bir hukuk kaynağı olarak geniş bir tartışma zeminini de ilk defa Şâfiî'nin eserlerinde bulduğunu görmekteyiz. Şâfiî'yi bu yönde harekete geçiren en önemli amil, İmâm Mâlik'in Medine ameli ile ilgili tutumu olmalıdır.²⁶⁷

Şâfiî, tanımı ve çerçevesi belirlenmeden kullanılan ve bağlayıcı bir kaynak özelliği içinde takdim edilen Medine ameli veya Medine icmânı tartışırken sünnet veya icmâ kavramlarını birbirinden ayırt etmeye özen göstermektedir.

Ona göre, Medinedeki bir uygulamaya sünnet değeri verilecekse bunun rivayet sorumluluğu üstlenilerek ve hadis kritiğine açılarak Hz. Peygamber'den (a.s) nakledilmiş olması şartı aranır. Şayet bu uygulamanın bağlayıcılık değeri müslümanların veya İslam alimlerinin o hüküm üzerinde birleşmiş olmalarından kaynaklanıyorsa o takdirde icmâ kavramı gündeme gelecektir. Ve hangi düzeydeki fikir birliğinin icmâ sayılabileceği incelenmelidir.

Şâfiî'ye göre eğer herhangi bir şer'î meselenin hükmü üzerinde bütün İslam alimleri birleşmişse bu herkesi bağlar, fakat Medine alimlerinin birçok meselede gerçekleştiğini iddia ettikleri icmâların bu yaklaşımla örtüştüğünü kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bütün İslam beldelerinde hiçbir alimin farklı hüküm belirtmediği biliniyorsa ancak o durumda icmânın varlığından söz edilebilir. Üstelik Medine alimlerinin, hakkında icmâ bulunduğu ileri sürdükleri birçok meselede bizzat Medine alimleri arasında bile görüş ayrılığına rastlanmaktadır.²⁶⁸

Şâfiî, Medine icmâ ve ameli konusundaki tepki ve karşı tezini geliştirerek ona teorik bir çerçeve kazandırmaya çalışmış. Neticede İslam alimlerini icmâ kavramını teorik planda ve bir metodoloji sorunu olarak ele almaya davet eden ve bizzat icmâ teorisinin nüvesini ortaya koyan ilk doktrin sahibi olmuştur.²⁶⁹

Şâfiî'nin icmâ konusunda yazdıkları onu icmânın teorik ve pratik yönleri bakımından farklı tutumlar içinde bulunduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Şâfiî, kaynakları sıralarken hakkında ne kitab nassı ne de Peygamber'den bir nakil bulunmayan konuda meydana gelen icmâyı kitap ve sünnetten sonraki sıraya yerleştirmektedir.²⁷⁰ Böyle bir fikir birliğini sağlayan unsur, Hz. Peygamber'den bir nakil ihtimali de olsa sırf bu ihtimale dayanarak ona nakil (hikâye an Rasulillah) gücü

²⁶⁷ Dönmez, İbrahim Kafi, *İslam hukukunda Kaynak Kavramı*, s.64

²⁶⁸ Dönmez, *a.g.md.*, DİA.,21/418; Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Şâfiî*, s. 252; Mu'avved-Mevcud, Ali Muhammed-Adil Ahmed, *Tarihu Teşri'i'l-İslâmî*, s.1/150

²⁶⁹ Dönmez, *a.g.e.*, s.65; Dağcı, Şamil, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, s. 84

²⁷⁰ a.g.mlf., *a.g.e.*, s. 65

tanınamayacağını söyleyen Şâfiî, icmânın bağlayıcılık gücünün sünneti de ihtiva etmesi ihtimaline dayandırılmasına karşı çıkmaktadır. Medinenin icma anlayışına bir tepkiyi ifade eden bu görüşü bir antitez olarak bırakmak istemeyen Şâfiî, icmanın kaynak gücünü “sünnete muhalif düşmeme” faraziyesine bağlamaktadır.²⁷¹ *“Biliyoruz ki Rasûlullah’ın sünnetleri onlardan bazısının bilgisi dışında kalabilirse de hepsinin bilgisi dışında kalamaz ve yine biliyoruz ki, onların hepsi birden ne Rasûlullah’ın sünnetine aykırı olarak ne de bir hata üzerinde birleşmezler, inşaallah.”*²⁷²

Diyalog uslubuyla konularını işleyen Şâfiî icmânın kaynak olduğunu ispât etmesini isteyen muhatabına “Cemaate bağlılığı emreden” iki hadisi delil olarak zikreder. Birincisi; Abdullah b. Mesud’dan rivayet edilen şu hadistir:

“Sözümü işitip onu kavrayan ve gereğini yerine getiren kulun yüzünü Allah ağartsın. Nice fakih olmayan fıkıh taşıyıcısı var. Nice kendisinden daha fakihine fıkıh taşıyan var. Üç haslet var ki bunlara bir müslüman kalbi duyarsız kalamaz: Ameli Allah için katıksız kılmak, müslümanın iyiliğini istmek, müslüman topluluğa bağlı kalmak. Çünkü onların duası onları çepeçevre kuşatır.”

İkincisi de Süleyman b. Yesâr’dan rivayet edilen şu hadistir:

*“Hz. Ömer Câbiye’de (Şam tarafından bir köy) halka hitap etti ve dedi ki: Peygamber (a.s) benim size yaptığım gibi ayağa kalktı ve şöyle buyurdu: Ashabıma, sonra onların ardından gelenlere, sonra onların ardından gelenlere saygı gösterin. Daha sonra yalan o kadar yayılacak ki kişiden yemin etmesi istenmeden yemin edecek şahitlik yapması istenmeden şahitliği üstlenecek. Dikkat edin, kimi cennetin orası sevindiriyorsa o, cemaatten ayrılmasın. Çünkü şeytan tek kalan kişiyle beraber olup iki kişiden uzaktır. Bir erkek bir kadınla tenhada kalmasın. Zira onların üçüncüsü şeytan olur. Bir kimseyi iyiliği sevindiriyor, kötülüğü de üzüyorsa işte o mümindir.”*²⁷³

Şâfiî bu iki haberde geçen ve icmâ için delil olarak kullandığı “müslüman cemaate bağlılık (lüzumu’l-cema’a)” kavramını izah eder. Bunun tek geçerli açıklamasının olabileceğini, onun da bir topluluğun helal sayma, haram sayma ve bu kapsama giren hususlara riayet konusundaki birlikteliği olduğunu belirtir. Zira Müslüman cemaatin kabul ettiğini kabul etmekle onların cemaatine bağlılık gösterilmiş olur. Cemaatin dediğine aykırı bir şey kabul etmekle kişi bağlı kalması gereken cemaate muhalefet etmiş olur. Bir

²⁷¹ a g mlf., a.g.e., s. 65

²⁷² Şâfiî, *er-Risâle* s.472

²⁷³ Şâfiî, a.g.e., s.473-74

ayet, bir sünnet veya bir kıyasın manasından bir fırka gafil olsa bile cemaatin toptan gafil olması mümkün değildir.²⁷⁴

Şâfiî (Cimâu'l-İlm) adlı eserinde de dini bilginin elde ediliş tarzları hakkında girdiği bir tartışmada karşı tarafın ilgili argümanlarını sıraladıktan sonra bunlar üzerindeki eleştirilerini tek tek sıralar.

Hukuk bilgisini ilmu'l-amme ve ilmu'l-hassa olmak üzere iki kısma ayıran Şâfiî birincisiyle akıl ve baliğ müslümanın ihmal edemeyeceği, yani bilmesinin zorunlu olduğu bilgiyi kast eder (beş vakit namaz, ramazan orucu, zinanın, adam öldürmenin, içki içmenin yasaklılığı gibi). Bu bilginin evrensel aktarımı ve zorunluluğu üzerinde ihtilaf yoktur. o, aktarılmasında veya yorumlanmasında hata yapma ihtimali olmayan tek bilgi türüdür. Bu sebeple ihtilafa yer yoktur.

İkinci bilgi türünden kastı da Kur'an ve sünnette genişçe zikredilmemiş esasların detaylarıyla alakalı bilgidir. Bu bilgi türü sünnette olmakla beraber insanların çoğunluğu tarafından değil, fertler (âhbârü'l-hassa) tarafından aktarılmıştır. kıyas yoluyla elde edilecek olan bu bilgi türünde yoruma yer yoktur.²⁷⁵ Ona göre bu bilginin elde edilmesi ne herkese ne de alimlere zorunlu değildir, fakat sadece yeterli sayıda alime gereklidir.

Şâfiî ilmi'l-amme ile ilmi'l-hassa arasında temel bir farklılık olduğunu düşünür.ilk bilgi türü her müslümanda vardır ve varlığında şüphe yoktur.Toplum icmâsı konusunda da iki ihtimalin olduğunu ileri sürer.Ya peygamberden gelen habere dayandırılmıştır ya da dayandırılmamıştır.birinci durumda icmâ kesin iken ikinci durumda aynı değildir.bununla birlikte ikincisini de insanların çoğunluğunun görüşü ile uyum içerisinde olması durumunda icmâ olarak kabul eder. Çünkü Peygamber (a.s) sünneti toplumun tamamından (ammetuhum) saklı kalmaz. Bu saklı kalma olsa olsa ancak belirli bir kesim için düşünülebilir. Ayrıca insanların tamamının peygamber sünnetine aykırı bir şey üzerinde birleşmeyeceği de meşhurdur.²⁷⁶

Aslında Şâfiî de oluşan yöresel ittifaklara önem verir, fakat o, bu tür sınırlı ittifakların icmâ olarak nitelenip hadislere tercih edilmesini doğru bulmaz. Çünkü bir takım ahâd hadislerin bu yolla heba edildiğini düşünür. Bir hadis, ancak teknik anlamda bir icmâyâ feda edilebilir. Kaldı ki, hadis'e rağmen bir icmâ da oluşmaz.²⁷⁷

²⁷⁴ Şâfiî, *a.g.e.*, s.476

²⁷⁵ Şâfiî, *Cimâu'l-İlm*, s. 292-295;

²⁷⁶ İndûnisî, Ahmed Nahravî Abdüsselâm, *el-İmâmu's-Şâfiî fi Mezhebihi'l-Kadim ve'l-Cedid*, s. 379, Hasan, *a.g.e.*, s. 237; -

²⁷⁷ Aybakan, *a.g.e.*, s. 127

İcmânın kaynak olduğunu bir başka eseri olan “İptâlu’l-İstihsân”da kanıtlamaya çalışan Şâfiî burada da Hz. Peygamber’in (a.s) müslüman cemaate bağlılık emrini, onların görüşüne bağlılık olarak yorumlar. Cemaatin tamamı ne Allah ne de Resulullah’a ait bir hükümden habersiz kalmaz. Onların ittifak ettikleri hususta ise bilgisizlik söz konusu olamaz. Dolayısıyla bu cemaatin görüşünü kabul eden sünnetin delaletiyle bunu kabul etmiş sayılır.²⁷⁸ Dolayısıyla Şâfiî, icmâyı kabul etmeyi hadisleri kabul etmenin zorunlu bir sonucu olarak görür.²⁷⁹

Şâfiî, haberu’l hassâyı ilke olarak kabul etmekle birlikte bu tür haberlerin kabulüne ilişkin kriterlere dair kendisine karşı ileri sürülen argümanları tahlil edip uygun görmediği anlayışları eleştirmeye girişir. Sübutu kesin haberleri yani Kur’an, mütevatir sünnet (*es’sünnetu’l- müctema’ aleyh*) ve icmânın sağladığı bilgiyi zahir ve batın yoluyla hak bilgi olarak niteler. Sübûtu zannî olan âhâd haberleri ise sadece zahir yönüyle hak bilgi olarak görür. Kıyas yoluyla elde edilen bilgiyi de âhâd haberlerin sağladığı bilgiyle aynı kategoriye katar. Kur’an ve mütevatir sünnet bize bu tür bilgiyi sağlar. Âhâd sünnet ile kıyas ise sadece zahiren hak bilgi temin eder. İdeal olan hem zahiren hem batın hak olan bilgiye dayanmaksa da amel için aranan dinî bilginin mutlaka birinci sınıfa dahil bilgiden olması şart değildir. Bu iki kategoriden her birine giren bütün bilgiler de kendi içinde aynı özelliklere sahip değildir. Her bir kategoride yer alan bu bilgilerin bir kısmı diğerinden farklı olarak nitelikli bilgidir. Nitelikli olan bilgiler üzerinde icmâ gerçekleşmiş olanlardır.

Bilgi anlayışına paralel olarak Şâfinin bu açıdan iki ayrı icmâ türü tasavvur ettiği düşünülebilir. Biri, hiç kimsenin habersiz kalmayacağı düşünülen bilgi çerçevesinde oluşan “âmmе”nin icmâı diğeri de bilginlere münhasır bilgi çerçevesinde oluşan “ *hassa*”nın icmâıdır. Hatta bundan hareketle icmâ-ı ümmet ve icmâ-ı ulemâ ayrımının da üretilmiş olduğu söylenebilir. Topluma mal olmuş dinin temel değerlerinden oluşan birinci tür icmâ dayanağı kesin nasslardan oluştuğu için yeni bir hüküm inşa etmemekte, daha çok nasslarla tesis edilmiş hükmü te’yid ve tekit etmek gibi bir işlev görmektedir. Bu nokta da içerden olan hiç kimse temelindeki nassları inkar etmediği gibi üzerinde oluşan icmâ da inkar etmez. Fakat icmâ’nın diğeri türü ise bundan farklı bir durum arz etmektedir. Orada ileri sürülen icmâ kimi zaman sübutu açısından zannî sayılan âhâd haberlere dayanmakta, kimi zaman da bu düzeyde bir dayanak bile gösterilememektedir. Görüldüğü gibi bu ikinci icmâ türü kendi içinde iki altı türe ayrılmakta ve birinci alt türü, zayıf da sayılsa bir nassa

²⁷⁸ Şâfiî, *İptâlu’l-İstihsân*, (el-Ümm 7. cilt içinde), s. 313

²⁷⁹ Aybakan, *a.g.e.*, s. 131

dayanmakta ve yine nassı tekit edici bir işlev gömmekte, diğer ikinci alt tür icmâ için ise nasslardan bir müstened bulunamamakta ve bu nedenle de bu icmâ türüne inşâî bir işlev yüklenmektedir.²⁸⁰

İşte Şâfiî'nin "Risale"de temellendirmeye çalıştığı icmânın bu son şeklidir. İcmânın bu türü maddi bir kaynak olarak işlev görmektedir. Aslında Şâfiî Kur'an ve hadis nassları dışında maddi bir kaynak kabul etmek arzusunda değildir. Fakat o, sahâbe kuşağından intikal eden ve müstenedi bilinmeyen bir takım ittifakları da bir realite olarak kabul eder. Sahâbeden intikal eden bu tür ittifakların temelinde bir sünnet nassının bulunma ihtimalini yüksek görmektedir. Çünkü ona göre re'y icthadı esasına dayalı bir hüküm bu düzeyde bir ittifakı haiz olamaz. Olsa olsa ancak temelinde bir sünnet bulunan bir konuda bu denli bir ittifak oluşabilir. Zira sahâbe icthad ettikleri meselelerde ihtilafa düşmüşlerdir. Bu düşüncelerle Şâfiî'nin icmâ adı altında kabul ettiği ve sadece "hassa" arasında gerçekleşebilecek böyle bir durumu sadece sahâbeye münhasır gördüğü söylenebilir.²⁸¹

Buna göre Şâfiî'nin esas itibariyle iki tür icmâ anlayışına sahip olduğu söylenebilir: senedi bilinmeyen sahâbe icmâî ve senedi bilinen icmâ. Temeli sünnet olabilecek birinci tür icmâ sadece sahâbe kuşağı hakkında geçerlidir. Bu icmâ temelinde yer alan sünnete ulaşma imkanı olmasa bile o sünnetin yerine kaim olur. Böylece icmâyâ konu olan hüküm tıpkı bir nass gibi dine ait bir kaynak haline gelir. Ne var ki, bu tür bir icmâ, mevcut nasslardan birinin yorumu değil de yeni bir hüküm inşa ediyorsa bunun epistemolojik değeri haber-i vâhit'ten farklı değildir. Yani bu icmâ türünün sağladığı bilgi sadece dış yüzü itibariyle haktır. Böyle olması bir kusur olmadığı gibi kendisiyle amel edilmesine de engel teşkil etmez.

Diğer taraftan senedi bilinen icmâ türü ise senedine bağlı olarak iki alt türe ayrılır: Senedi âhâd haberlerden oluşanı, değer bakımından bir öncekinden farklı değildir. Senedi bir kitap nassı veya mütevâtir sünnetten oluşanı ise her yönü ile kesin bilgi ifade eder. Bu tür icmâ da ancak rivayet ve delalet yönünden kesin olan nasslarda ifadesini bulan dinin temel değerleri etrafında oluşur. Bunlar islâm'ın olmazsa olmazlarıdır.²⁸²

Teoride böyle iki icmâyı kabul etmekle birlikte Medinelilerin icmâ iddia ettikleri pek çok konuda bilginlerin muhalefetini görmüş olması, Şâfiî'yi pratikte icmâyı çok dar çerçeve içinde tutup sadece ikinci çeşit icmâyı yani esasen nassa dayanan ve hiçbir

²⁸⁰ Aybakan, *a.g.e.*, s. 134

²⁸¹ a.g.mlf., *a.g.e.*, s. 135; Çubukçu, İbrahim Agah, *İslam Düşünürleri*, s. 164

²⁸² a.g.mlf., *a.g.e.*, s. 135-36; Aşkâr, Ömer Süleyman Abdullah, *Nazarât fi Usûl'l-fıkıh*, s 34-38

tereddüte imkan vermeyen konularda (*Cümelü'l-Ferâiz*) icmânın teşekkül etmiş olduğunun kesinkes söylenebileceğini savunmaya yöneltmektedir.²⁸³

O, icmâ kavramını teoride bütün asırlar için düşünmekle birlikte pratikteki işaret edilen sıkı tutumu, tartıştığı konuların daha çok sahâbe devri ile sınırlı kalması sonucunu doğurmuştur. Zaten bu durumda gerçekleştiğini kesinlikle ifade edebildiği icmânın sahâbe devrini aştığı herhalde söylenemeyecektir.²⁸⁴

Dolayısıyla Şâfiî sonrasında yani klasik dönemde icmâ tartışmaları bu türünün (İcma'ı-Hassâ) ispat veya inkarı çerçevesinde cereyan eder. Daha sonra bizzat Şâfiî mezhebine mensup usûlcüler bile bu tür icmânın teorik düzeyde de olsa sonraki dönemler (İcmâu'l-âsâr) için de geçerli olduğunu kabul etme noktasına gelirler.²⁸⁵

İstisnai olarak icmâ kelimesini lügat anlamında kullanan büyük hukukçu Şâfiî'nin icmâ konusundaki görüşleri aslında açıklık kazanmış değildir.²⁸⁶

Nasr Hamid Ebu Zeyd de icmâ kavramını Şâfiî'de son derece karışık bir kavram olarak bulduğunu belirtir. Ona göre bu karışıklığın sebebi sadece icmâ ile tevatür kavramların karıştırılmasından kaynaklanmamakta bilakis buna ilaveten sünnet kavramının sahâbenin icmânını da kapsayacak şekilde genişletilmesinden kaynaklanmaktadır.²⁸⁷

Ebu Zeyd sözlerine şöyle devam eder: “*Sanki Şâfiî iki iple iki taraftan çekilmekteydi. Bir taraftan nassların çerçevesini genişletmek yönünde diğer taraftan çağında değişik bölgelerdeki alimler arasında yaygın olan ihtilaf gerçeği yönünde. Bunun için görüyoruz ki o, “Risale”de Nebi’den rivayet konusundaki icmâ ile ictihada dayalı tatbikat konusundaki icmâ arasında, yani tevatür ile icmâ arasında ayırım yapmaktadır. Fakat o, icmânın hüccet oluşunu, onda Nebi’nin sünnetlerinden bir sünnete muhalefetin olmasının imkansızlığına dayandırmaktadır. Zira ona göre, sünnetlerin bazıları bir takım alimlerce bilinmese de tamamına gizli kalmaz. İcmâ sünneti ile Nebi’den mervi diğer sünnetler arasındaki tüm fark icmânın hüccetliği, işitilen sünnetlerden daha az olmayan, sözlü olmayan bir nakil olmasıdır. Nitekim Şâfiî, bilgi çeşitlerini beş kısım ile sınırlandırır:*

1.Mütevâtirler (Genelin genelden aktardığı bilgiler, farz-ı ayn türünden dinin temel görevleri, cümelü'l-ferâiz)

2.Te’vile açık olan ve bundan dolayı ihtilafa konu olan nasslar (bunların zahiri anlamı sadece icmâ ile terk edilebilir. Şayet icmâ yoksa o, zahiri üzeredir.)

²⁸³ Dönmez, a.g.e., s. 78

²⁸⁴ Dönmez, a.g.e., s. 78; Candan, Abdurrahman, *İmâm Şâfiî'nin Kavli-Kadim'i-Kavl-i Cedit'i*, s. 14

²⁸⁵ Aybakan, a.g.e., s. 127

²⁸⁶ Dönmez, a.g.e., s. 70

²⁸⁷ Ebu Zeyd, *İmâm Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi*, s. 132

3.İcmâ (“O, Müslümanların üzerinde birleştikleri ve kendilerinden öncekilerin de açıkça “bu kitap ve sünnete dayanmaktadır” demeseler de üzerinde birleştiklerini naklettikleri şeydir. Bu benim nezdimde üzerinde ittifak edilen sünnet (es-sünnetü’l-müctemâ’ aleyh) yerine geçer. Zira onların ittifakı şahsî görüşten kaynaklanmaz çünkü şahsî görüş söz konusu olduğunda ayrılık vardır. İcmâ her şey için hüccettir. Zira onda hata ihtimali yoktur.”)²⁸⁸

4.Âhâd haberden oluşan ilmu’l-hassâ (Alimlerin icmâsı; hata ihtimali olmayan bir şekilde aktarılmadığı sürece tam bir hüccet olamaz.)

5.Kıyas (Aralarında sıkı bir benzerlik olmadığı sürece iki şey mükayese edilemez.)²⁸⁹

Fakat Ebu Zeyd’e göre İmâm Şâfiî daha sonra icmâ kavramını mütevatir sünnetlerle sınırlayarak geri adım atmaktadır. Bu şekilde icmâ kavramı, sünnet kavramının içine girmekte, bu kavram Şâfiî’de iyice genişleyerek örf, adet ve gelenekleri de içine almakta Resulullah’tan vahiy ve teşri’ olarak rivayet edilenlerle sınırlı kalmamaktadır. İcmânın sünnetlere dahil olmasının anlamı tarihsel sünnetlerden başka bir şey olmayan sonraki nesillerin icmânın katılmasıyla sünnet kavramının -bir kez daha- genişlemesidir.²⁹⁰

Şâfiî’nin Kur’an ve sünnetten sonra ve kıyastan önce üçüncü kaynak olarak icmâyı belirten Muhammed Ebu Zehra da onun icmâ kabul etmekle birlikte öncelikli olarak sahâbe icmâna itibar ettiğini söyler. Şâfiî’nin onların icmânı delil olarak alması, icmâ ettikleri şeye dair Hz. Peygamber’in (a.s) bir sünnetini duymuş olmaları itibariyle değildir. Onu muteber sayması ashâbın ictihadı olduğundandır. Ashâb-ı kirâm böyle ictihad yeri olan bir şeyde sünneti asla ihmal etmezler. Onlar icmâ ettikleri bir meselenin hilafına sünnetten bir nass ve Resulullah’tan bir eser bulunup bulunmadığını aramışlar, ictihâd ederek bir hususta birleşmişlerdir.²⁹¹

Alimlerin icmânın Şâfiî’ye göre geçerli olmadığını söyleyen Ahmed Hasan, “Risale” nin değişik bölümlerinde alimlerin icmândan bahseden ve argümanının bu prensibe dayandıran Şâfiî’nin tavrına şaşırır. Şâfiî, şöyle der: “Alimler (ehlu’l-ilm) âkile (katilin kabilesi) hata ile öldürme olayında kan parasının (diyet) üçte biri veya daha fazlasını ödeme konusunda ittifak ettiler.”²⁹² “ Şâfiî’nin bu ifadesinin “Biz biliyoruz ki insanların çoğunluğu (ammetuhum) ²⁹³hiçbir zaman Peygamber’in sünnetine aykırı bir hususta veya

²⁸⁸ Şâfiî, *Sünnet Müdafaaası*, s. 47

²⁸⁹ Hasan, *a.g.e.*, 189

²⁹⁰ Ebu Zeyd, *a.g.m.*, s. 135

²⁹¹ Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 248-249; bkz. Şener, Abdulkadir, *İslam Hukuku Kaynaklarından Kıyâs, İstihsân, İstislâh*, s.39

²⁹² Şâfiî, *Risale*, md. 1548

²⁹³ Şâfiî, *a.g.e.*, md. 1312

bir hata üzerinde ittifak etmezler.” İfadesinden açık bir biçimde farklı olduğunu söyleyen Ahmed Hasan, Şâfiî’nin icmâ doktrininin onun yazılarında sürekli bir gelişme gösterdiğini düşünen Prof. Schacht’tan²⁹⁴ farklı olarak, Şâfiî’nin alimlerin icmâ konusundaki görüşünün önceki görüşünden sonrakine doğru bir gelişim gösterdiği yorumunu yapar.²⁹⁵

Ancak İbrahim Kafi Dönmez bazı araştırmacıların, kesin bilgi sağlayan delillerin dışında zikrettiğine bakarak Şâfiî’nin alimlerin icmâını hüccet kabul etmediğini ileri sürmelerinin isabetli olmadığını belirtir. Ona göre, Cümelü’l-ferâiz dışında ikinci guruptaki icmâlar için kesinliğin iddia edilmemesi bunların bağlayıcı olmadığı anlamına gelmez hâber’i-vâhid şeklinde rivayet edilmiş, fakat sahih olduğu kanaatine varılan hadislerle dayanmanın dinî ve hukukî hayatın kaçınılmaz icaplarından olduğu kanaatini taşıyan Şâfiî, bu tür hadislerin yanı sıra alimlerin ictihada dayalı icmâını ve ictihad yoluyla ulaşılan sonuçları da bu grupta sayar. Şâfiî’ye göre bu grupta sayılan deliller -sağlam olduğuna kanaat getirildiği takdirde- bu kanaate sahip olanlar bakımından kesin olmamakla beraber bağlayıcıdır.²⁹⁶

İcmânın Şâfiî düşüncesindeki gelişimini aktarırken onun icmâyı nasıl temellendirdiği ile ilgili nakledilen şu rivayete de değinmeden geçmemek gerekir; çünkü bu rivayet, icmâ anlayışını incelediğimiz cüveynî’nin değerlendirmeye alıp eleştiride bulunduğu bir görüş olmuştur.

İcmâ tartışmalarının yoğun olarak geçtiği eserlerinde icmâyı ispat için daha önce aktardığımız iki hadisi delil getiren Şâfiî, hiçbir Kur’an ayeti zikretmez. Yalnız öğrencileri Rebi’ b. Süleyman (v.270/883) ve Müzenî (v.264/877)’nin bildirdiğine göre yaşlı bir zat tarafından Şâfiî’ye icmânın delili sorulunca onun bir zaman düşünüp cevap vermediği ve rengi değiştiği, sonra kendisine 3 gün süre verilmesi üzerine evine kapandığı ve her gün her gece (bir rivayette toplam 300 defa)²⁹⁷ Kur’an okuyup en-nihayet usûl eserlerinde icmânın birinci derecede delili olarak gösterilen Nisa, 4/115. ayetini bulduğu, Şâfiî’ye izafe edilen bir bilgi olarak yerini alır²⁹⁸

Fakat üçüncü bölümde de ifade edeceğimiz gibi icmânın Nisâ 115. ayetiyle istidlâli Cüveynî, öğrencisi Gazzâlî ve daha bir çok usûlcü tarafından esas maksadı açıkça ifade etmemesi gerekçesiyle tenkide tabi tutulmuştur.

²⁹⁴ Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 57

²⁹⁵ Hasan, *a.g.e.*, 244

²⁹⁶ Dönmez, *a.g.md.*, DİA.,21/426

²⁹⁷ Râzî, *et-Tefsirü’l-Kebir*, 4/219

²⁹⁸ Şâfiî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, s. 52,53

Netice olarak Şâfiî'nin mevcut olan bölgesel icmâ anlayışını geçersiz kılıp merkezileşme/evrenselleşme politikası çerçevesinde icmâ mefhumuna getirdiği yeni tanımlama ve savunma biçimi zaman geçtikçe İslam hukuku teorisine nüfuz etmiştir.²⁹⁹

Şâfiî sonrası icmâ düşüncesinin gelişimi ile ilgili olarak da şunları söylemek mümkündür: Şâfiî'nin nebevi sünnet konusundaki gayretleri sonucu çok yönlü bir hadis projesi yürürlüğe konur ve bu yöndeki çalışmalar giderek ivme kazanır. Öyle ki hicri 3. asır hadis asrı olarak nitelenebilecek bir görünüm kazanır. Bu alanda sırasıyla müsned, musannef, siyah ve sünen türünde oldukça zengin bir literatür oluşur. Öte yandan hicri 3. ve 4. asırlarda fıkıh alanında ortaya konan literatür iki ayrı tarzda cereyan eder.

Birinci tarz özellikle hicri 2. asırda yaşamış müctehid imâmlara ait ictihadları, icmâ ve ihtilaf açısından tasnif etme çabasının bir ürünüdür. Bu dönemde ortaya çıkan ikinci tarz ise her ekolün kendi içinde giderek sistemleşmesine yani mezhepleşmesine imkan verecek bir yapılanma gayreti olarak tanımlanır.³⁰⁰

Bu arada bir yandan da icmâ'ya konu olan meseleleri tesbit eden eserler de kaleme alınmıştır. bunlardan ilk akla geleni İbn Münzir'in (v.418/1027) "el-İcma" adlı eseridir. Müellif bu eserinde kendi zamanına kadar üzerinde icmâ gerçekleştiği kabul edilen 765 kadar meseleyi fûrû-i fıkıh kitapları sistematığına uygun tek tek sayar. ondan bir asır sonra Ebu İshak el-İsferâyînî (418/1027) inkarcıların "Bu çok ihtilaflı bir dindir, hak bir din olsaydı bu böyle olmazdı." şeklindeki suçlamaya verdiği cevapta yirmi binden fazla meselede icmâ' gerçekleştiğini belirtir.³⁰¹

Hicri 2. asrın sonlarında ilkel sayılabilecek bir biçimde ortaya çıkan ve bütünlük kazanmış bir metodoloji olarak son oluşum aşamasına ancak 4. asrın başlarında varabilen usûl-i fıkıh ilmi de günümüze ulaşan kalıcı ürünlerini yoğun bir şekilde bu dönemde vermeye başlar

Mezheplerin kurulmasından sonra mezhep mensubu sonraki fukahâ, mezhep içi disiplin açısından dinin ana çatısına benzer bir kurgu oluşturduğu izlenimini verir. Buna göre Hz peygamber(a.s) din için ne anlam ifade ederse mezhep imâmı da mezhep için aynı anlamı ifade eder. yine sahâbe Hz. Peygamber karşısında nasıl bir konuma sahipse mezhep imâmının yanında onun önde gelen talebeleri de mezhep içinde aynı konuma sahiptirler. imâm ve talebeleri bir konuda ittifak etmişlerse o konuda mezhep içi bir icmâ oluşmuş sayılır. mezhep imâmının görüşü bulunmayan bir konuda talebelerinin görüş

²⁹⁹ Taştan, Osman, *Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü*, s. 159

³⁰⁰ Aybakan, a.g.e., s. 140

³⁰¹ Zerkeşî, Bedrüddin, *el-Bahrü'l-Muhit fi Usûli'l-Fıkıh*, 3/491; Hanif, Ebu Hammad sağır b. Ahmed, "Mukaddime", (Nisâbü'rî, *el-Evsat fi's-Süneni ve'l-İcmâ ve'l-İhtilâf*), 1/66

beyan edip ittifak ettikleri hususlar da birer icmâ olarak telakki edilir. ihtilafa düştükleri konularda ise mezhep içinde birtakım esaslara göre tercih mekanizması devreye girer.

Sonraki mezhep müntesibi bilginler,imâm ve talebelerinin görüş beyan etmedikleri konuları onların benzeri görüşleri arasında paralellikler kurma(tahric)yoluyla çözüm üretmeye çalışırlar.bütün bu çabaların maksadı mezhep ileri gelenlerine ait fıkıh mantalitesini açığa çıkarmak ve bu mantalite esas alınarak kurgulanan yapıyı sonraki dönemlerde ortaya çıkan meselelere uyarlamaktır.

Hülasa, 3.asırda hadis alanında elde edilen başarılar icmâ-ı fukahâ'nın serin kanlı bir şekilde işlenme ortamını sağlar.dolayısıyla Şâfiî'nin dağınık da olsa icmâ-ı fukaha konusunu ciddi bir şekilde işleyip eleştirmesi,bu konuya ilişkin problemlerin giderek daha teorik bir düzeyde ve ayrıntılı olarak tartışılması sürecini başlatmış,icmâ'ya ait alt başlıkların sonraki dönemlerde sistematik bir bütünlük içerisinde işlenmesine zemin hazırlamıştır.Artık konu klasik dönem usûl eserlerinde genel bir teori hüvviyetine kavuşmuştur.³⁰²

³⁰² Aybakan, *a.g.e.*, s. 142-144; Aghmides, Nicolas P., *İslam Hukukuna Giriş*, s. 49; Dehlevî, *el-İnsâf fi Beyâni Sebebi'l-İhtilâf Risalesi*, s. 81-85, 111-116

II. ANA HATLARIYLA KLASİK İCMÂ ANLAYIŞI:

Belirli bir fikrî oluşum sonrasında fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri haline gelmiş olan icmânın delil olarak kabulü, varlık ve geçerlilik şartları, çeşitleri, kaynaklar sıralaması içindeki yeri gibi konular etrafında literatürde geniş teorik tartışmalara rastlanır.

A. İcmânın Tanımı

1. Sözlük (Lügevî) Anlamı:

İcmâ sözlükte şu anlamlara gelir:

a. Azmetmek, karar vermek, dağınıklığı önlemek.³⁰³ Arapça'da “أجمع فلان على كذا” “*Falan kimse şu işi yapmaya karar verdi.*”³⁰⁴, “أجمعت على الخروج” “*Çıkmaya karar verdim.*”³⁰⁵ denilir. Yine Arapça'da “أجمع أمره” “*İşini dağınıklıktan kurtardı.*” “أجمع امرك ولا تدعه منتشرا” “*İşini topla, onu dağınık olarak bırakma.*”³⁰⁶ denilir.

Hız. Peygamber'in “من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له.” “*Gece vaktinden oruca niyet etmeyen (azmetmeyen)'nin orucu sahih olmaz.*”³⁰⁷ sözü de bu anlamdadır.

b. İttifak etmek, fikir birliği etmek:³⁰⁸

Arapça'da “أجمع الأمر على كذا” “*Bir topluluk şu konuda ittifak etti.*”³⁰⁹ ya da “أجمع أمر مجمع” “*İşte bu üzerinde ittifak sağlanan konudur.*”³¹⁰ denilir.

Kur'an-ı Kerim'deki “فأجمعوا أمركم وشركائكم” “*Siz ve ortaklarınız da artık toplanıp ne yapacağınız hakkında ittifak edin.*” (Yunus, 10/71) ayeti de bu anlamda kullanılmıştır.³¹¹

Yukarıdaki iki anlama göre ittifak anlamında olan icmânın birden fazla kişiden hasıl olabilmesi düşünülebileceği gibi birinci mananın (azim ve karar) bir kişiden hasıl olacağı da düşünülebilir.³¹²

Yine yukarıdaki anlamlara gelen icmâ Kur'an'da yer almamakla birlikte bu türden türetilmiş kelimeler dört yerde (Yunus, 10/71, Yusuf, 12/15, 102, Tâhâ, 20/64) sözlük anlamlarıyla geçer. Hadislerde kelime daha çok “*niyet etme*” anlamında kullanılmıştır.³¹³

³⁰³ Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 46, İbn Mânzûr, *Lisânü'l-Arâb*, 8/57-58, Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhit*, s. 917, Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 8, Mustafa, İbrahim ve Arkadaşları, *el-M'ucemü'l-Vesit*, s. 135

³⁰⁴ Abdü'l-Mün'im, Mahmud Abdurrahman, *Mu'cemü'l-Müstalahât ve'l-Elfâzi'l-Fıkıyye*, 1/67; Antuvan, *el-Müncid fi'l-A'lâm*, s. 100

³⁰⁵ Tahânevî, *Kitâbu Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünûn*, 1/238;

³⁰⁶ İbn Mânzûr, *a.g.e.*, 8/57-58

³⁰⁷ Tirmizi, *Savm*, 33; Nesâî, *Siyâm*, 68; Muvatta, *Siyam*, 5; Darimî, *savm*, 1

³⁰⁸ Mutarriżî, *el-Muğrib*, s. 159, Feyrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 917, Cürçânî, *a.g.e.*, s. 8, Mustafa İbrahim, *a.g.e.*, s. 135

³⁰⁹ Tahânevî, *a.g.e.*, 1/238

³¹⁰ Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, s. 307

³¹¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1199, İbn Mânzûr, *a.g.e.*, 8/57

³¹² Amîdî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Fıkıh*, 1/179; Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü*, s. 171

³¹³ Dönmez, *a.g.md.*, 21/417

2. Terim (İstilahî) Anlamı:

İcmâyı başlı başına inceleyen usûl eserlerinin bize kadar ulaşmış ilk örneklerinde genellikle tam bir tarif verilmeden konuya girildiği görülmektedir.³¹⁴ Fıkıh usûlü konusunda ilk kitabı yazan İmâm-ı Şâfiî tabiatıyla icmâ konusunda da eserinde ilk yer veren alim olmuştur. Fakat o, icmânın tarifi üzerinde durmamış sadece icmânın dini anlamda teşri delillerinden biri olduğunu ispat amacıyla bazı delilleri zikretmekle yetinmiştir.³¹⁵ Usûl eserleri içinde icmâ tarifinin ilk adımlarını İbn Furek (v.406/1015) ve Cüveynî'nin usûl ile ilgili eserleri ihtiva etmektedir.³¹⁶ İstilâhî olarak icmânın tanımı İlk dönem usûl bilginlerinden bazıları tarafından şu şekilde yapılmıştır:

Şâfiî (v.344/955): “*Resulüllah'ın vefatından sonra furû-u dinî'de ümmetin ittîfak etmesidir.*”³¹⁷

Cevherî (v.350/961): “*Hz. Peygamber'in ümmetinden olan ehli'l-hall ve'l-akd'in onun vefatından sonra dinî bir konu hakkında ittîfak etmeleridir.*”³¹⁸

Basrî (v.436/1044): “*Bir cemaatin herhangi bir konuda ittîfak etmesidir.*”³¹⁹

Bâcî (v. 474/1082): “*Ümmetin meydana gelen bir hadisenin hükmü üzerinde icmâ etmeleridir.*”³²⁰

Şîrâzî (v.476/1084): “*Bir asrın alimlerinin meydana gelen bir hadisenin hükmü üzerinde ittîfak etmeleridir.*”³²¹

Literatürde istilâhî olarak bir çok tanımı yapılan icmânın yaygın kabul gören tanımı şu şekilde yapılmıştır: “*İcmâ, ictihad ehliyetini haiz İslam bilginlerinin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir zamanda şer'i bir hüküm üzerinde ittîfak etmeleridir.*”³²²

³¹⁴ Dönmez, a.g.e., s. 22

³¹⁵ Yavuz, Y. Vehbi, “İcma'ın Hakikatı ve İslam Teşriindeki Yeri”, s. 87

³¹⁶ Dönmez, a.g.e., s. 22

³¹⁷ Şâfiî, *Usûlü's-Şâfiî*, s. 181

³¹⁸ Cevherî, *Nevâdirü'l-Fukahâ*, s. 12

³¹⁹ Basrî, Ebü'l-Hüseyn, *el Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, 2/3

³²⁰ Bâcî, *Kitâbü'l-İşâret fi Ma'rifeti'l-Usûl*, s.274

³²¹ Şîrâzî, *el Luma'*, s. 87

³²² Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/423, Taftazânî, *Şerhü't-Telviḥ 'ale't-Tavdîḥ*, 2/41, İmâm, Muhammed kemalüddin, *Nazariyatü'l-Fıkh fi'l-İslâmî*, s. 136, Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 191, Ebu Zehrâ, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 173, Zuhayli, vehbe, *el- veciz fi usûli'l-Fıkh*, s. 46

B. Gerçekleşme Şartları

Yukarda yapılan tanıma göre icmânın gerçekleşmesi için şu şartların bir arada bulunması gerekmektedir:

1. *İttifak edenlerin müctehid olması*: İcmânın oluşması için ittifak edenlerin müctehid olması gerekir. avâmın ve ictihad derecesine ulaşmamış olanların oyları icmâyı etkilemez.³²³

2. *Tüm müctehidlerin İttifakı*: Çoğunluk bir hüküm üzerinde fikir birliği etse – karşı görüş sahiplerinin sayısı ne kadar az olursa olsun- usûlcülerin çoğunluğuna göre bu, icmâ sayılmaz. Çünkü doğru – bir kişi bile olsa- çoğunluğa muhalefet eden tarafta olabilir.

Bazı bilginler ise müctehidlerin çoğunluğunun fikir birliği etmesiyle icmânın gerçekleşeceği kanaatindedir. Bazıları da böyle bir fikir birliğini icmâ olarak nitelememekle birlikte onu bir hüccet olarak kabul eder.³²⁴

3. *Müctehidlerin Hz. Muhammed'in (a.s) ümmetinden olmaları*: geçmiş peygamberlerden birinin ümmetinin müctehidlerince yapılan fikir birliği icmâ olarak kabul edilemez. Çünkü “el-‘isme” (hatadan korunmuş olma) sıfatı Hz. Muhammed'in (a.s) ümmetinden olanların ittifakı için kullanılmaktadır.

4. *İcmânın Hz. Peygamber'in (s.a) vefatından sonra olması*: Hz. Peygamber'in (s.a) yaşadığı devir hakkında icmânın varlığı ve geçerliliğinden söz edilemez. Zira Hz. Peygamber (s.a) şayet sahâbeye onların oy birliği ile kabul ettikleri hükümde muvafakat etmişse bu artık icmâ ile değil sünnet ile sabit sayılır. Onların fikir birliği ettikleri hususta aykırı görüş belirtmişse bu takdirde zaten icmâdan söz edilemez, ve o hüküm şer'î bir hüküm olarak nitelenemez.³²⁵

5. *İcmânın herhangi bir asırda gerçekleşmiş olması*: Asırdan maksat az veya çok zaman demektir. Cumhura göre herhangi bir asırda tüm müctehidlerin ittifakı ile icmâ sabit olur. Bu ittifakın tüm asırlarda meydana gelmesi şart değildir. Yoksa kıyamete kadar icmâ gerçekleşmez. Zahirîler ve kendisinden yapılan meşhur bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel (v.241/855) bu asrı sahâbe asrı ile sınırlamışlardır.³²⁶

6. *İttifakın şer'î (hukukî) bir hüküm üzerinde olması*: Tüm müctehidlerin üzerinde fikir birliği edeceği husus, vucub, hürmet, sıhhat ve fesâd gibi bir meselenin şer'î hükmüne dair

³²³ Şaban, Zekiyüddin, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 87

³²⁴ Amîdî, *a.g.e.*, 1/213

³²⁵ Salih, *a.g.e.*, s., 20, Farklı görüşler için bkz. Zerkeşi, *Teşnifü'l-Mesâmi'bi Cem'i'l-Cevâm'i*, 2/10, Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, 6/2696

³²⁶ İbn Hazm, *Usûl-i Din (Dinin Kaynaklarına Bir Bakış)*, s. 18, Amîdî, *a.g.e.*, 1/208, Türkî, *a.g.e.*, s. 370;

olmalıdır. Buna göre mesela dil ile ilgili hükümler veya aklî hükümler üzerinde yapılan ittifak şer'î anlamda bir icmâ sayılmaz.³²⁷

C.Dayanakları (Delil Oluşu)

İslam hukukçularının baskın çoğunluğu icmâ şer'î bir delil olarak kabul eder ve ona şer'î deliller hiyerarşisi içinde kitap ve sünnetten sonra yer verirler.³²⁸

Fakat hicri 2. asır müctehidleri icmâyı temellendirmek için herhangi bir delilden söz etmemişlerdir. Nitekim Ebu Yusuf (v.182/798) ve Şeybânî'nin (v.189/804) icmâyı desteklemek için herhangi bir hadis zikrettiklerine tesadüf edilmez.³²⁹ Şâfiî (v.204/819) ise icmâ için delil olarak cemaate bağlılık fikrini içeren iki hadis zikreder, ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceği argümanını ise bir hadis olarak değil kendisine ait bir ifade olarak sunar. İcmânın dinî bir kaynak olduğunu çeşitli ayet ve hadislerle ayrıntılı olarak kanıtlama girişimi ancak Cessâs (v.370/980)³³⁰, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v.435/1044)³³¹ gibi usûlcülerin sistematik usûl'i fıkıh eserlerinde izlenebilmektedir.³³²

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocası Kadı Abdülcebbâr da (v.415/1025) icmâya ilişkin naklî deliller konusunu oldukça ayrıntılı bir şekilde işler, bunların icmâya delalet tarzını göstermeye çalışır.³³³

İcmânın dini hüküm elde etmek için hüccet olduğu kitap ve sünnetle ayrıca aklî istidlal yoluyla ispatlanmaya çalışılır.³³⁴ Bu konuda cumhurun ileri sürdüğü deliller arasında sahâbe sözleri ve uygulamaları da bulunmaktadır.³³⁵ İcmâyı kabul etmeyenler ise kaynaklarda genellikle Mu'tezile den en-Nazzâm (v.231/845) Şia'dan bir grup (İmâmiyye) ve Haricîler şeklinde gösterilmektedir.³³⁶

³²⁷ Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 105-106; Nemle, Abdülkerim, *el-Mühezzebe fî İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2/845-46; Sava paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, s.187;

³²⁸ Dönmez, *a.g.md.*, 21/421; Macdonald, D.B., "İcmâ", İA.,5/926,927

³²⁹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu*, s. 64

³³⁰ Cessâs, *a.g.e.*,3/ 257-58;

³³¹ Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 2/4-16

³³² Aybakan, *a.g.e.*, s. 156

³³³ Abdülcebbâr, Kadı, *Mutezilede Hukuk Felsefesi*, s. 138-172

³³⁴ Bedrân, Ebü'l-Ayneyn Bedrân, *Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 116-117

³³⁵ Es'âdî, Muhammed Ubeydullah, *el-Mûciz fî Usûli'l-Fıkh*, s. 216; Pekcan, Ali, *Dört mezhep İmâmı'nın Görüşleri Merkezinde İslâm hukukunun Kaynaklarından İcmâ* s. 76

³³⁶ Serâhîsi, *Usûl*, 1/295, Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 1/183, Mağiniyye, Muhammed Cevad, *İlmu Usûli'l-Fıkh fî Sevbihi'l-Cedid*, s. 226, Davihî, *Arâû'l-Mu'tezile el-Usûliyye*, s. 350, Hatemi, Hüseyin, *İslam Hukuku Dersleri*, s. 82

1.İcmâyı Şer'î Bir Delil Olarak Kabul Edenlerin Delilleri:

a. Kitâb Delili

aa. وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا

“Siz diğer insanlara, Peygamber de size tanık olsun diye sizi orta (dengeli) bir ümmet kıldık.” (Bakara, 2/143)

Bu ayette geçen “vasat” kelimesi çerçevesinde bir takım yorumlar yapılmıştır. Buna göre bundan maksat adalet demektir.³³⁷ Allah’ın bu ümmeti adil olarak nitelemesi, sözünün kabul ve görüşünün geçerli olduğunu gösterir.³³⁸

Cessâs (v.370/980), bu ayetin delâleti konusunda şunları söyler: “ *Bu ayette ümmetin icmâ ettikleri şeyin sıhhatine iki işaret vardır: birincisi, onları adaletli ve seçkin kimseler olarak vasıflandırmasıdır ki bu , onların tasdikini ve onların üzerinde birleştikleri sözlerin doğruluğunu, dalâlet üzerinde birleşmeyeceklerini gösterir. İkincisi de ayetteki “İnsanlara karşı şahit olasınız” cümlesinden kastın, “Onlara karşı bir hüccet ve delil olasınız” demek olduğudur. Bu da ümmet içinde ne zaman gerçekleşirse icmanın artık Allah’ın bir hücceti olduğuna bundan böyle hiç kimsenin onu terk etmeyeceğine, veya onun dışına çıkamayacağına delalet eder*”.³³⁹

Ebu’l-Hüseyin el-Basrî (v.436/1044), bu ayette geçen “vasat” lafzının her şeyin içinde iyi olan kısmını ifade ettiğini belirtir. Hikmet sahibi olan bir zat, tanıklık yaptıkları hususta tamamının büyük bir günah işleyemeye gireceğini bildiği bir topluluğun tanıklık yapsın diye onların iyi olduklarından söz etmez. Hatta tanıklık yaptıkları meselede ne büyük ne de küçük çirkin bir davranışa yelteneceklerini bildiği bir topluluktan da böyle söz etmesi mümkün değildir, o halde, “Bu dindendir” diye tanıklık ettikleri mesele doğrudur.³⁴⁰

ab. “Daha önce هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس” *de, bu sefer de size Müslümanlar adını o verdi ki; Rasûl size, siz de diğer insanlara tanık olasınız.*” (Hacc, 22/78).

Bu ayete dayalı olarak Cessâs (v.370/980), “*Müslüman topluluk dine ait bir görüş açıkladığında bu görüş sonradan gelenleri bağlar ve kimsenin buna muhalefet etmesi caiz olmaz.*” şeklinde yorum yapar.³⁴¹

³³⁷ Bağdâdî, Hatib, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-Mutafakkîh*, 1/406

³³⁸ Abdulcebbâr, Kadı, *a.g.e.*, s. 149; Ermevî, Tacüddin, *el-Hâsıl Mine'l-Mahsûl*, 2/688

³³⁹ Cessâs, *a.g.e.*, 3/257-58

³⁴⁰ Basrî, Ebü'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, 2/4

³⁴¹ Cessâs, *a.g.e.*, 3/257-58

ac. أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة

“Aranızda cihad edip Allah, Peygamber ve müminlerden başkasını kendisine dost edinmeyenleri açığa çıkarmadan Allah’ın sizi kendi halinize bırakacağını mı sandınız?” (Tevbe, 9/16).

Bu ayette müminlerin dışında dost edinmek ile Nebi’inin (a.s) dışında dost edinmek aynı derecede görülmüştür. Bu da müminlere muhalefetin hakkı terk etme anlamına gelmesi –Peygamber’e muhalefetin Hakk’a muhalefet anlamına gelmesi gibi- demektir.³⁴²

ad. كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

“Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülüğü yasaklarsınız.” (Al-i İmran, 3/110).

Serahsî (v.483/1090) bu ayetin yorumuyla ilgili olarak şunları söyler: “Ayetteki “hayr” kelimesi “ahyar” (en hayırlı) demektir. Yani “hayr” kelimesi hayırda en üst noktaya delalet eder ki bu da onların, üzerinde ittifak ettikleri şeydir (İcmâ). Ayrıca bu “hayırlı ümmet” olma vasfı “iyiliği emreder, kötülüğü yasaklarlar” cümlesi ile açıklanmıştır. İşte bundan dolayı Allah (c.c) onları “en hayırlı ümmet” yapmıştır. Mutlak maruf, Allah katında hak olan şeydir.³⁴³

ae. واتبع سبيل من أناب إليَّ

“Bana yönelenlerin yoluna uy.”

Cessâs’a (V.370/980) göre Allahın bize onun yoluna yönelenlere uymamızı emretmesi, icmânın sıhhatine delalet eder.³⁴⁴

Kadı Abdulcabbâr da (V.415/1025) “Bana yönelen kimseler” sözünün müminleri içine aldığını, çünkü müminlerin bu sıfatla nitelendirildiğini belirtir.³⁴⁵

af. ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصليه جهنم وسانت مصيرا

“Kim kendisi için doğru yol belli olduktan sonra peygambere karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola uyarsa onu döndüğü yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası!” (Nisa, 4/115)

İlk dönemden başlamak üzere alimler tarafından icmâi ispatlamak için getirilen en güçlü nass delili bu ayettir.³⁴⁶ delilin icmâyâ dayanak olmak üzere ilk kez Şâfiî tarafından ileri sürüldüğünü³⁴⁷ daha önce belirtmiştik.

³⁴² Cessâs, a.g.e., 3/263

³⁴³ Basrî, a.g.e., 2/6, Serahsî, Usûlü Serahsî, 1/296, bkz.; Tûfî, Şerhu Muhtasar’ı-Ravda, 3/17

³⁴⁴ Cessâs, a.g.e., 3/263

³⁴⁵ Abdulcabbâr, a.g.e., s. 147

Usûlcülere göre ayet,müminlerin yoluna ittibayı zorunlu kılmaktadır,onlara muhalefet etmeyi de yasaklamaktadır.³⁴⁸ Müminlerin yolundan başkasına uymak haramdır, öyle olunca da müminlerin uymak vaciptir.³⁴⁹ Dolayısıyla ayet müminlerin icmâ'nının geçerli olduğuna delalet etmektedir.³⁵⁰

Üçüncü bölümde de genişçe açıklanacağı gibi Cüveynî, öğrencisi Gazzâli ve daha birçok usûlcü bu ve diğer ayetlerin esas maksadı ifade etmediğini belirterek sözkonusu delillere itirazlarda bulunmuşlardır.

b. Sünnet Delili

ba. إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا وأن لا يظهر أهل الباطل علي الحق وأن لا تجتمع علي ضلالة

Resulullah(a.s) şöyle buyurdular. “Allah sizi(şu) üç kötülükten korudu: peygamberinizin sizin aleyhinizde dua ederek hepinizin birden helak olmasından,ehl-i batılın ehl-i hakka üstün gelmesinden,Müslümanların dalâlet(sapıklık) üzerine ittifak etmesinden.”³⁵¹

bb. من فارق الجماعة فقد خلع ربة الإسلام.

“Kim (İslam) cemaatinden bir karış uzaklaşırsa, İslam bağını boynundan çıkarıp atmış olur.”³⁵²

bc. يد الله مع الجماعة ولا يوالي الله شذوذ من شذ.

“Allahın yardım eli cemaatle beraberdir, muhalefet edenlerin muhalefetine aldırılmaz.”³⁵³

bd. فإن يد الله علي الجماعة فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض.

“Allahın eli cemaat üzerindedir, şeytan , islam cemaatinden ayrılanla beraber koşar.”³⁵⁴

be. ولا تزال طائفة من أمة علي الحق حتى يظهر أمر الله.

“Allahın emri hakim oluncaya kadar, ümmetinden bir grup, hak üzerinde kalmaya devam edecektir.”³⁵⁵

³⁴⁶ İbn Kassâr, a.g.e., s. 45, Bağdâdî, Ebu Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, el-Udde fi Usûli'l-Fıkh, 4/1064, Bacî, Ebû'l-Velid, İhkâmü'l-Fusûl fi Ahkâmî'l-Usûl, s. 369, a.g.mlf., Kitabü'l-İşâret fi Marifeti'l-Usûl, s. 275, Şirâzî, el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh, s. 87

³⁴⁷ Şâfiî, Ahkâmü'l-Kur'an, s. 52-53, Şirâzî, Şerhu'l-Luma, 2/668

³⁴⁸ Cevherî, Nevâdirü'l-Fukahâ, s. 12, Cessâs, a.g.e., 3/262, Basrî, a.g.e., 2/6; Esmendî, Bezlû'n-Nazar fi'l-Usûl, s. 522,

³⁴⁹ Bağdâdî, Hatip, Kitâbü'l-Fakîh ve'l-Mutafakkîh, 1/400, Râzî, el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl, 4/36, Şâtibî, el-Muvafakât fi Usûli'l-Şerîa, 3/368, İbn Neccâr, Şerhu Kevkebi'l-Munir, 2/215

³⁵⁰ Cezerî, el-Mi'râcû'l-Minhâc, 3/78 Taftazânî, a.g.e., 2/41

³⁵¹ İbn Mâce, Fiten, 8; Dârimî, Mukaddime, 8

³⁵² Buhârî, Fiten, 2; Müslim, İmaret, 53; Ebu Dâvud, es-Sünne, 27; Tirmizî, Emsal, 3; Dârimî, Siyer, 75

³⁵³ Tirmizî, Fiten, 11

³⁵⁴ Tirmizî, Fiten, 7; Nesâî, Tahrîm, 6

³⁵⁵ Müslim, İmaret, 53; Tirmizî, Fiten, 104

bf. ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح. *“Müslümanların güzel gördükleri şey, Allah katında da güzeldir, çirkin gördükleri şey, Allah katında da çirkindir.”*³⁵⁶

bg. من أراد بحبوة الجنة فليزم الجماعة. *“Her kim cennetin ortasını istiyorsa cemaate sarılsın.”*³⁵⁷

bh. من خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر مات ميتة جاهلية.

*“Topluluktan çıkıp onlardan bir karış ayrılanlar cahilliye ölümü üzerinde ölürlər.”*³⁵⁸

bi. سألت الله تعالى أن لا تجتمع على ضلالة وأعطانيها

*“Allah’tan ümmetimin sapıklık üzerinde birleşmemesi dileğinde bulundum, bana dileğimi verdi.”*³⁵⁹

bj. إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم إختلافا فعليكم بالسواد الأعظم.

*“Benim ümmetim hiçbir sapıklık üzerinde birleşmez. Siz (ümmetim) arasında bir ihtilaf görürseniz size düşen İslam toplumundan (sevad-ı a’zam) ayrılmamaktır.”*³⁶⁰

İcmânın hüccet olduğuna delil olarak sürülen bu hadislerin birleştiği iki nokta vardır:

-Hz. Peygamber’in (a.s) ümmeti (kesinlikle) hata üzere birleşmez. Ümmetin üzerinde ittifak ettiği şey mutlaka doğrudur.

-Müslümanların, ümmetin ittifak ettiği şeye uyup, İslam cemaatinden ayrılmaması gerekir.

İmâm Şâfiî (v.204/819) icmânın bağlayıcı kaynak oluşunu ispat etmesini isteyen muhatabına cemaate bağlılığı emreden hadisleri delil olarak göstermektedir.³⁶¹

Kadı Abdülcebbâr da (v.415/1025) icmânın kaynaklık özelliğine sahip olduğunu, cemaate bağlılık temasını işleyen hadislerden çıkarmaktadır. O, bu temanın sahâbe ve tabiîn arasında dolaşan pek çok haberde saklı olduğunu belirtir. Bu haberlerin ifade ettiği husus bu kuşaklar arasında oldukça yaygın ve apaçık bir durum arz etmekteydi. Bu denli bariz olan hususlarda lafızların peşine düşmemek gerektiğini belirten Kadı Abdülcebbâr, nitekim namazların esasları ve birtakım zekat miktarları hakkında bilginin bu kadar kuvvetli olduğunu, intikal eden mana bu denli bilinen hususlarda lafızları araştırmaya ihtiyaç olmadığını belirtir. Burada aşıkâr olan, ümmetin icmâdır. Bunun hata ve dalalet olması mümkün değildir.³⁶²

³⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, 1/379

³⁵⁷ Tirmizî, Fiten, 7; Ahmed b. Hanbel, 1/26

³⁵⁸ Müslim, İmaret, 21; Buhârî, Fiten, 2

³⁵⁹ Ebu Dâvud, Fiten, 1

³⁶⁰ Tirmizî, Fiten, 7; İbn Mâce, Fiten, 8; Dârimî, Mukaddime, 8; Ahmed b. Hanbel, 5/145

³⁶¹ Şâfiî, Risâle, s. 473-74

³⁶² Abdülcebbâr, a.g.e., s. 172

İcmânın hüccet oluşuna, ayetlerden daha çok bu manadaki hadislerin işaret ettiği ve bu hadislerin manevi mütevâtir seviyesinde olduğu belirtilmiştir. Tek tek mütevâtir olmamakla birlikte aynı anlamı taşıyan bu kadar çok sayıdaki hadisin mütevâtir sünnet gücünde ve bir kaynağın ispatı için yeterli sayılacağı kabul edilmiştir.³⁶³

c. Akıl Delili

İcmânın kaynak olduğunu ispat için ileri sürülen akli istidlaller, ilahî kanunun insanlığın sonuna kadar varlığını sürdüreceği, İslâm müntesipleri içinde her devirde doğru görüş üzerinde olanların bulunacağı ve doğrunun ister ittifak ister ihtilaf halinde olsunlar İslâm alimlerinin vardıkları sonuçların dışında kalamayacağı noktasında merkezileşmektedir.³⁶⁴

Konuyla ilgili olarak Serâhsî (v.483/1090) şöyle der: “Şüphesiz ki Yüce Allah, Peygamber’i (a.s) peygamberlerin sonuncusu, İslâm şeriatını ise kıyamete kadar kalıcı kılmıştır. Bu nedenle, diriliş gününe kadar şeriatın hakim olması lazımdır. Hz. Peygamber’in (a.s) vefatından sonra ise vahiy kesilmiştir. Dolayısıyla zaruri olarak İslâm dininin kalıcılığının yolu Yüce Allah’ın İslam ümmetini sapıklık üzerinde ittifak etmesinden korumasıdır. Sapıklık (dalalet) şeriatı kaldırmaktır. Bu ise Allah’ın kalıcılık vaadine aykırıdır. O halde tüm ümmetin sapıklık üzerinde ittifak etmesinden korunmuş olduğu sabit olunca onların birleştikleri hükümler de zaruri olarak Hz. Peygamber’den (a.s) işitilmiş olur. Ondan işitilen de kesin bilgi ifade eder. Dolayısıyla icmâ, kesin bir bilgi kaynağıdır.”³⁶⁵

Ancak bir çok usûl alimi aklen, diğer ümmetler bakımından olduğu gibi İslâm ümmeti açısından da hata üzerinde birleşme ihtimalinin bulunduğunu bu sebeple icmânın hüccet sayılması için ancak naklî delillere dayanılabileceğini ve nasslarla hata ihtimalinin ortadan kaldırıldığı için müslümanlar için bir onurlandırma niteliği taşıdığını belirtir.³⁶⁶

d. Sahâbe Uygulaması

Cumhurun ileri sürdüğü icmânın dayanakları arasında sahâbe icmânının özel bir yeri vardır. Sahâbenin de kendi dönemlerinde icmâyı delil olarak kullandıklarını görmekteyiz. Gerek Hz. Ebubekir gerekse de Hz. Ömer zamanında bir çok icmâ gerçekleşmiştir.

³⁶³ bkz.Cessâs, a.g.e., 3/275-76, Ukberî, *Risâle fi Usûli'l-Fıkh*, s. 63-64, Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, s. 380, Serâhsî, a.g.e., 1/299, İbn Küdâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir*, 1/ 68, Amidî, a.g.e., 1/198-202, İbn Hâcîb, *Müntehâ'l Vusûl ve'l-Emel fi İlme'l-usûl ve'l-Cedel*, s. 54, İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, 5/417; a.g.mlf., *Beyânü'l-Muhtasâr*, 1/541 Taftazânî, a.g.e., 2/48-50, Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamut Şerhu Müsellemi's-Sübût*, 2/215-216

³⁶⁴ Ferfûr, Velîyüddin Muhammed Salih, *el-Mezheb fi Usûli'l-Mezheb 'ale'l-Muntahab*, 2/30-31; Muavved-Mevcud, a.g.e., 2/460-61

³⁶⁵ Serâhsî, a.g.e., 1/300

³⁶⁶ Cessâs, a.g.e., 3/267; Abdulcabbâr, a.g.e., s. 172; İsnevî, *Zevâidü'l-Usûl 'ala Minhâci'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, s. 366

Örneğin Hz. Ebubekir'in zekat vermeyi reddeden kimselerle savaşıacağını söylemesi üzerine sahâbiler onun görüşünde ittifak etmişler. Dolayısıyla icmâya dayalı olarak Hz. Ebubekir'in bu görüşü uygulanmıştır. Hz. Ömer devrinde ise Sevad ehline, arazilerini harac karşılığı geri verilmesi hususunda icmâ meydana gelmiştir.³⁶⁷

Sahâbilerin icmâ'ı delil olarak kullandıklarını, şer'i bir kaynak olarak değerlendirdiklerini şu iki örnekte de görmekteyiz:

a. Hz. Ömer (v.23/644), Kadı Şüreyh'e (v.78/697) yazdığı mektubunda şöyle demektedir: *“Eğer Allah'ın kitabında bir şey bulursan onunla hükmet, başkasına iltifat etme. Sana Allah'ın kitabında olmayan bir mesele gelirse o konuda Rasûlü'nün sünnetiyle hükmet. Şayet sana ne Allah'ın kitabında ne de Rasulü'nün sünnetinde bulunan bir mesele gelirse, insanların icma ettikleri şeyle hükmet. Eğer sana ne Allah'ın kitabında ne de Rasulü'nün sünnetinde bulunan ve hakkında hiç kimsenin de konuşmadığı bir mesele gelirse, eğer re'yinle ictihad etmeyi istiyorsan onu yap, eğer ictihaddan geri durmayı istiyorsan geri dur. Geri durmanda senin için hayır görüyorum.”*

Abdullah b. Mes'ud (v.32/652) ise şöyle demiştir: *“Kime bir dava arz edilirse Allah'ın kitabında olan şeyle hükmetsin. Eğer Allah'ın kitabında olmayan bir mesele gelirse Rasulullah'ın o konudaki hükmüyle hükmetsin. Şayet ne Allah'ın kitabında ne de Rasulullah'ın sünnetinde bulunan bir mesele gelirse, Salihlerin hükmüyle hükmetsin (bu konudaki kimse) bana, “korkuyorum” demesin. Ben görüyorum ki haram bellidir, helal bellidir. Bu ikisinin arasında bazı şeyler bulunmaktadır. O halde sen, seni şüphelendiren şeyi bırak, şüphelendirmeyene bak!”*³⁶⁸

Bu iki örnekte olduğu gibi sahâbe, icmâyı kitap ve sünnetten sonra üçüncü sırada şer'i bir kayanak olarak kabul etmişler, kaza (yargı) yetkisine sahip kimseler de hüküm ve yargıda bulunurlarken kitap, sünnet, icmâ ve şahsi re'y (ictihad) sıralamasına riayet etmelerini emir ve tavsiye buyurmuşlardır.³⁶⁹

Sahâbenin icmâ edilen şeye karşı tutumlarını göstermesi açısından da aşağıdaki örnek çarpıcıdır: Ali b. Ebi Talib'in (v.40/661) şöyle dediği rivayet edilir: *“Benim ve Ömer'in re'yi ümmü'l veled³⁷⁰ olan cariyelerin satılamayacağı üzerinde birleşmişti. Şimdi ise ben*

³⁶⁷ Zuhayli, Vehbe, *Fıkıh Usûlü*, s. 43

³⁶⁸ Pekcan, Ali, *a.g.e.*, s. 76-77

³⁶⁹ Pekcan, Ali, *a.g.e.*, s. 76-77

³⁷⁰ Ümmü'l-veled, *Sahibinden hamile olup çocuk doğuran cariye. Bu durumdaki cariyeler sahiplerinin ölümle ile azad edilmiş sayılırlar.*

bunların satılabileceğini caiz görüyorum” bunun üzerine kendisine “Ömer’le ittifak ettiğin görüş, tek başına olan görüşünden daha üstündür.” denilmiştir.³⁷¹

Gazzâlî’nin de bir nevi aklî istidlal şekli vererek (et-tariku’l-ma’nevi) teorik deliller arasında sıraladığı sahâbe icmâsı, usûl eserlerinde özel bir yere sahip olmuştur.³⁷²

2.İcmâyı Şer’î Bir Delil Olarak Kabul Etmeyenlerin Delilleri:

İcmâyı delil olarak kabul etmeyenler kaynaklarda haricîler, bazı Şîfîler (İmâmiye), Mutezile’den en-Nazzâm (v.231/845) ve ona bağlı olanlar şeklinde geçmektedir.³⁷³ Bu görüş sahipleri konu hakkında iddialarını ispat etmek için şu delilleri ileri sürerler:

a.Kitap Delili:

فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول

“Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz o konuyu Allah’a ve Rasûlüne götürün.” (Nisa, 4/59)

Bu ayette Allah ihtilaf durumunda için çözüme kavuşturulması için Allah ve Rasûlüne götürülmesini emretmiş, bu ihtilafların çözümü için ümmetin görüşlerine götürülmesini emretmemiştir. Bu durum ümmetin sözünün ihtilaflarda mu’teber olmadığını ve icmâya ihtiyaç bulunmadığını gösterir.³⁷⁴

Buna şöyle cevap verilmiştir: kitap ve sünnete başvurmak için niza’ın bulunması gerekiyor, bu demektir ki niza’a olmadığında ittifak (icmâ) hüccettir.³⁷⁵

Yine bu görüşe şu şekilde de cevap verilmiştir: Ayet sizin görüşünüzün lehinde değil, aleyhinde bir delil teşkil ediyor. Çünkü ayet ihtilaf edilen meselede Allah’ın kitabına ve Peygamber’in sünnetine başvurulmasını gerekli kılmaktadır. İcmânın kaynak sayılıp sayılmayacağı da sizinle bizim aramızda ihtilaflı olduğuna göre bu konuda Allah’ın kitabı ve Rasûlü’nün kitabına başvurmak ve onların gösterdiğine göre davranmak gerekir. Sünnet’e başvurduğumuzda ise icmânın kaynak olduğunu gösteren deliller buluyoruz. Böylece biz icmânın kaynak olduğunu söylemekle ayetin gereğini yapmış oluyoruz. Ama siz aksini söylemekle gereğini yerine getirmemiş oluyorsunuz.³⁷⁶

İcmâyı kabul etmeyenler ayrıca Bakara, 2/169, 188; Nahl, 16/89 ; İsra,17/32 ayetlerini zikrederek bu ayetlerin İcmânın aksini ifade ettiğini iddia ederler.³⁷⁷

³⁷¹ Ebu Zehra , *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 177

³⁷² Dönmez, *a.g.e.* ,s. 51

³⁷³ Bağdâdi, *el-Udde fî Usûli’l-Fıkh*, 4/1064; Şirâzî, *el-Luma’*, s. 87; Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 128

³⁷⁴ Bağdâdi, *a.g.e.*, 4/1085, Amidî, *a.g.e.*, 1/185 İbn Hacib, *a.g.e.*, s. 54

³⁷⁵ Amidî, *a.g.e.*, 1/198, İbnü’l-Hacib, *Muhtasârü’l-Müntehâ*, 2/32-35

³⁷⁶ Şaban, Zekiyüddin, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 95; Zuhâyli, Vehbe, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 547; Mansur, Muhammed Said Şehame, *el-Edilletü’l-Akliyye ve ‘Alâkâtuhâ bi’n-Nakliyye*, s. 468

³⁷⁷ Bağdâdi, *a.g.e.*, 4/1085

b. Sünnet Delili:

Hız. Peygamber (a.s), Muaz b. Cebel'i (v.18/640) Yemen'e vali olarak gönderirken hüküm verme sırasında hangi kaynaklara dayanacağını sorduğunda kitap, sünnet ve icthad'tan başka bir kaynak zikretmemiştir, dolayısıyla icmâ hüccet olamaz.³⁷⁸

Bu delile de şöyle cevap verilmiştir: Bu hadisede icmânın zikredilmemesinin sebebi Hız. Peygamber (a.s) zamanında icmânın hüccet olmayışdır.³⁷⁹

c.Akıl Delili:

Aklî istidlal yoluyla yapılan itirazların özünü ise ümmetten her bir kişinin hata etmesi mümkün olduğuna göre bütün ümmetin hata edebileceği ve kesin delile dayanıyorsa icmâyâ ihtiyaç bulunmadığı, zannî delile dayanıyorsa esasen tam bir fikir birliği sağlanamayacağı tezi teşkil eder.

Buna da şu şekilde cevap verilmiştir: Hangi türden olursa olsun delilinin varlığı, icmânın gerçekleşme imkanı ve bilfiil meydana gelmesi açısından bir engel teşkil etmez. Çünkü delil kat'î olduğunda herkesin bunu bilmesine kaçınılmaz bir şey olarak bakmamak gerekir. Bazen bir meselede kat'î bir delil bulunduğu halde bazıları bunun farkında olmayabilir ve bilenler tarafından bunun hatırlatılmasına ihtiyaç duyulabilir.

Sonra bir meselede kat'î bir delil bulunsa ve insanlar biliyor olsalar bile delilin gösterdiği yönde icmânın meydana gelmesi tahsilu'l hasil (hazırda var olan bir şeyi elde etmek için çaba sarf etmek) kabilinden faydasız bir şey sayılmaz. Aksine bu icmânın şöyle bir faydası vardır; delilin gösterdiği anlamı güçlendirmiş olur. Sonraki devirlerde bu delilden çıkan hüküm üzerinde ihtilaf ihtimali kalmaz ve icmâ sayesinde artık hükmün delilini özel olarak araştırma ihtiyacı ortadan kalkar.

Meseleyle ilgili kıyâs ve haber-i vahid gibi zannî bir delil bulunması ihtimali için de şunu söylemek mümkün: Böyle bir meselede herkesin fikir birliği etmesi –azınlık görüşü sahiplerinin iddia ettiği gibi- imkansız değildir. Çünkü bazı zannî deliller, hükmü gösterme bakımından öylesine açık olur ki artık o hüküm hakkında görüş ayrılığına imkan kalmaz. Fakihlerin icmâ ettikleri bir çok meselede bu durumu görmek mümkündür.³⁸⁰

³⁷⁸ Bağdâdi, *a.g.e.*, 4/1086

³⁷⁹ a.g.mlf. *a.g.e.*, 4/1086; Razî, *a.g.e.*, 4/65

³⁸⁰ Bağdâdi, *a.g.e.*, 4/1088; Amidî, *a.g.e.*, 1/186-89, Ermevî, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, s. 43-44, Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 114-116; Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/422; Yavuz, Y. Vehbi, *a.g.m.*, İHAD., 3/96-97; Vezir, Ahmed Muhammed b.Ali, *el-Musaffâ fî usûli'l-Fıkıh*, s.387-88

D.İmkânı (Olabilirliği)

İcmânın gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı ve fiilen meydana gelip gelmediği hususunda farklı görüşler belirtilmiştir. Çoğunluğa göre icmânın vukûu (gerçekleşmesi) mümkündür ve icmâ fiilen de meydana gelmiştir. İcmânın gerçekleşmesini imkansız görenler yine bazı Şi'a guruplarıyla Mutezile'den en-Nazzâm³⁸¹ (v.231/845) ve onun bağlıları olarak geçmektedir.³⁸²

1.İcmânın Gerçekleşmesini İmkansız Görenlerin Delilleri

a. Şahıs olarak müctehidlerin bilinmesi imkansızdır. Çünkü müctehid'i, müctehid olmayandan ayıracak bir ölçü yoktur. Hatta, bir şahıs memleketinde müctehid olarak tanınsa, memleket halkından veya diğer bölgelerden bazı şahıslar o şahsın ictihad'a ehliyetinin, bulunup bulunmadığına dair itirazda bulunabilirler.

b. Müctehidler farklı şehir ve ülkelere dağılmış olduklarından hepsini toplayıp meseleyi kendilerine arz etmek ve bu konuda görüşlerini almak oldukça zordur.

c. İcmânın bir senedinin bulunması gerekir. Eğer icmânın senedi kat'î ise adeten onu müslümanlar bilmektedirler. Eğer icmanın senedi zannî ise adeten üzerinde ittifak imkansızdır. Zira zannî delil ictihad mahallidir ve bu delil üzerinde görüşler farklıdır.³⁸³

2.İcmânın Gerçekleşmesini Mümkün Gören Cumhurun Delilleri:

a.İcmânın vukuû'nun imkansız olduğunu söyleyenlerin delilleri sadece vuku bulması mümkün bir şey hakkında şüphe uyandırmaktan başka bir şeye yaramıyor. Bu bakımdan onların ileri sürdükleri delillerin bir değeri yoktur.

b.İcmânın imkânını reddedenlerin, "İcmânın senedi kat'î ise insanlar buna vakıf olacağından icmâ gereksiz olur. Eğer sened zannî ise ittifakları adeten mümkün olmadığından icmâ hasıl olmaz." İfadeleri her iki kısmıyla da kendi görüşlerine delil olamaz;çünkü , "kat'î bir delilin icabına göre hasıl olan icmâ" meseleye kat'î bir kuvvet ilave etmekte ve icmâ' delilinin araştırılmasına lüzum bırakmamaktadır.icmâ'nın senedi zannî olursa bu durumda zannî delil, icmâ ile kat'iyyet derecesine ulaşmaktadır.

³⁸¹ Kaynaklarda İcmâ'nın gerçekleşmeyeceği görüşü genelde Nazzâm'a nisbet edilmiştir. Fakat bazı rivayetlerde doğru olanın , bu görüşün Nazzâm'ın bazı arkadaşlarına ait olduğu, Nazzâm'ın kendisinin de haddizatında icmâ'nın gerçekleşmesini mümkün bulduğu, fakat icmâ'nın kaynak olmadığı kanaatini taşıdığı ifade edilmiştir. Yapılan nakillerin birleştiği nokta, Nazzâm'ın kesin delile dayanma şartı aradığı, rey ve kıyasa dayanan ittifakın hatadan uzak olmayacağı görüşünü savunduğu şeklindedir. (Karâfî, a.g.e., 6/2690, Tûfî, a.g.e., 3/14, İbn Emiri'l-Hac, Kitâbu't- Takrir ve't-Tahbir, 3/109,, Şelebî, Muhammed Mustafa, Usulü'l-Fıkhi'l-İslâmî, 1/160, Şaban, a.g.e., dip: 188; Dönmez, a.g.md., DİA., 21/421)

³⁸² Serâhsî, a.g.e., 1/295, İbn Kudâme, a.g.e., 1/332-33, Mv.F, a.g.md., 2/48; Dibânî, Abdülmecid Abdülhamid, el-Minhacü'l-Vâdih fi İlmi Usûli'l-Fıkıh, s. 89

³⁸³ Şevkânî, İrşâdü'l-Fuhûl İlâ Tahkiki İlmi'l-Usûl, s. 133; Zeydân, fıkıh Usûlü, s. 180; Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, s. 50-51

c.Müctehidlerin farklı memleketlere dağılmalarından dolayı icmâ'nın gerçekleşmeyeceğini ileri sürmeleri, sahâbe devri için sözkonusu olamaz; zira onlar diğer memleketlere tamamen dağılmamışlardır, farklı yerlere dağılanların görüşlerini öğrenmek de kolay bir işti.Bu yüzden icmâ etmeleri mümkündü.

d. icmâ'nın gerçekleşmesinin en büyük delili onu fiilen vuku bulmuş olmasıdır.Sahâbe zamanında icmâ hasıl olmuştur. Bize sahâbe'den birçok icmâ örneği nakledilmiştir.

Örneğin;

- Mirasta ninenin hissesinin 1/6 olduğunda,
- Bir gıda maddesinin satım sözleşmesine konu olması halinde müşterinin malı satıcıdan teslim almadan önce onu satmasının caiz olmadığına,
- Müslüman bir kadının müslüman olmayan bir erkekle evlenmesinin batıl (geçersiz) oluşunda,
- Mehir tayin edilmemiş olsa bile nikah akdinin sahih olduğu hususunda,
- Fethedilen toprakların gazilere dağıtılacağına,
- Miras konusunda ana-baba bir erkek ve kız kardeşlerin bulunmayışı halinde baba bir erkek ve kız kardeşlerin onların yerini almalarında,
- Sulbî oğlun (mirasta) oğlun oğlunu hacbettğinde,
- Domuz iç yağının (etine kıyasla) haram kılınmasında,
- Bir kadının üzerine, onun halası ve teyzesinin nikahlanamayacağına ve daha bir çok hususa icmânın meydana gelmesi, icmânın vukuuna kesin bir delildir.³⁸⁴

İcmânın imkânı konusunda Ahmed b. Hanbel'den (v.241/855) nakledilen “ *Bir adam bir konuda icmâ iddiasında blunuyorsa o yalandır, icmâ iddia eden de yalancıdır, nereden bilecek, belki insanlar o konuda ihtilaf etmişlerdir. Öyleyse bu durumda olan kimse insanların bu konuda ihtilaf ettiklerini bilmiyorum veya bu konuda ihtilaf bana ulaşmadı desin.*”³⁸⁵ Şeklindeki sözü ile ilgili farklı yorumlar yapılmışsa da söylenebilecek en isabetli sözün, onun, hakkında ihtilaf bilinmeyen her hüküm için icmâ adının kullanılmasına karşı çıkmış olmasıdır. Gerçekte Ahmed b. Hanbel üstadı Şâfiî gibi icmâda aradığı sıkı şartların sahâbeden sonraki devirlerde gerçekleşmediğini görmesi üzerine icmâ iddialarına karşı çıkmıştır. Fakat bu, onun mutlak olarak icmânın gerçekleşmesini imkan dışı gördüğü

³⁸⁴ Zuhayli, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, s. 55; Şaban, *a.g.e.*, s. 114; Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 179, Zerkâ, *a.g.e.*, s. 1/65; Pekcan, *a.g.e.*, s. 43

³⁸⁵ Merdâvi, *et-Tahbir Şerhü't-Tahrir*,4/1526; Türkî, *Usûlu Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s.351

anlamını taşımamaktadır. Bilakis, onun icmânın sahâbe zamanında vukû bulunduğunu kabul etmesi icmânın mümkün olduğunu kabul ettiğini gösterir.³⁸⁶

Bazı bilgilerin kanaatine göre de Ahmed b. Hanbel icmâyı, bir meselenin hükmünde muhalifin bilinmemesi anlamında almıştır. O her ne kadar bunu icmâ olarak isimlendirmemişse de bir kaynak olarak kullanmış ve kıyasa üstün tutmuştur.³⁸⁷

Dolayısıyla Hanbelî doktrininin bu konudaki görüşünün mutlak olarak sahâbe icmânından başka icmâ kabul etmediği tarzında aksettirilmesi doğru değildir.³⁸⁸

İcmâ ehliyetinin sadece vahyi müşahade eden sahâbe nesline ait olduğu, sahâbeden sonrakilerin ittifakının kaynak olmadığı görüşü Zâhiri doktrinine ait bir görüş olarak kaynaklarda yerini almıştır.³⁸⁹

E.Çeşitleri

Meydana geliş biçimi açısından icmâ ikiye ayrılır:

1.Sarih İcmâ: Herhangi bir zamanda tüm müctehidlerin bir meselenin hükmüne dair görüşlerini tek tek açıklaması suretiyle ortaya çıkan fikir birliğidir.

Bu şekilde icmâ değişik yollardan oluşabilir. Bir yerde toplu halde bulunan müctehidlere bir mesele sorulup her birinin görüşünü açıklamasından sonra bir görüşte ittifak etmeleri gibi...

Veyahut ayrı ayrı yerlerde bulunan müctehidlere meselenin tek tek sorulup hepsinin de mesele hakkında aynı görüşü beyan etmeleri gibi...

Yahut bir mesele hakkında bazı müctehidlerin verdiği fetvâ diğer müctehidlere ulaştığında onların da fetvâyâ muvafakat ettiklerini sarahaten açıklamaları gibi...

Veyahut da bir müctehid bir mesele hakkında belli bir hüküm verir ve bu hükümden haberdar olduktan sonra bunu sözle, fetvâ ile veya kazaen hüküm vermekle açıkça muvafakatta bulunurlar.³⁹⁰

İmâm Şâfiî (v.204/819), kavli icmâ'ı şöyle tanımlar: “*Ben veya ilim ehlinde bir kimse şu konuda icmâ vardır demişsek, mutlaka karşılaşacağınız her alim aynı şeyi söylemiştir.*”³⁹¹

³⁸⁶ İbn Emîrî'l-Hac, *a.g.e.*, 3/110, Şenkitî, Muhammed el- Emin, *Muzekkiretu Usûli'l-Fıkh*, s. 151, İbn Bedrân, Abdulkadir, *el-Medhal İla Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 280

³⁸⁷ Şaban, *a.g.e.*, s. 115-18; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsvade fi Usûli'l-Fıkh*, s. 115-17

³⁸⁸ İbn Lihâm, *el-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkh'alâ Mezhebi'l- İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 75, Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/424

³⁸⁹ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s. 21; Dönmez, *a.g.e.*, s. 26; Heyto, Muhammed Hasan, *el-Veciz fi Usûli't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.371

³⁹⁰ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 106; Hallaf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, s.55; zeydan, *a.g.e.*, s. 74

³⁹¹ Şâfiî, *Risale*, md: 1559

Serahsî (v483/1090), ise “*Müctehidlerin tamamının kendilerinden işitilen sözle veya bizzat kendi fiilleriyle şer’î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir*” şeklinde bir tanım yapar ve ayrıca bu icmâya “azimet yollu icmâ” adını verir.³⁹²

2.Sukûti İcmâ: Herhangi bir meselede bir veya birkaç müctehidin görüş belirttikten sonra bu görüşe müttali olan o devirdeki diğer müctehidlerin açık şekilde bir katılma veya itiraz beyanında bulunmaksızın sukût etmeleridir.³⁹³

Serahsî sukûti icmâyı şöyle tanımlar: “*Bir asırdaki müctehidlerden bir kısmının bir görüş ileri sürdükten sonra bu görüş yayılır, diğerlerinin de kendilerine fetvâ arz olunduktan sonra bu görüşün zuhuru ve yayılması ile onlara malum bir vaziyet aldıktan sonra ileri sürülen görüşü red ve inkar etmeksizin susmalarındır.*”³⁹⁴

Abdülaziz el-Buhârî de (v.730/1330) sukûti icmâyı geniş bir şekilde tanımlayarak onu “ruhsat yollu icmâ” olarak isimlendirir.³⁹⁵ Zaten Hanefî usûlcüleri tarafından genellikle “rüknü’l-icmâ” diye nitelendirilen icmâya katılma iradesi “el-azime ve’r-ruhsa” şeklinde tesbit edilir. Bunlardan ilki(azime),tüm müctehidlerin görüşlerini açıkça belirtmeleri yoluyla meydana gelen icmâyı ifade eder.Bu nevi icmâda görüş beyanı hem sözle hem fiille olabilir,fakat fiil yönünde bir birliğin bulunması halinde bunun bağlayıcılık(vucûb) ifade ettiğini gösteren bir karine bulunmadıkça tavsiye(hüsn,müstehab)anlamına geleceği ve vucûb ifade etmeyeceği görüşü de mevcuttur.

Ruhsat yoluyla yapılan icmâ ise bir asırda icmâ’ya katılma ehliyetini haiz bir müctehidin,daha önce hakkında yerleşmiş ihtilaf bulunmayan bir meselede ulaştığı hükmü açıklayıp veya bir davranış gösterip de bu durumun asrın müctehidleri arasında yayılması ve düşünme müddetinin sona ermesi üzerine herhangi bir muhalefetin bulunmadığının anlaşılması üzerine teşekkül etmiş sayılan icmâdır.³⁹⁶

Başta Hanefî usûlcüleri tarafından geliştirilen sukûti icmâ teorisi yine aynı usûlcülerin ifadesiyle bir zaruretin ürünüdür.icmânın esas şekli olmadığından ruhsat olarak nitelendirilmiştir.³⁹⁷

Bu zaruret şöyle izah edilmektedir: Sukûti icmâ’nın şartlarının gerçekleşmesinden sonra müctehidlerin hatalı bir sonuç karşısında susmuş olabileceklerini düşünmek,onlara fısk ve

³⁹² Serâhsî, a.g.e., 1/303

³⁹³ Şaban, a.g.e., 106

³⁹⁴ Serâhsî, a.g.e., 1/303

³⁹⁵ Buhârî, Abdülaziz, a.g.e., 3/426

³⁹⁶ Habbâzi, *el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkh*, s. 274, Kutlubağa, *Şerhu Muhtasari’l-Menar*, s. 159, Dönmez, a.g.md., DİA., 21/425

³⁹⁷ Kâkî, *Camîu’l-Esrâr fî Şerhi’l-Menâr*, 3/929, Dönmez, a.g.md., DİA., 21/425

taksir izafe etmek olacaktır.Yani müctehidlerin sükûtlarının ittifaktan başka bir şeye hamli adeten muhaldir.³⁹⁸

Cessâs'ın (v.370/980),ve onun ardından Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (v.482/1089) ile Şemsü'l-Eimme es-Serâhsî'nin (v.483/1090) izah tarzı ise icmâ müessesine işlerlik kazandırabilme noktasından yola çıkar. Bu görüş sahiplerine göre icmâ'nın gerçekleşebilmesi için icmâ ehlinin her birinden sözlü açıklama ve muvafakat şart koşulsa bu takdirde hiçbir zaman icmâ'nın gerçekleşmesi mümkün olmaz.³⁹⁹

Usûlcüler bir sükûtî icmâ'nın varlığından söz edilebilmesi için aşağıdaki şartların bir arada bulunması gerektiğini belirtmişlerdir:

a. Sükût,gerek muvafakata gerekse muhalefete işaret teşkil edecek belirtilerden uzak olmalıdır.şayet muvafakati gösteren bir belirti varsa bu,sükûti değil sarîh icmâ olur.buna karşılık muhalefeti gösteren bir belirti varsa ,icmâ asla gerçekleşmez.

b.Söz konusu görüşe muttali olduktan itibaren normal olarak o meseleyi ve bir görüş oluşmasına yetecek kadar zaman⁴⁰⁰ geçmiş olmalı ve bu süreden sonra sükût edilmelidir. Ayrıca bu görüş veya davranışa muhalefet imkanını kaldıran korku ve benzeri amillerin bulunmaması da gerekir.

c. İcmâyâ konu olacak mesele ictihada açık olan,yani hakkında zannî delil bulunan meselelerden olmalıdır.Hakkında kesin delil bulunan bir meselede bazı bilginlerin delile aykırı görüş belirtip diğer müctehidlerin bu görüş karşısında susmaları ,onların bu hükme muvafakat ettiklerini göstermez.Bu sükût,o görüş sahibini önemsememe ve onun görüşünü kabul etmeme anlamına gelir. Yani yerleşmiş bir ihtilaftan sonra ortaya atılan görüşe sükût etmek bu konuda muvafakata delâlet sayılmamakta ve böyle konularda sükûti icmâ'nın teşekkül edemeyeceği ifade edilmektedir.⁴⁰¹

F.Kaynak Değeri

1.Sarîh İcmâ'nın Kaynak Değeri

Fakîhlerin büyük çoğunluğuna göre sarîh icmâ, tartışmasız kat'î hüccettir.Ona uymak vacip,muhâlif davranmak ise haramdır.şayet herhangi bir meselede sarîh icmâ meydana gelmişse ve bu icmâdan haberdar olunmuş ise artık üzerinde icmâ edilen hüküm “kesin

³⁹⁸ Buhârî, Abdülazîz, a.g.e., 3/430; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 388

³⁹⁹ Cessâs, a.g.e., 3/285; Serâhsî, a.g.e., 1/305

⁴⁰⁰ *Sukûti icma'da düşünme süresinin ne kadar olduğu hususunda ihtilaf vardır.En mutemed görüşe göre bu süre, görüşün yayılıp , bir süre geçip , o görüşe uygun uygulama meydana gelerek, buna da bir itiraz çıkmayıp, kimsenin de onu inkar etmediği süredir.*(Pekcan, Ali, a.g.e.,s. 56)

⁴⁰¹ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhit*, 3/547, Şabân, a.g.e., s.107; Dönmez, a.g.md., DİA., 21/425;

hüküm” niteliğini kazanmış olur.ona aykırı davranmak caiz olmadığı gibi,hükmünde ittifak edilen o mesele de ihtilaf konusu(el-müctehedât) olmaktan çıkar.⁴⁰²

2. Sükûtî İcmânın Kaynak Değeri

Sükûtî icmânın “kat’î hüccet olup,ona muhalefet olunamadığı” görüşü Hanefilerin çoğunluğu tarafından benimsenen bir görüş olmakla birlikte bu görüşün diğer doktrinlere mensup üsûlcülerden taraftarları bulunduğu gibi,Hanefî üsûlcülerden de muhalifleri vardır.⁴⁰³

İmâm Şâfiî’nin sükûtî icmâyı kabul ettiğini ileri süren bazı yazarlar bulunmakla birlikte onun sükuttan hareketle icmâ iddiasında bulunanlara karşı çıktığı görülür.Şâfiî’yi takip eden mütekellim üsûlcüler’in çoğunluğu da sükûtî icmâyı karşıdır.Bu konuda genellikle Mâlikilerin Şâfiîlerle,Hanbelilerin de Hanefîlerle hemfikir olduğu belirtilir.⁴⁰⁴

Sukûtî icmânın hükmü ve muteberliği ile ilgili Zerkeşî (v.794/1392) on üç , yine Şevkânî (v.1250/1834) on iki farklı görüş zikreder. Bunların içinden üç önemli görüşü aktarmak konuyu aydınlatıcı kılacaktır.

a.“Sükûtî İcma, İcmâ ve hüccet değildir”

Bu görüşü bir çok Şâfiî ve Mâlikî savunmuşlardır.⁴⁰⁵ Bu görüşte olanlara göre لاينسب الى سكت قول “sükût edene söz izafe olunamaz.” zira söylemediği bir şeyi söyledi diye kabul olunamaz. Çünkü görüşlerini açıkça belirtmeyen müctehidlerin bu sükûtu, onların açıklanan görüşe muvafakat ettiğini gösterebileceği gibi başka bir sebebe de dayanabilir. Dolayısıyla onların bu sükûtu rıza ve muvafakata delil olamaz. İttifak gerçekleşmedikçe icmâ da gerçekleşmez. Çünkü icmânın temeli ittifaktır.⁴⁰⁶

b.“Sükûtî icmâ, kat’î bir hüccettir; ona muhalefet olunamaz.”

Bu görüşü Hanefîlerin çoğunluğu ile Hanbelîler benimsemektedirler.⁴⁰⁷ Bu görüşü savunanlara göre sükûtî icmâ sarîh icmâdan kuvvet bakımından daha az ise de sarîh icmâ gibidir. Ayrıca ne zaman ki sükûtun muvafakat anlamına geldiğine dair bir işaret bulunur ortada engeller de bulunmazsa sükût muvafakata yorumlanır.

⁴⁰² Gazzâlî , *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*,1/198, Emir-i Padişâh, *Teyisirü’t-Tahrir ‘alâ Kitâbi’t-Tahrir*, 3/227, Şabân, *a.g.e.*, s.108, Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 197

⁴⁰³ Şâfi, *Usûlü’ş- Şâfi*, s.182, Cessâs, *a.g.e.*, 3/285 İbn Emiri’l-Hac, *a.g.e.*, 3/135, Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/425;

⁴⁰⁴ Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/425

⁴⁰⁵ Bâcî, *İhkâmü’l-Fusûl*, s. 407, Râzî, *a.g.e.*, 4/153; Medkûr, *Medhalü’l- Fıkhi’l-İslâmî*, zeydân, *a.g.e.*, ‘Acem, Refîk, *Mevsûatu Mustâlâhâti Üsûli’l-Fıkhi*, ‘İnde’l-Müslimin, s.39

⁴⁰⁶ Râzî, *a.g.e.*, 4/153-154, Âmidî, *a.g.e.*, 1/228, Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhac*, 2/381; Şaban,*a.g.e.*, s.112; Zeydan, *a.g.e.*, s.175, Cizânî, *a.g.e.*, s.163; Hanbelî, Şakirbek, *Usûlu’l-Fıkhi-l İslâmî*, s.292

⁴⁰⁷ Cessâs, *a.g.e.*, 3/285, Amidî, *a.g.e.*, 1/228, Külebbî, *Takribü’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 334, İbn Emiri’l-Hac, *a.g.e.*, 3/135, Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usûlü*, s.59;

Yine bu görüştekilere göre icmânın kaynak olduğunu ve onun kesin hüccet teşkil ettiğini gösteren deliller sarîh icmâ ile sükûtî icmâ arasında bir ayrım yapmamıştır.⁴⁰⁸

c. “*Sükûtî icmâ, icmâ olmamasına karşın zannî bir hüccettir.*”

Hanefilerden Kerhî (v.340/951) Şâfiîlerden Sayrafi (v.330/941), Amidî (v.631/1234) ve Mâlikîlerden İbn Hacıp (v.646/1249) bu görüştedir.⁴⁰⁹

Bu görüş sahipleri görüşlerini şu şekilde delillendirmektedirler:

ca. İcmânın aslı ve hakikatı, bütün müctehidlerin tahminen ve zannen değil, hakikaten ittifak etmeleridir. Bu ise sükûtî icmâda yoktur. Çünkü sükût her ne kadar muvafakata delalet etmektedir denmiş olsa bile, hiçbir zaman tasrihin muvafakata delaleti gibi olmaz. İşte bunun için icmâ sayılmaz. Ancak tasrihte bulunmaya engel olan manilerin ortadan kalkması ile sükûtun muvafakata delaleti ağırlık kazandığından zannî bir hüccet olarak kabul edilmiştir.

cb. Her alim kendi görüşünü açıklamadığı için buna icmâ denmez. Ancak sükûtun muvafakat manasına oluşu, muhalefet manasına oluşundan üstün bulunduğundan o, bir hüccet teşkil eder.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâr*, 2/181, a.g.mlf., *Şerhü'l-Muntâhâb*, s. 698, Şaban, a.g.e., s. 112, Ebu Zehrâ, a.g.e., s. 180

⁴⁰⁹ Amidî, a.g.e., 1/230, İbn Hacıb, *Münteha'l-Vusûl*, 58-59; İsnevî, *et-Temhid fi Tahrici'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, s. 452, Zerkeşî, a.g.e., 3/542, Şevkânî, a.g.e., s. 154

⁴¹⁰ Zuhayr, Muhammed Ebu Nur, *Usûlü'l-Fıkh*, 3/204, Ebu Zehrâ, a.g.e., s. 180; Zeydan, a.g.e., s. 176

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CÜVEYNÎ'NİN İCMÂ ANLAYIŞI VE KLASİK İCMÂ TEMELLENDİRİLMESİNE
FARKLI YAKLAŞIMI

I. CÜVEYNÎ'NİN İCMÂ TANIMI VE İCMÂNIN TEMELLENDİRİLMESİ KONUSUNDA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER:

A. İcmânın Tanımı

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, son dönem usûle dair ve fikirlerinin olgunlaşması açısından dikkate alınmaya değer en önemli eseri olan “el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh” ta herhangi bir icmâ tanımına yer vermeden konuya girer.⁴¹¹

O'nun lügat yönünden icmâ tanımını ilk dönem eserlerinden biri olan “et-Telhis fi Usûli'l-Fıkh” adlı eserinde görmekteyiz:

1. Sözlük (Lüghevî) Anlamı:

İcmâ, dilde azmetme ve nefsin bir şeyi yapmaya karar vermesidir. Örneğin *اجمع فلان على المسير* “Falan kişi yolculuğa karar verdi” denilmesi bu anlamdadır.

İcmâ fiilî olsun kavî olsun bir grubun herhangi bir iş hususunda ittifakını ifade eder. Bu, iki kişinin ittifakı için kullanılan bir kavram olduğu gibi ikiden fazla kişinin ittifakı için de kullanılır.⁴¹²

2. Terim (İstilahî) Anlamı:

İcmâ, ümmetin ya da ümmetin bilginlerinin şer'î hükümlerden bir hüküm üzerinde ittifakıdır.⁴¹³

“et-Telhis” adlı eserinde icmânın istilahî tanımını bu şekilde yapan Cüveynî “el-Varakat” adlı hacmi küçük; fakat içeriği kapsamlı ve bir çok şerhe konu olan değerli eserinde de icmâyı istilahî olarak şöyle tanımlar:

*“İcmâ, bir asrın bilginlerinin bir hadisenin hükmü üzerinde ittifakına denir. Bilginlerden kastımız fakîhlerdir. Hadiseden kastımız da şer'î olan konudur.”*⁴¹⁴

Cüveynî, Mutezile kelamcısı Nazzâm'ın “icmâ ister bir topluluktan ister tek kişiden sadır olsun uyulması gerekli olan her görüştür. Bundan dolayı Peygamber den (a.s) gelen haber icmâ olarak isimlendirilir” şeklindeki icmâyı ta'mim eden görüşünü hem dilsel hem de şer'î açıdan yanlış bulup eleştiriye tabi tutar, ve tek kişinin sözünün icmâ tanımını vermediğini söyler.⁴¹⁵

⁴¹¹ Cüveynî, *el Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, 2/431

⁴¹² Cüveynî, *et Telhis fi Usûli'l-Fıkh*, 2/5

⁴¹³ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/6

⁴¹⁴ Cüveynî, *el varakât*, s. 24

⁴¹⁵ Cüveynî, *et Telhis*, 2/6-7

B.İcmânın İmkâmı(Olabilirliği)

“İslam coğrafyası geniş bir alana yayılmışken,şariat (hukuk) alimleri birbirlerinden uzak şehirlerde yaşıyor iken,bu noktada haberleşme imkanı kısıtlıyken tüm alimlerin icmâ nasıl tasavvur edilsin? Sonra adeten de insanların farklı seciyeleri,istekleri ve beklentileri vardır,hal böyleyken alimlerin görüşlerinin bir noktada birleşmesi nasıl mümkün olsun?

İcmâ'nın gerçekleşmesi tasavvur edilse dahi bu rivayetlerin bize ulaşması nasıl anlaşılır? Dolayısıyla bu meselede üç zorluk sözkonusudur:⁴¹⁶

- Bir konunun insanların ya da alimlerin geneline sunumundaki zorluk.
- Hüküm (Görüş) zannî bir durumdayken o meselede ittifak etmenin güçlüğü.
- Rivayetin tevatür yoluyla ulaşmasındaki problem.

Sonuç olarak bu durumdaki bir icmâ'nın gerçekleşmesi tasavvur edilemez.”⁴¹⁷

Cüveynî, icmâ'nın gerçekleşmesini imkan dışı görenlerin görüşlerini yukarıdaki şekilde tasvir ederken Bakıllânî'nin (v.403/1013) görüşleri doğrultusunda akılcı açıklamalar yaparak icmânın gerçekleşmesinin mümkün olduğunu savunur ve şöyle der:

“Âdete göre bir topluluğun tek bir mesele üzerinde birleşmesi imkan dahilindedir.Doğusundan batısına kadar (tüm) hristiyanların teslis inancı üzerinde birleşmesi nasıl mümkünse, müslümanların bir mesele üzerinde birleşmesi de imkan dışı değildir.”⁴¹⁸

Ayrıca otorite ve yetki bakımından güçlü olan bir melik (devlet adamı) kararlı bir şekilde isteklerini çevre meliklere duyurabilir. Aynı şekilde İslam alimlerinin de bir mecliste toplanıp meseleleri görüşmeleri ve bunun sonucunda da buradan onay ya da red kararı çıkması uzak bir ihtimal değildir.”⁴¹⁹

Cüveynî, icmâ'nın gerçekleşmesinin mümkün oluşuna şu örneği de vermektedir: “İletişimin zorluğu ve memleketlerin uzaklığına rağmen biz biliyoruz ki Şâfî'nin ashâbı onun mezhebi üzerinde icmâ' etmişlerdir.”⁴²⁰

“İcmânın gerçekleşmesi mümkün olsa da sahih bir nakille bize ulaşması nasıl bilinecek?” itirazına da Cüveynî şu cevabı verir:

“Açıkça bilinir ki üzerinden asırlar geçmesine rağmen alimlerce fikir birliği edilmiş bir haber kıtalara yayılır. Örneğin; bizler alimlerin namazların sayısı, rekatları, secdeleri ile

⁴¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/431-32

⁴¹⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/8

⁴¹⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/10

⁴¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/433

⁴²⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/433

ilgili birleşme kararlarını, hristiyanların teslis üzerindeki ittifakını, mutezilenin de halku'l Kur'an söylemini bu yolla öğrenip almışsıdır.”⁴²¹

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, icmânın meydana gelmesini mümkün görmesine rağmen, külliyyât-ı dinîyye'den (dinin olmazsa olmazları olan temel farzları) olmayıp tahmine dayanan (mazzûn) hükümlerde icmânın meydana gelmesini düşünmez ve -kendi zamanını kastederek- böyle bir zamanda varsayıma dayalı bir meselede icmânın gerçekleşmesinin kolay olmadığını söyler.

Dolayısıyla ona göre, mutlak anlamda icmânın gerçekleşmesini tasavvur etme ya da etmeme bir hatadır. Ayrıca o, icmâ meselelerinin çoğunun Peygamber'in (a.s) sahâbileri vasıtasıyla aktarılan meseleler olduğunu düşünür.⁴²²

C. İcmânın Dayanakları (Delil Oluşu)

Cüveynî, ilk dönem eseri olan “et-Telhis”te icmânın kaynak olduğunu ispat etmeye çalışırken aklın bu konuda yetersiz bir delil olduğu tezinden yola çıkar:

“Akıl bu noktada herhangi iki hadise karşılaştırılmasında ayırıcı bir özelliğe ve tercih faktörüne sahip değildir. Akıl, hatalarına rağmen gerçeklikte Hz. Peygamber'in (a.s) nübüvvetini inkar etme üzerinde birleşen hristiyan ve diğerlerinin tutumunu onaylama kapısını açıyorsa, bunun Hz. Peygamber'in (a.s) ümmeti içinde de böyle bir şeye (Hz. Peygamber'in (a.s) nübüvvetini inkar veya şüpheyle karşılama) kapı aralamadığını söylemek ya da buna engel olmak mantığa uygun değildir. Dolayısıyla icmâ, akıl önermesiyle idrak edilmez. Bu şekilde problemlili hale gelen akli doğruya sevkmede adet de yetersiz kalır; ayrıca adetlerin dinlere göre farklılık arz etmesi de söz konusu değildir.”⁴²³

İcmâya giden yolda akla yol olmadığını düşünen Cüveynî, “telhis” te naklî delillere müracaat eder. Bakara, 2/143, Âl-i İmrân, 3/110, A'raf, 7/181 ve Nisâ, 4/115. ayetler onun, icmânın delil oluşuna dayanak olarak getirdiği delillerdir.

ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوليه ما تولى ونصليه جهنم وسانت مصيرا

“Kendisine doğru yol belli olduktan sonra Rasûl'e muhalefet edip müminlerin yolundan başka bir yola uyanı yöneldiği yerde bırakır ve onu Cehennem'e atarız.” (Nisa, 4/115) ayetini delil olarak serd eden Cüveynî, şu yorumu yapar:

⁴²¹ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/10

⁴²² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/433

⁴²³ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/12-13

“Allah, müminlerin yolları dışındaki yollara tabi olanları uyarmış, büyük bir tehditle onları tehdid etmiş ve bunu Hz. Peygamber’e (a.s) karşı gelmeyle ilişkilendirmiştir.”⁴²⁴

“Ayet, müminlerin yolları dışındaki yollara tabi olmanın nehyinden bahsederken, müminlerin yollarına ittibanın vacib olduğu nasıl anlaşılır?” sorusuna da Cüveynî, şu cevabı verir: “Allah, müminlerin yolları dışındaki yollara ittibâdan nehyederken bundan anlaşılacak şey, artık müminlerin yollarına ittibâdır. Ayrıca biz, kelâmın sevkediliş tarzından anlıyoruz ki burada amaç, müminlerin yüceliği ve onların yollarına uymaya yapılan teşviktir. Bizim için delil niteliği taşıyan bu ayet, vücûbiyetini karinelere, ayetin genel anlamından ve Allah’ın tehdid ve azarlamalarından almaktadır.”⁴²⁵

Konuyla ilgili olarak muarızlarının sorularını uzun uzadıya cevaplayan Cüveynî, Nisa 115. ayetini çeşitli açılardan tahlile tabi tutar ve icmânın delil oluşunu en çok bu ayetle temellendirmeye çalışır.

Onun icmâ düşüncesini ispat için başvurduğu diğer bir delil de Hz. Peygamber’in (a.s) hadisleridir.

لا تجتمع امتي على الضلال (على الخطأ)

“Ümmetim sapıklık(dalalet) üzerinde birleşmez”⁴²⁶

لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وسألت الله عز وجل لا يجمع امتي على الضلالة فأعطانيها

“Allah ümmetimi dalâlet üzerinde toplayacak değildir. Allah’tan ümmetimin dalâlet üzerinde birleşmemesini istedim bana dileğimi verdi.”⁴²⁷

من سره أن يدخل الجنة فليزِم الجماعة

“Cennet’e girmesi kimi sevindiriyorsa (o kimse) cemaate tabi olsun.”⁴²⁸

من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه

“Kim cemaatten bir karış uzaklaşırsa, İslam bağını boynundan çıkarıp atmış olur.”⁴²⁹

Aktardığımız bu hadislerle ilgili olarak muarızlarına karşı uzun bir tartışmaya giren Cüveynî, icmâyâ dayanak olması noktasında sözü edilen hadislerin bağlayıcılığını savunur. “Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez” hadisine dayanarak da başka ümmetlerin değil; ancak İslam ümmetinin icmânının hüccet olacağını belirtir.⁴³⁰

⁴²⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/15

⁴²⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/16

⁴²⁶ İbn Mace, *Fiten*, 8

⁴²⁷ Ebu Davud, *fiten*, 1/26

⁴²⁸ Müsned, 1/26

⁴²⁹ Buhari, *Fiten*, 2; Müslim, *İmaret*, 53

⁴³⁰ Cüveynî, *el varakât*, s. 24

Nakle dayanan bu icmâ tesbitinden sonra Cüveynî'ye göre artık icmâ gerçekleşmişse bu icmâda hatanın olması mümkün değildir ve ona uymak da zorunluluk arz eder.⁴³¹

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, "Telhis" te bahsi geçen ayet ve hadislerle icmânın delil oluşunu ispat etmeye çalışırken yazdığı son eserleri arasında yer alan⁴³² "el-Burhan" da tamamen farklı bir durum sergiler.

Nisa 4/115. ayetin icmânın ispatı için yeterli bir delil olamayacağını, konu ile ilgili rivayet edilen "Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez" hadisinin de vâhid haberler arasında yer alması dolayısıyla gerçek anlamda icmâyı ispat için kullanılamayacağını söyleyen Cüveynî, şöyle der:

*"Sonra icmâ düşüncesini savunanlar Allah'ın kitabındaki çeşitli ayetlere sarıldılar. Şâfî de (İcma konusunda) Nisa 115. ayetiyle istidlalde bulundu. Şimdi ben, bu ayetle istidlalde bulunmayı geçersiz kılan bir soru yöneltiyorum ve diyorum ki; Allah Teala söz konusu ayetle küfrü isteyenleri, Hz. Peygamber'i (a.s) yalanlayıp doğru yoldan yüz çevirenleri kasdetmiştir. Dolayısıyla ayetin anlamı şu oluyor: 'Kim Peygamber'den (a.s) ayrılıp uyulması gereken müminlerin yolları dışındaki başka yollara tabi olursa artık onu yaslanması gereken yere yaslarız.' Ayetin anlamı bu olunca icmânın tesbiti için ayete sarılmak tevilden başka bir şey değildir. Kat'î olan konularda da ihtimallere sarılmak caiz değildir. Hem "Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez" hadisinde de icmâ için bir dayanak bulmuyorum. Çünkü bu, âhâd rivayetler arasında yer almaktadır. Kat'î meselelerde buna dayanmak caiz değildir."*⁴³³

Yeni düşüncesini yukardaki şekliyle ortaya koyan Cüveynî hadislerle ilgili olası değerlendirmelere de şu şekilde cevap verir:

*"Durum böyle olunca konuyla ilgili hadislerin İslâm aleminde kabulle karşılandığını ve (nerdeyse) üzerinde uzlaşa sağlanmış olduğunu, bu yönüyle hadislerin icmâ için delil olduğu görüşünü taşıyanların delilleri de yerinde değildir. Çünkü böyle bir bakış açısı, icmâyı icmâyla ispat çabasından başka bir şey değildir. İnsanların icmâ konusundaki ihtilafları ortada iken bu yolla icmânın delil oluşunu ispat isabetli bir yöntem değildir."*⁴³⁴

Cüveynî, "Telhis"te icmânın delil oluşunu ispatlamak için ele alıp yorumladığı "Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez" hadisini de "el-Burhan" da şöyle yorumlar:

"Bu ve benzeri hadisler (Kıyamet kopuncaya kadar) İslam ümmetinin (dinden) dönmeyeceğine dair Peygamber'den sadır olan gelecek zamanla ilgili gaybî

⁴³¹ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/38

⁴³² Niybâli-Ömerî, *a.g.e.*, 1/85

⁴³³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/435-36

⁴³⁴ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/436

haberlerdir. Hadisler kesin bir nakil yolu ile bize ulaşmadığına göre bunların herhangi bir açıdan delil olma özelliği yoktur.”⁴³⁵

Görüldüğü gibi Cüveynî, icmâya dayanak olma noktasında nakledilen ayeti geniş anlamda ele alarak iman-küfür bağlamında değerlendirmiştir. Böylece o, icmânın delil oluşunu semî'yyata (naklî rivayetlere) dayandıran cumhurdan⁴³⁶ farklı düşünürken, icmâya delil bulmak için kur'anı üç yüz defa okuduğu ve sonunda Nisa 115. ayeti delil olarak bulduğu rivayet edilen⁴³⁷ kendi mezheb imâmı Şâfiî'nin görüşüne de muhalefet etmiş oluyor.

“Telhis” te sözü edilen ayetin icmâya delil olduğunu savunurken “Burhân” da bunun böyle olmadığına kanaat getiren Cüveynî'nin bu tutumunun onun ileri yaşlara doğru yakaladığı fikri istiklâliyyeti ve tesirlerden kurtulması ile açıklayabiliriz, çünkü diğer bazı usûlî fikirlerinde olduğu gibi⁴³⁸ icmânın dayanakları konusunda da eski görüşlerinden vaz geçip yeni bir tez geliştirmesi mümkündür.

İcmâya delil olarak gösterilen ayetler ve özellikle Nisa 115. ayeti hem Cüveynî öncesi usûlcülerin⁴³⁹ hem de Cüveynî sonrası usûlcü⁴⁴⁰ ve müfessirlerin⁴⁴¹ icmâ temellendirmesi konusunda dayandıkları bir dayanak olmuştur; fakat söz konusu ayetlerin icmâya kesin olarak delalet etmediği hususu da yine bir çok usûlcü ve müfessir tarafından dile getirilmiştir.⁴⁴²

Örneğin Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî de (v.505/1111) Nisa 115. ayetini kısmen kuvvetli bir delaletle sahip görse de bunun da icmâ anlamı için sevk edildiği kanaatinde olmadığını -hocası Cüveynî gibi- ifade etmektedir.⁴⁴³

Gerçekten icmânın kitaptaki en kuvvetli delili nazarıyla bakılan bu ayetin nüzul sebebi araştırıldığında hırsızlık suçu işleyen bir müslümanın, irtidad ederek müşriklere iltihakı olayı ile karşılaşmaktadır.⁴⁴⁴

⁴³⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/436

⁴³⁶ Cessâs, *a.g.e.*, 3/257, İbn Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-Usûl*, s. 45, Basri, *el-Mutemed*, 2/7, Bağdâdî, *el-Udde*, 1/1064, Bâcî, *Kitâbü'l-İşâret*, s. 275, Şirâzî, *el-Lumâ'*, s. 87, Serâhsî, *a.g.e.*, 1/297, Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/189

⁴³⁷ Razî, Fahreddin, *Tefsirü'l-Kebir*, 4/219, Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhü'l-Me'ânî*, 5/140

⁴³⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, 2/10-112, 22-26, 40-41,

⁴³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/88-89; a.g.mlf., *el-Fusûl*, 3/257, Abdülcebbâr, Kadî, *Mutezilede Hukuk Felsefesi*, s. 138, Şirâzî, *a.g.e.*, 87

⁴⁴⁰ Cezerî, *Mi'râcü'l-Minhâc*, 3/75, Habbâzî, *el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh*, s.273, Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/441

⁴⁴¹ Kurtûbî, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/386, Ebu Hayan, *Tefsirü'l-Bahri'l-Muhit*, 3/366, Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, 5/458, İbn Adil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-kitâb*, 7/18, Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî Beydâvî*, 2/168, Mânsûrî, *el-Muktataf min Uyûni't-Tefâsir*, 1/503, Şürbecî, *Tefsirü'l-Beşâir ve Tenvirü'l-Besâir*, 1/352 Zuhâyî, *et Tefsirü'l-Munir*, 12/271

⁴⁴² Tûfî, *Şerhu Muhtasârı Ravda*, 3/21, Ebu Hayyân, *Tefsiru Nehri'l-Mâdd mine'l-Bahri'l-Muhit*, 1/506 Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1/135-140, Rızâ, Muhammed Reşid, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakim(Tefsiru'l-Menâr)*, 5/417, İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, 3/201, Mağiniyye, *et-Tefsirü'l-Kâşif*, 2/437;

⁴⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/175

Son asır bilginlerinden Ahmed Hasan'ın konu ile ilgili değerlendirmesi de sözü edilen ayetlerin icmâya delil teşkil etmediği noktasında Cüveynî'nin görüşüyle örtüşmektedir:

*“İcmânın delili olarak sunulan bu ayetlerin müslümanların genel durumlarına ve birliklerine işaret ettiğini belirtmemiz gerekir, yani hukukla alakalı değildir. Özellikle de teknik anlamda müslümanların ittifakına işaret ettiğini söyleyemeyiz. Zaten bu ayetler Peygamber ve onun ahabî tarafından da icmâya işaret eden ayetler olarak anlaşılmadı; sadece alimler icmâ teorisini desteklemek için bir gayret içerisine girince onun meşruiyeti bu ayetler tarafından sağlanmaya çalışıldı.”*⁴⁴⁵

Belki de bundan dolayı icmânın kaynak olduğunu savunan usûlcüler bu konuda en kuvvetli delilin sünnette yer aldığını söyleyerek bir çok hadisi icmâ için dayanak olarak kabul etmişlerdir.⁴⁴⁶ Fakat kesin bir nakil yoluyla ulaşmadığı gerekçesiyle bahsi geçen hadisler Cüveynî tarafından –icmâya delil olma yönüyle- yetersiz görülmüş ve doğrudan bir dayanak olarak kabul edilmemiştir.

D.İcmânın İspat Yolları:

Akıl icmânın delil oluşunu ispatlayamıyorsa⁴⁴⁷ ve nakil de bu konuda yetersiz geliyorsa⁴⁴⁸ gerçekten cüveynî'ye göre icmâya dayanak olan şey nedir? Başka bir ifadeyle Cüveynî, icmâ düşüncesini nasıl temellendiriyor?

“İcmâ kat'î bir hüccettir ve bu konuda kat'î olan husus da şudur” diyen Cüveynî icmânın delil oluşunu iki şekilde ispat etmeye çalışarak bu tezlerini şöyle sunar:

1.Birinci Şekil:

“Biz biliyoruz ki çeşitli bölgelerde yaşayan bir asrın alimleri zanna dayanan bir hüküm üzerinde icmâ etmiş olsalar da bu konudaki görüşleri düzenli değildir bilakis karışıktır. Bu şekliyle onların tek bir minhac (yol) üzerinde fikir birliği etmeleri muhaldir. O halde bu alimlerin üzerinde birleşilen hükmü (icmâ), kat'î (kesinliğinde şüphe olmayan ve zanna dayanmayan) olan sem'î (nakli) bir delile dayandırmaları gerekiyor, icmâ ancak bu şekilde sabit olur.

2.İkinci Şekil:

“Alimler zanna dayalı bir hükümde icmâ etseler ve onu zanna dayandırdıklarını açıklasalar bu da aynı şekilde kat'î bir hüccet olur. Bunun delil olmasını şöyle

⁴⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, 4/277, Nîsâbü'rî, *el-Vesit fi Tefsiri'l-Kur'ân*'l-Mecid, 2/116, Kureşî, *Zâdü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, 2/200

⁴⁴⁵ Hasan, Ahmed, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s.183-84

⁴⁴⁶ Dönmez, İbrahim Kafi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII.Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, s.49

⁴⁴⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/15

⁴⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/435

açıklayabiliriz: Geçmiş asırların ve göçmüş nesillerin icmâya muhalefet edenler hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri ve onları dinden sapmayla nitelemeleri bize gelen bilgiler arasındadır. Dolayısıyla bu alimlerin icmâya muhalefet etmenin apaçık bir sapıklık olduğu fikri üzerinde birleşmeleri kat'î bir delil gibidir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in (a.s) dilinden dökülen hadislerin de bu yolla bize ulaşması uzak bir ihtimal değildir. Böylelikle bu hadislerle amel etme sürekliliği onlara kat'iyet kazandırmıştır. Artık icmânın bu iki yolla sabit olduğu ve şeriatte parlak bir delil olma özelliğini aldığı kesinleşmiştir.”⁴⁴⁹

Bu ifadelerden anlaşılan, Cüveynî'de icmânın dayanağı incelemeye dayanmayan sem'ıyyât (nakil) olmadığı gibi, tek başına akıl da değildir.

Fakat Fahreddin er-Razî,(v.606/1209) aklın tek başına icmâ için delil olduğu düşüncesini Cüveynî'ye nisbet etmiştir.⁴⁵⁰ Oysa ki Cüveynî, “el-Burhân” adlı eserinde aklî delillerin yetersizliğini dile getirmiş ve bununla ilgili bazı şüpheleri gidermeye çalışmıştır.⁴⁵¹

Sunulan bu tezlerden anladığımız kadarıyla cüveynî, aklî delillerin yetersiz olduğunu belirterek şer'î nasslarla desteklenmesi gerektiğini düşünmekte, yeterli bir inceleme ve araştırma söz konusu olmadan da sem'î (şer'î, naklî) delillere eleştirel yaklaşmaktadır.

İcmâ ister aklî bir delile, ister kesin olan naklî bir delile dayansın Cüveynî'ye göre bu yolların araştırılması için bir vasıtaya ihtiyaç vardır. O vasıta da adetlerin sürekliliği dikkate alınarak icmâ konusu olan hadisenin kaynağını iyi tetkik edip araştırmaktır.⁴⁵²

Ayrıca Cüveynî icmânın kendisini delil olarak görmez. Ona göre, icmânın delil olmasından kasdedilen onun bir delile dayanmış olmasıdır. Cüveynî, bunu Allah'ın sözüne dayanmadan (ilahî bir kaynağa bağlanmaksızın) Hz. Peygamber'in (a.s) sözünün de bizzat delil olmadığı durumuna benzeterek açıklamaktadır.⁴⁵³

Sonuç olarak Cüveynî'nin icmâyı kat'î bir hüccet olarak gördüğünü, icmâya dayanak bulma noktasında –kesinliği tartışmalı olsa da- konuyla ilgili şer'î rivayetlere dayandığını ancak zannî olan bu delilleri kat'î verilere dayandırma merkezli bir icmâ ispat yöntemini kurduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁴⁹ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/437-38

⁴⁵⁰ Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, 4/100

⁴⁵¹ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/438

⁴⁵² Cüveynî, *a.g.e.*, 2/438

⁴⁵³ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/438

II. CÜVEYNÎ'YE GÖRE İCMÂNIN VARLIK VE GEÇERLİLİK ŞARTLARI

A.İcmâyâ Katılma Ehliyeti

İcmâyî alimlerin ittifakı⁴⁵⁴ olarak gören Cüveynî, konuyla ilgili şöyle der: “Avâmın icmâi geçerli değildir. İcmâda itibar ümmetin alimlerinedir.”⁴⁵⁵ “Avâmın muhalefeti dikkate alınmadığı gibi onayı da herhangi bir etki yaratmaz.”⁴⁵⁶

Cüveynî “Telhis” adlı eserinde istinbat yollarını bilen, deliller arasında tercih yapabilen, usûl-i fıkıh bilen alimlerin icmânının geçerli olduğu görüşünde olan Kadı Bakıllânî’ye (v.403/1013) katılır; hatta fûrû’ hükümlere ulaşması ve ictihâdın yollarını bilmesi yönüyle usûl alimlerini fakihlere nazaran icmâyâ daha yakın bir yerde görür.⁴⁵⁷

“el-Burhân” eserinde de “Fıkıhta tasarrufa sahip mahir usûlcünün (hükümlerden deliller çıkarabilme yeteneğine sahip olan) onayı ya da muhalefeti dikkate alınır” şeklindeki Bakıllânî’nin düşüncesini tenkit eder ve müctehid derecesine ulaşmayan hiç kimsenin görüşüne itibar edilmeyeceği fikrini savunur. Bu dereceye ulaşmayanların mukallit derecesinde görür. Ona göre, birinci dereceyle üçüncü derecedeki bir mukallit arasında fark yoktur. Kısacası, Cüveynî düşüncesinde icmâ, fetva ehlinden olan müctehidlerle ancak gerçekleşebilir.⁴⁵⁸

Yine Cüveynî, yalnız İslam ümmetinin icmânının geçerli olduğunu belirterek şöyle der: “Bir kafir, ictihad derecesini ilgilendiren tüm şer’î delilleri bilse de icmâ konusunda onun görüşüne değer verilmez.”⁴⁵⁹

Cüveynî, icmâyî İslam ümmetine has bir kaynak olarak görürken “Ümmetin dalalet üzere birleşmeyeceği” hadisine dayanır ve şer’in (dinin) bu ümmetin ‘ısmet’inden (batıl üzerinde birleşmeme) haber verdiğini belirtir.⁴⁶⁰

Dinin, bu ümmetin ‘ısmet özelliğiyle varid olması düşüncesi, Cüveynî’nin icmânın önemine yaptığı vurgudur. Bundan amaç da bilginlerin ittifakının delil olduğu ve bu ittifakın batıl bir şey üzerinde olmayacağıdır.⁴⁶¹

Usûlcülerin çoğunluğuna göre de icmâyâ katılma ehliyeti sadece müctehidlere aittir. Fakat bazı usûlcüler bağlayıcı kaynak gücünü kazanabilmesi için avâm’ın da icmâda dikkate alınması gerektiğini söylemişlerdir. Örneğin, Amidî (v.631/1233) bu görüştedir.⁴⁶²

⁴⁵⁴ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 24

⁴⁵⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/38-41

⁴⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/439

⁴⁵⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/41-42

⁴⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/440-41

⁴⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/442

⁴⁶⁰ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 24

⁴⁶¹ Ubbâdî, *et-Teşri’u’l-Kebir ‘ale’l-Varakât*, 2/362

⁴⁶² Amidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 1/204

Usûlcüler, kendi zamanlarının şartlarından etkilenmeleri sebebiyle olmalı ki Ebu Hanife (v.150/767), Mâlik b. Enes (v.179/795) ve Şâfiî (v.204/819) gibi müstakil doktrin sahipleri ile sahâbe ve tabiûndan bunların emsali bilginlerin ehliyeti konusunda pek tereddüt duymamakla birlikte, daha sonraki bilginler içinde usûl mütehassısların (el-usûliyyûn) mı yoksa doğrudan doğruya fer'î çözümlerle meşgul olan bilginlerin (el-furûiyyûn, el-müftûn) mi icmâda dikkate alınacakları konusunu tartışma ihtiyacını duymuşlardır. Her iki görüşün savunucuları bulunmakla beraber, tartışma genişleyince söylenenler dönüp dolaşıp tekrar eski prensipte yani “müctehid olma” niteliğinde birleşmektedir.⁴⁶³

İslam hukukçularının çoğunluğuna göre icmâya katılacak alimde özel anlamda adalet, yani itikadî bakımdan ithama elverişli açık bir kusur taşımama ve bid'atlerden kaçınma şartı aranır. “Heva ve fisk ehli” olarak bilinen kişilere genellikle icmâya katılma ehliyeti tanınmaz.⁴⁶⁴

Fakat Cüveynî'ye göre müctehid seviyesinde olan bir fasıkın veya bid'at ehli olan birisinin söz konusu fıskı ya da bid'at sıfatı küfrü gerektirmedikçe icmâ konusunda görüşleri dikkate alınır, icmâya etkisi kabul edilir.⁴⁶⁵

Cüveynî, fasık müctehidin görüşünün dikkate alınmaması yönünde olan cumhurun görüşüne katılmaz. Ona göre, müctehid fasık olsa da kendi ictihadıyla hareket ettiği için ve başkalarını taklit etmediği için görüşü dikkate alınır; ancak bid'at ehli müctehidin bid'atı, küfrünü gerektiriyorsa Cüveynî'ye göre de icmâya etkisi kabul edilmez.⁴⁶⁶

“Heva ve fisk ehli müctehidlerin icmâya etkilerinin kabul edildiği görüşüne Seyfeddin el-Amidî⁴⁶⁷ ve Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî⁴⁶⁸ de katılmaktadır.

Bilginler arasında hangi özelliklere sahip müctehidin görüşünün dikkate alınacağı ile ilgili tartışmalar yaşanırken, cüveynî bu konuda ilkesel bir tesbite yer verip bu konuyu şöyle noktalar: “*Müftîlerin yanında itibara layık görülmeyen her şey, icmâda bulunanların yanında da itibara layık değildir.*”⁴⁶⁹

O, hür olma ve erkek olmanın fetvâda şart olarak koşulmadığını, tek başına bu iki vasfın itibara layık görülmediğini yani kadın veya köle de olsa ictihâd makamında

⁴⁶³ Dönmez, *a.g.e.*, s. 25

⁴⁶⁴ Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/423

⁴⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/441-42

⁴⁶⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/45, İbn Kavân, *et-Tahkikât fi Şerhi'l-Varakât*, s. 416

⁴⁶⁷ Amidî, *a.g.e.*, 1/207

⁴⁶⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, 2/184

⁴⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/442

bulunuyorsa kişinin icmâda bulunabileceği ve fetva verebileceğini belirterek bu tesbitini örneklendirir.⁴⁷⁰

B. İcmâya Katılma Sayısı

İcmâ edenlerin tevatür sayısına ulaşması halinde icmânın gerçekleştiği kabul edilmekle birlikte bu sayının altında bilginlerin ittifakı ile icmânın meydana gelmeyeceği tartışılmıştır.⁴⁷¹ Usûlcülerin çoğunluğuna göre icmâ ehlinin kendisiyle tevatürün gerçekleşeceği sayıya ulaşmaları şart değildir.⁴⁷²

Cüveynî'ye göre ise esas olan icmâ edenlerin tevatür sayısına ulaşmasıdır.⁴⁷³ O, tevatür sayısına ulaşmayı özellikle icmâda bulunanların hata üzerinde birleşme olanağının kalmayacağı bir çoğunluğa ulaşması için gerekli görmektedir.

“Kat’i delillerle ve icmâ ile sabit olmuştur ki İslam ümmeti (kıyamet günü diriliş için) sura üfürülene kadar inkırâz’a (neslin tükenmesi) uğramayacaktır. Çünkü Rasûlullah (a.s) “ümmetimden bir gurup hak üzere kalacaktır ve muhalefeti onlara zarar vermeyecektir”⁴⁷⁴ buyurmuştur. Buna göre herhangi bir asrın tevatür sayısına ulaşmış müminlerden hali (boş) kalması caiz değildir. O halde, icmânın gerçekleşmesi için tevatür sayısına ulaşmış müctehidlerin onayı gereklidir.”⁴⁷⁵

Cüveynî, tevatüre ulaşma şartını esas almakla birlikte yeri geldiğinde bu sayının tevatüre ulaşmayabilirliğini de kabul edip duruma cevaz vermektedir; fakat ona göre bu, alimlerin bütünüyle ölmesi, şeriâtın donup işlemez hale gelmesi durumunda yani bir fetret döneminde olabilir ancak. Bu durumda o, tevatür sayısına ulaşmayan alimlerin icmâlarını da kabul etmektedir. Yine Cüveynî, tevatüre ulaşma şartını icmânın sağlam bir temele dayandırılmasıyla gerekçelendirmektedir.⁴⁷⁶

⁴⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/442

⁴⁷¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s.161

⁴⁷² Cessâs, *a.g.e.*, 3/297, İbn Hâcib, *Munteha'l-Vusûl*, s. 58, Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, 2/393, İbn Bedrân, *a.g.e.*, s. 130

⁴⁷³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/442

⁴⁷⁴ Buhârî, *İ'tisam*, 10, İman, 247; Tirmizi, *Fiten*, 27

⁴⁷⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/50

⁴⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/443

C. İcmânın Zamanı

Usûlcüler icmânın kesinleşme zamanı konusunda “inkırâzu’l-asr” şartından söz ederler. Asrın inkırâzı, icmâyâ konu teşkil eden olay zamanında yaşayan tüm müctehidlerin, o olayın hükmü üzerinde ittifaktan sonra ölmüş olmaları demektir.⁴⁷⁷ Bu şartın en önemli gerekçesi, müctehidin görüşünden vaz geçmesi ve böylece icmânın bozulması ihtimalidir.⁴⁷⁸

İslam hukukçularının çoğunluğu “asrın inkırâzı” şartına karşıdır.⁴⁷⁹ Ahmed b. Hanbel (v.241/855), İbn Fûrek (v.406/1015), İsferyînî (v.418/1027) gibi bazı hukukçuların bu şartı ileri sürdükleri belirtilmektedir.⁴⁸⁰ Pezdevî (v.482/1089) ve Serahsî (v.483/1090), Şâfiînin de (v.204/819) bu şartı ileri sürdüğünü mutlak olarak ifade ediyorlarsa da Abdülaziz el-Buhârî (v.730/1329), Şâfiî’den gelen rivayetler içinde en sıhhatlisinin çoğunluğun görüşü ile aynı olduğunu yazmaktadır.⁴⁸¹

Cüveynî’nin konuyla ilgili görüşü de cumhurun görüşüyle paralellik arz etmesine rağmen onun icmâyı iki kısma ayırmasından kaynaklanan bir farklılık taşımaktadır:

*“Bize göre icmâ iki kısma ayrılır: Birincisi, zann makamında olsa da karara bağlanmış (maktu’), kesinlik kazanmış icmâdır ki gecikme olmaksızın derhal hüccet olur. İşte bu icmâ da inkıraz şartı yoktur. İkincisi de, icmâda bulunanların, üzerinde ittifak ettikleri bir hükmü kendi kabullerine göre zanna isnad ettikleri icmâ çeşididir ki burada icmâ tamamlanmamış ve gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla burada inkıraz şartı geçerlidir.”*⁴⁸²

“el-Burhân”ında bu tasnifi yapan Cüveynî, “et-Telhis”te de icmânın bağlayıcılığı için inkırazın şart olup-olmama konusunu herhangi bir kayda bağlamaksızın mutlak bir biçimde değerlendirir.

Burada ona göre, icmânın bağlayıcı hale gelmesi bir konuda hüküm verildikten sonra onun artık kat’iyyet kazanmış olduğu, delil olma özelliğini taşıdığı ve ona aykırı hareket etmenin haram olduğu düşüncesiyle sağlanabilir.⁴⁸³ Böylece Cüveynî’ye göre icmânın geçerliliğini inkıraz şartıyla ilişkilendiren kimselerin bu kanaatleri için bir mazeret kalmamaktadır.

Ayrıca ona göre bizi icmânın ispatına götüren yollar sağlam yollar dır ki bunlar da şer’î delillerdir. Bu deliller içinde inkırâz’dan bahseden bir husus da yoktur. Yok, eğer inkırazın

⁴⁷⁷ Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü’l-Esrâr*, 3/350

⁴⁷⁸ Taftazânî, *Şerhü’t-Telviḥ ‘ale’t-Tavdih*, 2/46

⁴⁷⁹ Cessâs, *a.g.e.*, 3/307

⁴⁸⁰ Buhârî, Abdülaziz, *a.g.e.*, 3/350, Şevkânî, *a.g.e.*, s.153

⁴⁸¹ Serâhsî, *a.g.e.*, 1/315, Buhârî, Abdülaziz, *a.g.e.*, 3/350, Dönmez, *a.g.e.*, s. 29

⁴⁸² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/445

⁴⁸³ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/70

tesbiti şer'î delillerle değil başka yollarla yapılmışsa bu, bizi icmânın fûru' meseleler üzerinde tahsisine –muamelat meselelerinde icmâ delildir, ibadet meselelerinde icmâ delil değildir, der gibi- götürür ki böyle bir şeye yol yoktur.⁴⁸⁴

Şevkânî (v.1250/1834), “İrşâdu'l-Fühûl”unda Cüveynî'nin bu konudaki görüşünü “Cüveynî'ye göre asrın inkırazı senedi kıyas olan icmâda şart, senedi kıyas olmayanda ise şart değildir.” şeklinde belirtmektedir.⁴⁸⁵

Tabiûnun, sahâbenin –daha, sahâbenin tümü vefat etmedikleri halde- icmâlarıyla istidlalde bulunmaları cüveynînin, inkıraz şartı olmadan da icmânın delil olma özelliğini koruduğuna dair verdiği bir örnektir.⁴⁸⁶

Cüveynî düşüncesinde inkırazın şart koşulması, icmânın hiçbir zaman gerçekleşmemesi anlamına gelmektedir. O, bu düşüncesini şöyle gerekçelendirmektedir:

“Sahâbe bir konuda ittifak ederse ve daha sahâbenin tümü vefat etmeden, tabiûndan bir gurup ictihad derecesine ulaşırsa onlar da icmâ ehlinen sayılırlar. Bu durumda icmânın geçerliliği için inkıraz şart koşulursa sahâbenin inkırazıyla birlikte tabiûnun inkırazı da gerekli olmuş olur. Ayrıca tabiûndan sonra gelen ictihad ehlinin tabiûnla birlikte inkırazı da gerekli olur ki, iki farklı dönem insanların birlikte inkırazı (ahirete geçmesi) hem adeten muhaldir hem de böyle bir şey asırlarca sürebilecek bir durumdur. Bu şekilde icmânın kuruluşu sağlıklı değildir.”⁴⁸⁷

Cüveynî, bu konudaki görüşünü diğer bir kitabında şöyle temellendirmektedir: “Eğer biz inkıraz şarttır dersek daha icmâ edenler hayattheyken doğan (büyüyen), fıkıh öğrenip ictihad derecesine ulaşan herhangi birisinin görüşü, onayı ya da muhalefeti dikkate alınır. Bu da icmâda bulunanların önceki icmâlarından vazgeçmesi anlamına gelecektir.”⁴⁸⁸

İcmânın böyle problemlerle karşılaşmaması için Cüveynî, kesinleşmiş icmânın her asırda delil olduğunu belirtir.⁴⁸⁹ Buna göre Cüveynî düşüncesinde icmâ konusu kesinleşip karara bağlandıktan sonra oluşan kanaatler icmâyı sarsmaz, üzerinde ittifak edilen ilk görüş gerçek bir hüküm olarak yerini alır.⁴⁹⁰

⁴⁸⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/71

⁴⁸⁵ Şevkânî, *a.g.e.*, s.153

⁴⁸⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/72

⁴⁸⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/73

⁴⁸⁸ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 24

⁴⁸⁹ Mardinî, *el Encümü'z-Zahirât 'alâ Halli Elfâzi'l-Varakât*, s.203

⁴⁹⁰ İbn Firkâh, *Şerhü'l-Varakat li İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveyni*, s.266

D.İcmânın Konusu

Usûlcülerin çoğunluğu, icmânın konusu hakkında “*şer’î bir hüküm*” olması kaydına yer verir. Bazıları bu kayda daha da açıklık kazandırarak dinî olmayan bir konuda ya da dinî olmakla birlikte şer’î-ictihadî olmayan (mesela sahâbeye ait bilgiler, ahiret, kıyamet alametleri gibi) hususlar üzerindeki görüş birliğinin icmâ sayılmayacağını ifade ederler. Azınlığı teşkil eden usûlcüler ise şer’î konuların yanı sıra aklî, örfî ve diğer konular üzerinde de o alanların uzmanlarının katılımıyla icmâ olabileceği görüşündedir.⁴⁹¹

Bu konuda Cüveynî de icmânın ancak şer’î (hukukî) konularda hüccet olabileceğini belirtir. Ona göre bu hususta akla yer yoktur. Çünkü aklî konularda tutulup izlenen yol, delillerin kat’î olmasıdır. Öyle ki bu deliller söz konusu olduğunda ne bir ihtilaf bu delillere (karşı koyup) zarar verebilir; ne de bu delillerin onayına ihtiyac duyulur.

İcmânın gerçekleştiği alanlarda ise durum ya icmâda bulunanların zanna dayalı alanda bir hükmü kesinliğe bağlamalarıdır ki buradaki icmâ kat’î bir delilden kaynaklanır. Ya da söz konusu hükmü bir zanna dayandırmalarıdır ki bu da imkan dışı değildir. Ayrıca icmâ ehlinin söz konusu icmâyâ muhalif olanları ayıplayıp tenkit eden kesin tavrının da icmânın hüccet oluşuna dayanak olarak alındığını unutmamak lazımdır.⁴⁹²

İcmânın şer’î yollarla sabit olduğunu, bu konuda aklın delil olarak görülmediğini söyleyen Cüveynî şöyle der: “*İcmânın sübutunun kendisine bağlı olduğu (Allah’ı bilme, onun sıfatlarına iman etme... gibi) tüm hususlarda icmâ delil olamaz.*”⁴⁹³

Dolayısıyla Cüveynî’ye göre Allah bilgisi, sıfat ve nübüvvetin sübutu gibi aslî konularda icmânın delil olarak görülmesi düşünülemez; çünkü icmâ, şer’î yollarla sabit olur, şer’î yollar da ancak Allah ve nübüvvet bilgisine sahip olduktan –bunlara iman ettikten- sonra sabit olur.⁴⁹⁴

E.İcmânın Senedi

İcmânın senedi, müctehidlerin üzerinde icmâ ettikleri hükme varırlarken dayandıkları delil demektir. İcmânın kaynak olduğunu kabul edenlerin büyük çoğunluğuna (cumhur) göre –senedsiz icmâyı mümkün gören şaz görüş hariç tutulursa- icmâ için bir dayanağın bulunması gerekir, çünkü icmâ ehlinin bir hükmü ispat için bağımsız hareket etmeleri mümkün değildir, bundan dolayı icmâ için bir dayanağının bulunması gereklidir. Eğer icmâ bir senede dayanmadan gerçekleşiyorsa bu durum Allahın dininde şahsi görüşe göre

⁴⁹¹ Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/423

⁴⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/458

⁴⁹³ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/52

⁴⁹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/52

hükmetmeye ve Hz. Peygamber'den sonra yeni bir din ihdas etmeye götürür ki bu, batıldır ve kabul edilemez.⁴⁹⁵

Usûlcüler icmâya nelerin sened olup olmayacağı konusunda şu ayrıma gitmişlerdir:

1. Kesin Deliller:

İcmâ için bir senedin olması gerektiğini ileri sürenlere göre Kitap ve sünnetin, icmâ için sened olabilebileceğine dair ittifak vardır.⁴⁹⁶ Usûlcüler icmânın senedinin Kitap ve sünnetten bir delil üzerinde gerçekleştiğine çeşitli örnekler vermişlerdir:

a. *İcmânın senedi bazen Kitap(Kur'an) olur.*

Örneğin “Ninelerle ve kaç göbek aşağı olursa olsun çocukların kızlarıyla evlenmenin haram olduğu” hakkında icmâ senedi, Allah'ın *حرمت أمهاتكم وبناتكم* “Analarınız ve kızlarınızla ... evlenmek size haram kılınmıştır.” (Nisa, 4/23) ayetidir.⁴⁹⁷

Ayetteki “ümmehât” lafzından maksadın “üsûl” olan kadınlar olduğu, binaenaleyh kaç göbek yukarı olursa olsun tüm müminlere şamil olduğu, ayetteki “benât” lafzından maksadsadın “fürû” olan kadınlar olduğu, binaenaleyh kaç göbek aşağı olursa olsun adamın kendi sulbundan kızları ve adamın çocuklarının kızlarına şamil bulunduğu hususunda icmâ hasıl olmuştur.⁴⁹⁸

b. *İcmânın senedi bazen sünnet olur.*

ba. Müşterinin, yiyeceğini kabz tamam olmadan önce satmasının caiz olmadığına dair icmânın dayanağı, Resulullah'tan rivayet edilen şu hadistir: *من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه* “Her kim yiyecek(zahire) satın alırsa, onu teslim almadan satmasın.”⁴⁹⁹

bb. Sahâbenin nineye mirastan altıda bire hisse verilmesi meselesindeki icmâlarının senedi şu hadistir: *أن الرسول عليه السلام اعطى الجدة السدس* “Resulullah nineye(mirastan) 1/6 pay vermiştir.”⁵⁰⁰

2. Zannî Deliller

Kitap ve sünnetin icmâ için sened olabileceğinde ittifak bulunmakla birlikte ictihâd türlerinden (kıyas, mesâlih, örf vb.) birinin icmâ için sened olup-olmayacağı ihtilaflıdır. Bu konuda iki görüş mevcuttur:

⁴⁹⁵ Cessâs, a.g.e., 3/277-79, Şirâzî, *Şerhu Lumâ'* 2/666; Serâhsî, a.g.e., 1/301; İbn Hâcib, a.g.e., s.60; İbn Kassâr, a.g.e., s. 48; Razî, a.g.e., 4/187; Şevkânî a.g.e., s. 146; Karâmânî, Yusuf b. Hüseyin, *el-Veciz fi usûli'l-Fıkh*, s. 62

⁴⁹⁶ İsfahânî, *Şerhü'l-Minhâc li'l-Beydâvî fi İlmi'l-Usûl*, 2/625, Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 2/389, Emir-i Padişah, a.g.e., 3/254 Mısırî, *Usulü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 189

⁴⁹⁷ İbn Münzir, *Kitâbü'l-İcmâ'*, s. 78, Serâhsî, a.g.e., 1/301, İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s.258;

⁴⁹⁸ Zeydan, a.g.e., s. 179

⁴⁹⁹ Buhârî, *Buyû'*, 56, Nesâî, *Buyû'*, 55; İbn Mâce, *Ticâret*, 37, Müsned, 1/215

⁵⁰⁰ Ebu Zehra, a.g.e., s. 182; Zeydan, a.g.e., s. 179

⁵⁰¹ Tirmizi, *Ferâiz*, 4; Muvatta, *Ferâiz*, 4

a. Davud ez-Zahirî (v.270/883) ve İbn Cerir et-Taberî (v.310/922) gibi bazı hukukçulara göre icmânın senedi, kesin delil (kitap,sünnet) olur. Kıyas,sened olamaz.⁵⁰²

İbn Cerir bu konuda şöyle der: “İcmâ kesin ilim icab eder,haber-i vâhid ve kıyas kesin ilim ifade etmezler.bu sebeple onlardan kesin ilim nasıl sadır olur? Zira insanlar kıyasın hüccet olup-olmadığında ihtilaf içindedirler. Kendisinde ihtilaf bulunan şey üzerinde icmâ nasıl gerçekleşebilir?”⁵⁰³ Yine ibn Cerir’e göre “ kıyas sahih bir hüccet olmasına rağmen icmâ için sened olamaz,çünkü kıyas zannî bir hüccettir.”⁵⁰⁴

Serâhsî bu görüşe şöyle cevap verir: “Bu açık bir hatadır,zira biz ümmetin icmânının şer’î bir hüccet olmasını delili itibarıyla değil,bizzat kendisi itibarıyla olduğunu beyan ettik.İcmânın dayanağı,kesin bir delil olmalıdır.’ diyen kimse ‘ilim,bu delille(senedle) sabit olur’ diyerek icmâyı anlamsız bulmaya çalışıyor.böyle düşünen kimse icmânın aslî hüccetlerden biri olmasını inkar edenle aynı durumdadır.”⁵⁰⁵

Ayrıca zannî olduğu gerekçesiyle kıyas’ın kat’î bir delil olan icmâ’ya sened olamayacağı görüşüne, haber-i vâhid’in de zannî bir delil olduğu halde sened olabildiği belirtilerek itiraz edilmiştir.⁵⁰⁶

b.İmâmiyye ve Zeydiyye mezheplerinin de içinde bulunduğu cumhûr’a göre ictihad türlerinin hepsi icmâ için sened olur.⁵⁰⁷ Cumhur, tüm re’y çeşitlerinin icmâ’ya sened olmasının caiz olduğunu ve vuku’ bulduğunu söylerken bu görüşlerini ispat babında çeşitli örnekler verirler:

ba. İcmânın senedi bazen kıyas olur.

Örneğin, sahabe, Hz. Ebubekir’in namaza kıyasen zekat vermeyenlerle savaşılması gerektiği görüşünü benimseyerek bu görüş üzerinde icmâ etmiştir.Bu hususta Hz. Ebubekir şöyle demiştir: “Allah’ın farzları arasında ayırım yapmam,zira Allah şöyle buyurmuştur: اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة “ *Namazı kılınız,zekatı veriniz.*” (bakara,1/143)⁵⁰⁸

Yine Hz.peygamber, (a.s) kendisinin yerine kimin devlet başkanı olacağını belirlemeden vefat edince, sahâbe önce kimi seçeceklerinde ihtilaf ettiler.sonra Hz.Ebubekir’in seçilmesi ve onun diğer sahâbilerle tercih edilmesinde görüş birliğine vardılar;çünkü Resulullah,hastalığı ağırlaşınca müslümanlara imâmet etmesi için Hz. Ebubekir’i görevlendirmişti.ashâb’tan bazıları hilafeti imâmete kıyas ettiler ve diğerleri de

⁵⁰² Bâcî, *İhkâmü’l-Fusûl*, s. 433, Şevkânî, *a.g.e.*, s.146, Ebu Ceyb, *Mevsuatü’l-İcmâ fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 36

⁵⁰³ Serâhsî, *a.g.e.*, 1/302

⁵⁰⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, s.146

⁵⁰⁵ Serâhsî, *a.g.e.*, 1/302

⁵⁰⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, 2/196

⁵⁰⁷ Basrî, *a.g.e.*, 2/56, Bağdâdî, *a.g.e.*, 4/1125, Şîrâzî, *Şerhu’l-Lumâ’* 2/666, Amidî, *a.g.e.*, 1/239, Şevkânî, *a.g.e.*, s.146, Ebu Zehrâ, *el İmâm Zeyd*, s. 410, Hudarî, *Usûlü’l-Fıkh*, s. 283

⁵⁰⁸ Serâhsî, *a.g.e.*, 1/302

bu kıyası uygun görüp Hz.Ebubekir'in hilafet hususunda da başkalarına tercih edilmesini kararlaştırdılar.işte bu kıyas onların icmânın senedini teşkil ediyordu.Nitekim bu,bazılarının şu ifadesinden açıkça anlaşılıyordu: *“Allah'ın Rasûlü dinimize ait bir iş için ona (onun vekalet etmesine) rıza gösterdi,biz de bu dünyamızla ilgili bir işte niye onu tercih etmeyelim?”*⁵⁰⁹

Yine şarap içen kimseye gereken hadd üzerninde de icmâ edilmiştir. Rivayete göre Hz. Ömer (r.a) bu konuda sahâbe ile istişarelerde bulunmuştu. Hz. Ali (v.40/660), bu husuta şunları söylemiştir:

“Bir kimse şarap içince hezeyanda bulunur, hezeyanda bulununca iftira eder, iftira eden için Kur'andaki hadd seksen değnektir.” Ayrıca, Hz. Ali (r.a) bu hususla ilgili olarak:*“Benim üzerinde, hadd uygulayıp da bu hadd'den dolayı ölen kimseler hakkında nefsimde bir hal meydana gelir; ancak şarap haddi müstesna, zira o, (şarap haddi) bizim görüşlerimizle (icmâ) sabit oldu”* demiştir.⁵¹⁰

bb.İcmanın senedi bazen de maslahat olabilir.⁵¹¹

Buna Kur'anın cem'i, fethedilen irak topraklarının gazilere dağıtılmaması, Cuma namazı için ikinci ezan uygulaması gibi örnekler verilebilir.⁵¹²

Fakat maslahat düşüncesi icmâ için sened olabilirse de bu düşünceye dayanan icmâ kitap, sünnet ve kıyasa dayanan icmâlar gibi değişmez bir delil teşkil etmez. Böyle bir icmâ maslahatı gerçekleştirdiği sürece kaynak olma özelliğini korur. Bu sonucu sağlamaz hale gelince ona muhalefet edilebilir ve maslahatı gerçekleştiren yeni bir hüküm konabilir.⁵¹³

Cüveynî'nin bu konudaki görüşü de çoğunluk usûlcülerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. İcmânın bir dayanağının olması gerektiği ve bu dayanağın kesin deliller olduğu konusunu tartışmaya hiç açmayıp olduğu gibi kabul eden Cüveynî, bilginler arasında görüş ayrılıklarına neden olmuş, icmânın dayanağının kıyas veya icthad türlerinden biri olması konusunda da görüşlerini şöyle açıklar:

“Kıyastan kaynaklanan tek bir hüküm üzerinde icmânın meydana gelmesi tasavvuru mümkün olan bir konudur. Tasavvur edilebilir bir icmâ (aynı zamanda) kat'î bir delil olma özelliğini de taşımaktadır. Çünkü şer'î bir kıyas, Allah'ın delillerindendir. Hücciyetini diğer nasslardan alan icmâ aynı şekilde bunu kıyasla da sağlayabilir; ki

⁵⁰⁹ Serâhsî, a.g.e., 1/301, Amidî, a.g.e., 1/239, Şaban, a.g.e., s.121

⁵¹⁰ Serâhsî, a.g.e., 1/301, Razî, a.g.e., 4/190, Amidî, a.g.e., 1/340;

⁵¹¹ Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha fi Şeriatü'l-İslamiyye*, s. 61

⁵¹² Cessâs, a.g.e., 3/278, İbn Emiri'l-Hac, a.g.e.,3/145, Zeydan, a.g.e., s. 179, İmâm, Muhammed kemalüddin, *Usulü'l-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 169

⁵¹³ Şabân, a.g.e., s. 123

zaten kıyasın şer'î bir delil olduğu da Kitap ve mütevatir sünnetin nasslarında sabit olmuştur.”⁵¹⁴

Cüveynî, kıyastan kaynaklanan tek bir illet üzerinde birleşmeye örnek olarak, Şâfiîlerin faiz konusunda buğday, arpa, hurma, tuz maddelerinin ortak özelliklerini dikkate alarak tek bir illet (bu dört eşyanın yiyecek maddesi olması) üzerinde birleşmelerini gösterir.⁵¹⁵

Sahâbe ve tabiun dönemlerinde de kıyasın önemli bir yere sahip olduğunu belirten Cüveynî, “kıyas kesin olmayan bir çıkarım olduğu halde delil olması nasıl tasavvur edilir?” sorusuna da şu cevabı verir: “Biz icmâ ehlinin icmâsı olmadığı sürece icmâyı tek bir kıyasla geçerli kılmayız, fakat kıyasa dayanan hüküm üzerinde icmâ oluşup kesin delil olduğu karara bağlandıktan sonra da bu konuda artık şüpheye yer vermeyiz.”⁵¹⁶

İbn Cerir et-Tâberî'nin (v.310/922) “kıyasa dayanan icmânın oluşmayacağı” şeklindeki görüşünü de değerlendirmeye alan Cüveynî, bu görüşün haklı bir yanının olmadığını savunur. Böylece konuyla ilgili cumhurun görüşünü destekler ve herhangi bir delile dayanmayan icmâyı da itibar edilmeyeceğini açıkça belirtir.⁵¹⁷

F.İcmânın Şekli

Usûlcülerin çoğunluğuna göre icmânın gerçekleşmesi için icmâyı katılma ehliyetini haiz tüm müctehidlerin ittifakı şarttır. Azınlığın hatta bir müctehidin muhalefeti icmânın gerçekleşmesine (in'ikad) engel teşkil eder.⁵¹⁸

Bununla beraber tüm müctehidlerin birleşmesi şartını aramayıp azınlığın görüşünü veya bir, iki, üç gibi tevatür sayısının altında kişilerden gelen muhalefeti dikkate almaksızın çoğunluğun fikir birliği ile icmânın gerçekleşeceğini savunanlar da vardır.⁵¹⁹ Örneğin Cessâs (v.370/980), re'y ve ictihada imkan vermeyen konularda birkaç kişiden gelecek “şaz” görüşün önemi olmadığını, re'y ve ictihada imkan veren konularda ise birkaç kişinin muhalefetinin icmânın gerçekleşmesine engel olacağını söylemektedir.⁵²⁰

Cüveynî, konuyla ilgili görüşünü şu cümleleriyle ortaya koyar: “Alimlerin çoğunluğu bir, iki veya daha fazla kişinin muhalefetinin icmânın gerçekleşmesine engel olduğu görüşündedir. Bir dönemin icmâ ehli, tek bir kişinin muhalefetine rağmen bir hüküm üzerinde ittifak etse bu icmâ gerçekleşmemiş sayılır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi icmâ, ancak şer'î delillerle sabit olur. Aklî delillerle sabit olmaz. Şer'î deliller de icmânın

⁵¹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/106-107

⁵¹⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/107

⁵¹⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/109

⁵¹⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/106

⁵¹⁸ Cessâs, *a.g.e.*, 3/298; Serâhsî, *a.g.e.*, 1/316

⁵¹⁹ Cessâs, *a.g.e.*, 3/298-99; Amidî, *a.g.e.*, 1/213; Şevkânî, *a.g.e.*, s.160; İbn Bedrân, *a.g.e.*, s.130

⁵²⁰ Cessâs, *a.g.e.*, 3/299-300; Dönmez, *a.g.e.*, s. 37

*hüccet oluşunu ancak tüm müminlerin ittifakı ile sağlanabileceğini ön görür. Dolayısıyla bu konuda tek bir kişinin muhalefeti genel anlamda müminlerin ittifakının sağlanmadığı anlamına gelir.*⁵²¹ *ve icmâ gerçekleşmemiş sayılır.*⁵²²

Vâhit haberlerle bize ulaşan her bir rivayetin tek başına icmâyı ispat etmeye yeterli gelmediğini, konuyla ilgili tüm haberlerin bir arada düşünülerek ve yayılmış anlam bütünlükleri dikkate alınarak icmânın sabit olabileceğini yineleyen, dolayısıyla sevad-ı azam’a ittibayı emreden âhâd hadislerin ve benzeri rivayetlerin ümmetin ileri gelenlerini dikkate almaya delalet etmediğini, bunun yanında icmânın gerçekleşmesi hususunda tek kişi veya iki kişinin muhalefetinin dikkate alınması gerektiğini belirten Cüveynî, bir veya iki kişinin muhalefetinin icmânın gerçekleşmesine engel teşkil etmediğini savunanlara karşı şöyle der:

*“Binlerce kişi tek hüküm üzerinde birleşse de bir veya daha fazla kişinin buna muhalefeti size göre nasıl icmânın gerçekleşmemesi anlamına geliyorsa, bizim bu konudaki ‘tek veya iki kişinin muhalefeti icmânın gerçekleşmesine engeldir’, görüşümüz de sizin görüşünüzle aynıdır.”*⁵²³

Kısaca, Cüveynî’ye göre icmânın tesbitini sağlayan deliller tüm ümmetin ittifakını öngörmektedir. Çoğunluğun ittifakı icmânın gerçekleşmesi için yeterli değildir.

Bu arada Cüveynî, icmâdaki “ittifak” çevresini belirli kişilerle veya belirli yerlerle sınırlayan anlayışlara katılmadığını eserlerinde açıkça belirtir. Daha önce de belirtildiği gibi Cüveynî’nin icmâ anlayışı ictihad merkezlidir.⁵²⁴ O, ictihad yetisini icmâda bulunma için önemli bir nitelik olarak belirlerken icmâyı kişilerle, dönemlerle ya da zamanlarla sınırlayıp öncelenmiş bir takımı ön plana çıkaranların düşüncelerine sıcak bakmaz. Onun bu konudaki görüşlerini ana hatlarıyla şöyle açıklamak mümkündür:

1.Sahâbe’nin İcmâı

Cüveynî’nin bu konuyla ilgili iki farklı görüşü mevcuttur:

a.Kavlu’s-Sahâbe hüccet değildir.

İcmâyı herhangi bir dönemle sınırlamayan Cüveynî, bu görüşünü İslam’ın birinci asrındakiler –sahâbe- için de bozmaz. Bu yönüyle o, belirli bir hüküm üzerinde birleşen tabiûnun icmânını da bağlayıcı olarak görürken icmâyı sadece sahâbe icmâyıyla sınırlayan Zahirîlerin görüşlerini fasid bir görüş olarak telakki eder.⁵²⁵

⁵²¹ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/62

⁵²² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/460

⁵²³ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/68

⁵²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/440-41

⁵²⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/53

İcmâya dayanak olan delillerin aklî olmadığı görüşünde olan Cüveynî'ye göre icmâ ancak şer'î delillerle sabit olur. Dolayısıyla ona göre sahâbenin icmâna delalet eden her şey, onların dışında kalanların icmâna da delalet eder.

Yine bu anlamda Cüveynî, Nisa 115. ayete dayanarak icmânın ilk dönem icmâıyla sınırlı olmadığını, sözü edilen ayetin tüm zaman dilimlerini kapsadığını belirtir.

Şeriatın sahibi Hz. Peygamberle (a.s) aynı zaman dilimini paylaşp vahyin gelişini izlemiş olan Sahâbe portresinin, icmâyı sadece onlara has kılmayacağını savunan Cüveynî, şu mantığı geliştirir: “Sırf Hz. Peygamber’e (a.s) yakınlıktan dolayı sahâbenin icmâını yeterli görmek delil değildir. Çünkü sonradan gelenlerin sahâbeye yakınlığı, sahâbenin Hz. Peygamber’e (a.s) yakınlığı gibidir”.⁵²⁶

Cüveynî, “Eğer burada önemli olan, delilin kendisiyle kaim olduğu kimseleri görmek ise bu, her iki durumda da gerçekleşiyor.” der. Yani sahâbe, Hz. Peygamber’i (a.s) müşahade etmişse tabii da Peygamber’i müşahade eden sahâbeyi görmüştür.

Cüveynî,

إن أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم

“Ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğruyu bulmuş olursunuz.”⁵²⁷

خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفش الكذب فيحلف الرجل ولم يستحلف

“İnsanların en hayırlısı benim kuşağımın insanlarıdır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir. Sonra (topluma) yalan yayılacak (öyle ki) yemin etmesi istenmeden kişi yemin edecektir.”⁵²⁸

عليكم بسنتي وسنتي خلفاء الراشدين من بعدي

“Benden sonra benim sünnetime ve raşid halifelerin sünnetine uyunuz.”⁵²⁹ gibi rivayetlere dayanarak icmâyı belirli bir zamana tahsis eden yaklaşımların isabetli olmadığını söyler.

Ona göre sözü edilen hadislerin icmâ konusuna indirgenip sadece bununla ilintili kılınması doğru değildir; çünkü hadisler genel bir bağlanmadan (temessük) bahseder ve bu dönemin insanların ibadet ve amel noktasında diğer dönemin insanlarında faziletli olduğunu bildirir; yani hadisler dinin aslı konusunda sahâbeye ittibâyı vurgular.⁵³⁰

Cüveynî, Zahirîlerin icmâyı kıyas ve ictehad kaynaklı hükümlerde gerçekleştirebileceğini kabul etmeyip icmânın gerçekleşme alanını sadece kesinleşmiş nasslarda görme

⁵²⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/53

⁵²⁷ Tirmizi, *Menâkıb*, 16,37; İbn Mâce, *Nukaddime*, 11; Müsned, 5/382,89

⁵²⁸ Buhârî, *Şehâdet*, 2; Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 16; Tirmizi, *Fiten*, 4

⁵²⁹ Ebu Davud, *Sünnet*, 6; Tirmizi, *İlim*, 6; Müsned, 4/126

⁵³⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/53; İbn Firkâh, *a.g.e.*, s.274

düşüncesinde oldukları halde icmâyı sadece sahabeyle sınırlayan tutumlarının çelişkili olduğunu belirtir. Çünkü icmâ eğer kat'î hükümlerde gerçekleşecekse bunun yolu mütevâtir nakillerden geçer, ulaşma biçimi nakil olan bir konuda da tüm insanlar eşittir. O halde icmâyı sadece ilk dönem müslümanlarının icmâi olarak telakki etmek yanlıştır.⁵³¹ Ve Şâfiî'nin kavli-i cedid'ine göre sahâbe kavli, sahâbe dışında kalanlar için hüccet olmadığına göre⁵³² tabiûnun muhalefeti dikkate alınır.⁵³³ Ve onların icmâi da sahâbe icmâi gibidir.⁵³⁴

Tabiûndan olan Kadı Şürayh (v.78/697), Alkame (v.62/682), Said b. Müseyyeb (v.94/712) gibi ictihâd derecesine ulaşmış alimlerin sahâbe zamanında fetvâ vermeleri ve sahâbenin de bu fetvaları inkar etmemesi Cüveynî'nin, ictihad etme yetkisi varken sahâbeyi taklit etmenin caiz olmadığına dair getirdiği örnekler arasındadır.⁵³⁵

Sahâbe kavlini hüccet olarak görmeyen Cüveynî, bu kavlin yayılıp yayılmaması arasında fark görmez ona göre sahâbenin insanlar arasında yayılmamış kavli icmâ olmadığı gibi, yayılmış ve herhangi bir muhalefetle karşılanmamış kavli de icmâ değildir.⁵³⁶

Cüveynî'nin insanlar arasında yayılıp bilinmiş olsa da sahâbe kavlini icmâ olarak görmemesi, kavlin sükûtla karşılanıp bu sükûtun kesin olarak rızaya delalet ettiğinin bilinmemesinden kaynaklanır.

Kavlin sükûtla karşılanmasının değişik ihtimaller içerdiğine dair örnekler veren Cüveynî, yorumlamaya açık olsa da sükûtun, kavlin rızayla karşılandığına delalet etmediği yönünde tercihini kullanır ve sahâbeden sadır olan sözün delil (icmâ) olmayacağını savunur.⁵³⁷

b. *Kavlu's-Sahâbe kıyasa muhalif olduğu zaman hüccettir.*

Cüveynî eserinin bir başka yerinde kesinliğe bağlanmış (makt'u bih), araştırmaya ihtiyaç duymayan şer'î bir meselede sahâbe kavlinin kıyasa muhalif olması durumunda hüccet olduğu görüşüne meyleder.⁵³⁸

Bunun gerekçesi şöyle açıklanır: Sahâbe kıyasa aykırı olan bir görüş belirtmişse bu, o görüşün şer'î bir belirlemeye dayandığını gösterir, yoksa sahâbe dinde kendi başına bir hüküm koymaya yeltenmez.⁵³⁹

⁵³¹ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/111

⁵³² Cüveynî, *el-Varakât*, 24

⁵³³ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/58

⁵³⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/460

⁵³⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/58; İbn Firkâh, *a.g.e.*, s. 274

⁵³⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/97

⁵³⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/97-103; Cüveynî, *el-Varakât*, s. 24

⁵³⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, md. 1358,1361, Âfâne, Husameddin b. Musa, "*Tahkik*", (Mahallî, Celaleddin, *Şerhü'l-Varakât*), s.205, dip. 3, Hacı, Sâre Şâfi, "*Tahkik*", (İbn Firkâh, *Şerhü'l-Varakât*), s.272, dip.2

Sahâbe kavli'nin re'y ve ictihad ile kavranmayacak bir konuda olması halinde bunun kaynak olduğu ve ona göre amel etmek gerektiği ihtilafsız olarak tüm bilginlerce kabul edilen bir görüş olmuştur.⁵⁴⁰

Mutlak olarak sahâbe kavlini hüccet görmeyen görüş Kerhî (v.340/951) ve Debûsi (v. 430/1039) gibi Cüveynî öncesi usûlcüler ile Gazzâlî(v.505/1111), Razî (v.606/1209), İbn Hacıp (v.646/1249),Amidî (v.631/1234), Beydavî (v.685/1286) ve Şevkânî (v.1250/1834) gibi kendisinden sonraki usûlcüler tarafından kabul edilmiştir.

Sahâbe kavli'nin kıyas ve akıl ile bilinsin veya bilinmesin mutlak olarak hüccet olduğu görüşü de,Cessâs (v.370/980), Pezdevî (v.482/1089),Serahsî (v. 483/1090) gibi Hanefî imâm ve müctehidlerinin, eski mezhebine göre İmâm Şâfiî'nin (v.204/819) , iki rivayetten birine göre İmâm Mâlik (v. 179/795) ve İmâm Ahmed b. Hanbel'in (v.241/855) görüşü olarak kaynaklarda yerini almıştır.⁵⁴¹

2.Hülefâ-i Râşidîn'in İcmâi

İctihadı icmâda bulunma için önemli bir nitelik olarak gören Cüveynî'nin ictihâd merkezli icmâ anlayışı,⁵⁴² öncelenmiş bir takımı ön plana çıkaranların düşüncelerini sıcak bulmaz.

Cüveynî, sahâbe kavlini onların dışındaki kimseler için hüccet olarak görmediği gibi sahâbe içinde hülefâ-i raşidin ya da sadece Hz.Ebubekir ve Hz. Ömer'in (şeyheyn) icmânı da hüccet olarak görmez.⁵⁴³

“Sahâbenin –hangisi olursa olsun- kavli delil olarak alınmadığına göre onların arasından -sözlerinin delil olması açısından-bir tercih yapmak da gereksizdir.” düşüncesini savunan Cüveynî, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in çoğu hükümlerde ayrılığa düştiklerini, bu ayrıklığı inkar etmeyip çoğu zaman da kendi görüşlerinden döndükleri bilgisini verdikten sonra şu kanıya varır:

“Mütevâtir nakillerle bize ulaşan bu bilgiye sahip olduğumuz halde icmâi sadece sahâbe görüşlerine has kılmak boş bir iddiadan başka bir şey değildir.”⁵⁴⁴

Cüveynî, “Sahâbem yıldızlar gibidir, hangisine sarılırsanız doğru yolu bulursunuz” hadisine dayanarak sahâbe içinde –icmânın hücciyeti açısından- belirli kimselerin tahsis edilmediğini belirtir. Çünkü hadis âmm'dır tüm sahâbeyi kapsar.⁵⁴⁵

⁵³⁹ İbn Firkâh, a.g.e., s.274

⁵⁴⁰ Şabân, a.g.e., s.214

⁵⁴¹ Ebu Zehrâ, a.g.e., s.185-90, Zuhaylî, Fıkıh Usûlü, s.84, Atar, Fıkıh Usûlü, s. 93 İbn Lehhâm, el Kavâidu ve'l-Fevâidü'l-Usûliyye ve Ma Yeta'allaku bihâ mine'l-Ahkâmî'l-Fer'iyye, s. 240

⁵⁴² Cüveynî, el-Burhân, 2/440-41

⁵⁴³ Cüveynî, et-Telhis, 2/124

⁵⁴⁴ Cüveynî, a.g.e., 2/124

Cüveynî'yi, genelde sahâbenin ya da özelde hülefâ-i râşidin'in kavlini mutlak anlamda delil alınamayacağına götüren husus, onun taklidi değersiz görüp ictihadı gerekli sayan düşüncesidir.

3. Medine Ehlinin İcmâi

Cüveynî, metodolojisinde “amelu'l ehli'l Medine” nin önemli bir yere sahip olduğu İmâm-ı Mâlik'ten (v.179/795)⁵⁴⁶ bahsederken “*Hikaye edilir ki Medine ehli her ne vakit ittifak etse Mâlik onu kesin bir hüküm olarak görür(müş).*”⁵⁴⁷

“el-Burhân”ında ise Medine ehlinin ittifakının hüccet olduğu görüşünün İmâm-ı Mâlik'ten nakledilen meşhur bir görüş olduğnu, görüşün Mâlik'e nisbeti doğru ise ondan (kabul etmeyip) red etme tavrının ortaya konulmasına ihtiyaç olmadığını söyleyerek şu yorumu yapar: “*Fakat zann(ım) şudur ki; İmâm-ı Mâlik derecesinin yüceliğinden dolayı nakilcilerin ondan naklettikleri (Medine ehlinin icmânının hüccet olduğu) şeyi söyleme(miştir).*”⁵⁴⁸

Medine ehli icmânının kabulü ile ilgili yorumları “ashab-ı Mâlik” dediği kimselere yükleyen Cüveynî, icmâyı Medine ehli ile sınırlayanların bütün argümanlarını ortaya koyup şu değerlendirmeleri yapar:

a.Cüveynî'ye göre İmâm Malik, Medine ehlinin ittifakından orada doğmuş alimleri değil, orada toplanan alimleri kasd etmiştir.

“*Burada Medine'de doğmuş olmaya değil, Hz. Peygamber'le (a.s) birlikte bulunup ondan hükümleri almaya itibar edildiğine göre onun vefatından sonra sahâbenin çeşitli yerlere dağılması onları icmâ ehli arasından çıkarmayı neden gerektirsin?*”⁵⁴⁹

b.Cüveynî, İmâm Mâlik'in Medine ehlinin kastının, “Hz. Peygamber'den (a.s) aldıkları bilgileri ulaştıran ve bu yönüyle bir tercihe şayan olan kişiler” olduğu görüşünü paylaşan yorumculara da şunu söyler: “*Şayet Mâlik'in Medine ehli için özel bir konum belirleme gibi bir tahsis düşüncesi doğrulansa da bu, onun sahâbeye verdiği önemden kaynaklanır. Yoksa bu tahsis, nakillerin bize tevatürle ulaşması için düşünülen bir şey olamaz. Çünkü, tevatür sayısına ulaşmış kimselerin –hangi şehirde olursa olsun- rivayet ettiği tüm nakiller kesin bilgi ifade eder. o halde tevatürle nakletme gerekçesiyle Medine ehlinin tahsis edilmesi ne anlama gelebilir ki?*”⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/125

⁵⁴⁶ bkz. Muvatta, *Ferâiz*, 1, 12

⁵⁴⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/124

⁵⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/459

⁵⁴⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/115-16

⁵⁵⁰ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/117

c. Cüveynî, Medine ehlinin tahsisini nâsîh-mensuh ilişkisi açısından yani Medine ehlinin Hz. Peugamber’i (a.s) vefatına kadar müşahede ettikleri, onun hangi sözlerinin ya da hangi fiillerinin öncelikli olduğunu bildikleri noktasında diğerlerine tercih edildiği yorumunu yapanlara da katılmaz:

“Nâsîh(ler) kısımlara ayrılır, mütevatir olanları olduğu gibi âhâd olarak nakledilenler de mevcuttur. Hal böyleyse konuyu çok iyi bilip onu başkalarına nakleden ve Medine dışında yaşayan Hz. Ali ve Hz. Talha gibi sahâbenin nasîh-mensuh ile ilgili bilgileri neden dikkate alınmasın? Ayrıca nasîh ayetlerin Mekke’de tesbit olanları olduğu gibi Hz. Peygamber’in (a.s) bazı seferlerinde tesbit olunanları da vardır. Öyleyse bu durum Medine ehlinin tahsis edilmesini geçersiz kılmaz mı?”⁵⁵¹

d.Cüveynî, Malik’in Medine ehlinin ittifakını onların Hz. Peygamber’e (a.s) yakınlıklarından dolayı diğerlerinin ittifakından daha tercihli bulduğu, dolayısıyla sadece Medine için bir tercihinin söz konusu olduğu yorumuna da katılmaz:

“Bir sözün tercihli olarak alınması demek orada kesinliğin olmaması demektir. Halbu ki, bize nakledilen husus Malik’in, Medine ehlinin icmâ’ını sahîh haberleri terk edecek derecede hüccet olarak gördüğüdür. O halde onun Medine ehlinin ittifakını (sadece) diğerlerine tercih ettiği düşüncesi nasıl doğru olsun? Ayrıca eğer tercih dikkate alınacaksa Medine ehlinin görüşünü tercih etmek caiz olduğuna göre cennetle müjdelenen sahâbilerin veya hulefâ’i râşidin’in görüşlerinin tercih edilmesi daha öncelikli olmaz mı?”

e.Cüveynî,

إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى حجرها

“Yılan en son kendi deliğine nasıl dönüp çörekleniyorsa aynı şekilde İslamın en son yuvası da Medine olacaktır.”⁵⁵²

ما بين قبوري ومنبري روضة من رياض الجنة

“Kabrimle minberim arası Cennet bahçelerinden bir bahçedir.”⁵⁵³

لا يكيد أهل المدينة أحد إلا إنماع كما ينماع الملح في الماء

“Medinelilere karşı tuzak kuran hiç kimse yoktur ki, tuz suda nasıl eriyip gidiyorsa o da eriyip gitmesin.”⁵⁵⁴ vb. Medine ehlinin ittifakının geçerliliğine delalet ettiği rivayet edilen hadisleri âhâd oldukları gerekçesiyle tenkit eder. ve konuyu aydınlatmada yetersiz deliller olarak kabul eder.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Cüveynî, *Telhis*, 2/118-19

⁵⁵² Buhâri, *Fadiletu Medine*, 6; Müslim, *İman*, 232, *Müsned*, 1/184

⁵⁵³ Buhâri, *Hacc*,3

⁵⁵⁴ Buhâri, *Fiten*,7; İbn Mâce, *Menâsik*, 2, *müsned*, 1/180

⁵⁵⁵ Cüveynî, *Telhis*, 2/122

Cüveynî'nin “İcmâ tüm (müctehid) alimlerin ittifakıdır. Bir asırla sınırlanmaz.”⁵⁵⁶ Ve “Tek bir bilginin muhalefeti dahi icmânın gerçekleşmesine mani olur.”⁵⁵⁷ şeklindeki sözleri onun icmânın özel bir topluluğu değil genel çoğunluğu hedeflediği görüşüne sahip olduğunu gösteren konuyla ilgili son değerlendirmeleridir.

G.İcmânın Nakli

İcmânın meydana gelmesinden emin olmayı sağlayan yol, tüm müctehidlerin o meseledeki görüşünü tek tek açıklamış olmasıdır (tasrih).

Diğer taraftan icmâyâ katılan bütün müctehidlerin görüşlerine tek tek muttali olmak, icmânın gerçeklettiği sonucuna varabilmenin şüphesiz en emin yolurudur. “el-İcmâu'l muhassal” tabir edilen bu nevi icmânın kaynak sayılmasında nakil açısından tereddüt bulunmayacağı tabiidir.⁵⁵⁸

Burada önem kazanan husus icmânın kaynak gücünü tayin için bunun nasıl haber alınmış olduğu, yani icmânın nakli ve nakli ihtiva eden haberin niteliğidir. Tevatür yoluyla nakledilen icmâ, kesin kaynak olmakla birlikte âhâd yolla nakledilen ittifak usûcülerin hepsi tarafından icmâ sayılmamaktadır.⁵⁵⁹

Bu konuda icmâ'ı bir hüccet-i katia olarak gören Cüveynî, şunları söyler: “Gerçek olan şu ki; kesin bir bilgi içermediğinden haber-i vâhidi kat'î ve kendisiyle amel etmeyi zorunlu kılan bir delil olarak almak caiz değildir; fakat her ne kadar haber-i vahid (bizzatihi kesin) bir bilgi içermese de kat'î delaletler vasıtasıyla kendisiyle amel edilebilir bir konuma çıkabilir.”⁵⁶⁰

Bu ifadelerden Cüveynî'nin âhâd rivayetlere temkinli yaklaştığını, ancak kat'î delillerle desteklenmesi durumunda bu rivayetlerin icmânın ispatında delil olarak kullanılabileceği fikrini benimsediğini anlamak mümkündür.

Dolayısıyla Cüveynî, âhâd rivayetleri tek başına dikkate almadığı halde kat'î bir delil olan; ancak kendi başına sabit olmadığını belirttiği icmânın ispatında söz konusu ahâd rivayetlere başvurur; ancak bu rivayetlerin kat'î delalet yollarıyla desteklenmesi gerektiğini dikkate alarak.⁵⁶¹

Cüveynî, âhâd rivayetlerin kat'î delillerle nasıl destekleneceği, ayrıca kat'î delaletlerin ne olduğu konusunda detaylı açıklamalar yapmasa da –daha önce geçtiği gibi- onun bütün

⁵⁵⁶ Cüveynî, a.g.e. , 2/115

⁵⁵⁷ Cüveynî, a.g.e. , 2/115

⁵⁵⁸ Dönmez, a.g.md., DİA., 21/424

⁵⁵⁹ Nemle, el-Hilâfu Lafziyye 'İnde'l-Usûliyyin, 2/46, Ebu Zehrâ, a.g.e., s.185, Dönmez, a.g.md., DİA., 21/424

⁵⁶⁰ Cüveynî, et-Telhis, 2/143

⁵⁶¹ Cüveynî. a.g.e., 2/143

âhâd rivayetleri bir bütünlük içerisinde düşünüp oradan da anlam üzerinde yoğunlaşmayı öngören ve böylece söz konusu bu rivayetlerin icmânın ispatında kullanılabileceğini savunan teorisini,⁵⁶² bir hükmü destekleyen kat'î delaletler kategorisi için de anlamak uzak bir ihtimal değildir.

Artık kat'î delillerle kurulan icmânın bağlayıcılığı Cüveynî'ye göre tartışılmazken sadece âhâd rivayetlerle yetinilerek icmânın gerçekleşmeyeceği ve böyle bir icmâyâ uymanın zorunluluk taşımadığı da ortadadır.

Yani ona göre her yönüyle tetkiki yapıp reddedilme imkanı kalmayan icmâ, kesinlik ifade eder. Bu konu, artık ictihada, kıyasa, haber-i vahide hamledilemez. Yine ona göre ahâd rivayetler gibi kesin olmayan yollarla bize ulaşan icmâ kat'iyet ifade etmez.⁵⁶³

Haber-i vâhid tarihiyle nakledilen icmânın hüccet olmadığı görüşü bazı Hanefilerle, Şâfiîlerden Gazzâlî tarafından da paylaşılırken çoğunluk alimlere göre (Hanbelilerin tamamı, Hanefilerin çoğunluğu, Malikilerden Bacî (v.474/1081) ve İbn Hacib (v.646/1249), Şâfiîlerden Mâverdî (v.450/1058), Fahreddin Razî (v.606/1209), Amidî (v.631/1234), Sübkî (v.771/1370) gibi) ahâd tarikle nakledilen icmâ, hüccettir.⁵⁶⁴

Hanefî usûlcülerin çoğu, icmânın naklini Hz. Peygamber'in (a.s) sünnetinin nakli konusundaki tasnife (mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhid) tabi tutmaktadır. Buna göre, ahâd yollarla nakledilen icmâ kesin bilgi ifade etmemekle beraber amelî konularda kaynak sayılacak ve kıyastan üstün tutulacaktır.⁵⁶⁵

Sünnete kıyas metodunu yerinde bulmayan Gazzâlî (v.505/1111), hocası Cüveynî gibi âhâd tarikle nakledilen icmânın hüccet olmadığını şu sözüyle dile getirir: “*Bazı fakîhlerin aksine haber-i vâhidle nakledilen icmâ sabit olmaz. Bundaki sır şudur; icmâ kat'î delildir kitap ve mütevâtir sünnetle hükmedildiği gibi onunla da hükmedilir. Haber-i vahid, kesinlik değil, zann ifade eder. Zann ifade eden şeyle kat'î delil olan icmâ nasıl sabit olur?*”⁵⁶⁶

Âhâd yolla nakledilen icmânın kaynak olup olmayacağı hususunda gerek Şâfiî, gerek Hanefî usûlcülerinin bizzat kendi içlerinde bir birlik bulunmadığı gibi iki taraf da karşı görüşü azınlıkta göstermektedir.⁵⁶⁷

⁵⁶² Cüveynî. *a.g.e.*, 2/95

⁵⁶³ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, s.129, frk.226

⁵⁶⁴ Serâhsî, *a.g.e.*, 1/302, Gazzâlî, *a.g.e.*, 1/215, İbn Hacib, *a.g.e.*, s. 64, İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl İla İlmi'l-Usûl*, 2/318-19, İbn Melek, *a.g.e.*, s. 259, Pekcan, *a.g. e.*, s. 85

⁵⁶⁵ Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/424

⁵⁶⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, 2/215

⁵⁶⁷ Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/424

III. CÜVEYNÎ'YE GÖRE İCMÂNIN ÇEŞİTLERİ, KAYNAK DEĞERİ VE BAĞLAYICILIĞI

A.İcmânın Çeşitleri

İmâmu'l-Haremeyn el Cüveynî, "Varakât"ta şöyle der: "*İcmâ, müctehidlerin sözleriyle, fiilleriyle ve yayılıp duyulması (kaydıyla) bazılarının sözleri, bazılarının fiilleri ve diğer bazılarının susmasıyla sahih olur.*"⁵⁶⁸Cüveynînin bu ifadelerine dayanarak onun icmâyı üç kısma ayırdığı söylenebilir:

1.Kavlî (sözlü) İcmâ:

İcmâda bulunan müctehidlerin şer'î bir hükmün helal ya da haram olduğuna dair sözlü ittifaklarıdır.

2.Amelî (uygulamalı) İcmâ:

İcmâda bulunan tüm müctehidlerin haram olmayan bir hükmü fiilî (uygulamalı) olarak yerine getirmeleridir.

3.Sükûti İcmâ:

İcmâ ehlinin bazılarının sözlerinin, bazılarının fiillerinin yayılması sonucu geride kalan diğer bazılarının susmasıyla (muhafeet etmemesiyle) oluşan icmâ türüdür.⁵⁶⁹

B.İcmânın Kaynak Değeri ve Bağlayıcılığı

1.Kavlî ve Amelî İcmânın Kaynak Değeri:

Kavlî icmâ, fakîhlerin çoğunluğunda olduğu gibi Cüveynî'ye göre de kat'î bir şer'î hüccettir.⁵⁷⁰

Amelî icmâ konusunda da bir grup usûlcünün icmâ ehlinin bir uygulama üzerinde ittifak etmelerini, Hz. Peygamber'in (a.s) fiillerine benzeterek aynı teşr'î derecesinde gördükleri bilgisine yer veren Cüveynî, konuyla ilgili görüşünü de şu şekilde ortaya koyar:

"Eğer İcmâ ehlinin bir fiil üzerinde birleşmesi mümkün olursa, amelî (fiilî) icmâ bana göre de hüccettir; çünkü Hz. Peygamber'in (a.s) sahâbesi de bir mecliste toplan(abil)miş ve kendilerine sunulan herhangi bir şeyi almış, buna aykırı hareket edenler de icmâyı ihlal eden kişiler sayılmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (a.s) fiillerinde olduğu gibi icmâ ehlinin fiilleri de bir güçlüğü ortadan kaldırmaya delalet ediyorsa ve bu fiil mutlak bir fiil ise (karineler yoluyla başka bir şeye delalet etmiyorsa), üzerinde birleşilen amel, hüccet

⁵⁶⁸ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 24

⁵⁶⁹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 24, İbn Firkâh, *a.g.e.*, s. 268, Mahallî, *Şerhü'l-Varakât*, s. 202, Mardîni, *a.g.e.*, s. 207, İbn Kavan, *et-Tahkikât fî Şerhi'l-Varakât*, s. 442, Hattâb, *Kurretü'l-'Ayn fî Şerhi Varakâti İmâmi'l-Haremeyn*, s. 47, Câvî, *Haşiyetu'n-Nafahât 'alâ Şerhi'l-Varakât*, s. 129, Alevî, *Şerhu Manzûmeti'l-Varakât*, s. 54

⁵⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/436

olur. Ancak söz konusu amel (fiil), vücuda veya mubahlığa delalet eden karinelerle kayıtlanmasına göre sabit olur.”⁵⁷¹

Bu ifadelerinde Cüveynî'nin amelî icmâyı “karinelerle vücut ifade eden ve hüccet olan bir icmâ” olarak gördüğünü anlıyoruz.

2.Sükûtî İcmânın Kaynak Değeri:

Cüveynî, sükûtî icmânın bağlayıcılığı ve kaynak değeri konusunda iki görüşe sahiptir:

a.Sükûtî İcmâ Hüccet Değildir.

Cüveynî, “*Bakillâni'nin de meylettiği gibi Şâfiî mezhebinde açık olan husus, sükûtî icmânın icmâ sayılmadığıdır.*” şeklinde görüşünü belirttiği “el-Burhân”ında konuyu, Sükûtî icmâyı kabul eden Hanefilerle uzun uzun tartışır:

“Eğer deseler; icmâ ehli zelle (sürçme)’den uzaktırlar masum olmak Nebi (a.s) için vacip olduğu gibi icmâ ehli için de vaciptir. o halde Nebi (a.s) mükellef olarak herhangi bir şer’î hükmü görüp sustuğunda bu susması nasıl ki tasdik anlamına geliyorsa hatadan uzak icmâ ehli için de durum aynıdır.

Ben de derim ki; onların anlattıkları bu husus sonuç vermeyen bir durumdur. Her şeyden önce icmânın kıyas yoluyla ispat edilmeye çalışılması muhaldir. Zanna dayalı kıyaslamaların kat’î konularda geçerliliği yoktur. Ayrıca alimlerin susmasının şari’ olan Hz. Peygamber’in (a.s) susması gibi olduğuna dair kat’î bir delil de mevcut değildir. Şari’ olan Hz. Peygamber’in sükûtunun batıl olan bir şeye delalet ettiğine dair herhangi bir mazeret de olamaz. (yani onun şer’î bir hükmü takrir amaçlı susması yanlış olabilme ihtimalinden uzaktır.) Halbuki icmâ ehlinin susması zannîdir, takrir amaçlı değildir, onun için bize göre seçkin olan görüş, Şâfiî’nin, “Susana (her hangi bir) söz nispet edilemez.” şeklinde belirttiği görüşüdür. Bu sözün Şâfiî’ye göre iki yorumu olabilir: birincisi, (sükûtî icmâyı savunan) muhataplarımın dediği gibi susmasının onaylamayı içerdiği. İkincisi de söylenen sözün, ictihadî bir konuda farklılığın olabileceğine işaret ettiği ve söyleyen kişiyi bağladığıdır. (Bize göre) mümkün olan –örften anlaşıldığı gibi- ikinci anlama biçimidir. Örneğin, alimlerden oluşan bir mecliste herhangi birisi, Hanefî olan müftîye insanlar arasında ihtilaflı olan bir soru sorsa, o müftî de kendi mezhebine göre soruyu cevaplarsa, orada hazır bulunanların susması, –örfe göre- ictihadî olan bir konuda farklılığın caiz olduğu ve Hanefî müftînin bu cevaza göre soruyu cevaplamış olduğuna delalettir. (Yoksa onu onayladıklarına delalet değildir.); kaldı ki icmâyı ya da dine muhalefet edenlere karşı müctehidlerin susmayıp söz konusu kişilere karşı çıkması da

⁵⁷¹ Cüveynî, el-Burhân, 2/457

*Sükût'ün onay anlamına gelmeyeceğinin bir başka yönüdür. İşte, Şâfiî'nin "Susana söz nisbet edilmez." sözünün anlamı budur."*⁵⁷²

Buna benzer diyaloglar şeklinde konuyu değişik açılardan ele alarak tartışan Cüveynî, sükûtî icmânın zayıf olduğunu ve delil olamayacağını savunur.

b.Sükûtî İcmâ Hüccettir.

"Varakât"ında hangi icmâ şekillerinin sahih olduğunu belirleyen Cüveynî'yi sükûtî icmâyı da bunlar arasına katan bir durumda görüyoruz; fakat yine de ona göre hem bir amelin hem de bir sözün sükûtî icmâ sayılması için o sözün veya amelin (özellikle) yayılmış olması (intişâr)⁵⁷³ ve herhangi bir muhalefetle karşılaşmaması gerekir.⁵⁷⁴

IV. CÜVEYNÎ'NİN BAZI İCMÂ MESELELERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

A."İhtilaftan Sonra İttifak" Durumuyla İlgili Görüşleri:

İhtilaftan sonra ittifak, bir asrın icmâ ehlinin iki görüş üzerinde ihtilaf edip, bu ihtilaf kesinlik kazandığı halde daha sonra gelen ikinci asrın icmâ ehlinin söz konusu ihtilaflı iki görüşten birini geçersiz kılıp diğeri üzerinde ittifak etmeleri durumuna denir.⁵⁷⁵

Bir konuda henüz yerleşmemiş bir ihtilafın bulunması halinde, aynı konuda yeni bir görüş ileri sürülmesine bir engel bulunmadığı gibi, böyle bir konuda mevcut görüşlerden biri üzerinde ittifak etmekle icmânın teşekkül edeceği de genellikle kabul edilmektedir; zira bu durumda düşünme müddeti devam etmekte ve ihtilaf yerleşmemiş bulunmaktadır.⁵⁷⁶ Ancak bir konuda ihtilafın yerleşmesi ve üzerinden bir müddet geçmesi halinde bu görüşlerden biri üzerinde icmâ edilip edilmeyeceği ise çetin tartışmalara konu olmuştur.⁵⁷⁷

İçlerinde Sayrafi (v.330/941)'nin de bulunduğu Şâfiîlerden bir kısım bilgine göre icmânın oluşması için o konuda önceden (kesinleşmiş bir) ihtilaf bulunmamalıdır. Hanefilerin çoğunluğunun da içinde bulunduğu bir çok alime göre ise böyle bir şart yoktur.⁵⁷⁸

⁵⁷² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/448-49

⁵⁷³ Cüveynî, *et-Varakât*, s. 24

⁵⁷⁴ Mardinî, *a.g.e.*, s. 207

⁵⁷⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/79

⁵⁷⁶ Dönmez, *a.g.md.*, DİA., 21/423

⁵⁷⁷ Dönmez, *a.g.e.*, s. 33

⁵⁷⁸ Pekcan, *a.g.e.*, s. 52

Konuyla ilgili Cüveynî'nin iki görüşü mevcuttur:

1. *İhtilaftan sonra ittifak icmâ sayılmaz.*

Cüveynî'ye göre bir asrın icma ehli bir konuda ihtilaf ettikten sonra ikinci asrın ehlinin o konuda ittifak etmesi icmâ anlamına gelmez.⁵⁷⁹ Çünkü burada yerleşip kesinleşmiş bir ihtilafın olduğu apaçıktır. İhtilaflı bir konu da icthadî bir konudur. Böyle bir konuda her iki görüşten birini seçme olanağı (her zaman için) vardır.⁵⁸⁰

İmâm Şâfiî'nin de (v.204/819) bu görüşe meylettiğini, Bakillani'nin de (v.403/1013) bu fikirde olduğunu⁵⁸¹ söyleyen Cüveynî, “*Nasıl ki ilk asır ehli bir konuda uzlaştıktan sonra arkasından gelen ikinci asır ehli için o konunun zıddı üzerinde birleşmek caiz değilse, aynı şekilde ikinci asır ehlinin birinci asırda ihtilafta neden olmuş iki görüşten birini geçersiz sayıp diğerinin üzerinde icmâ etmeleri de caiz değildir.*” demektedir.⁵⁸²

İmâm Şâfiî'nin *المذاهب لا تموت بموت أصحابها* “*Mezhepler, sahipleri'nin (bağlılar) ölümleriyle yok olmazlar.*” Sözüne de göndermede bulunan Cüveynî'ye göre ihtilaflı olan iki görüşten birinde karar kılmak icmâ değildir; bilakis iki görüşten birini seçme özgürlüğüne dair verilen cevaz bir icmâdır.⁵⁸³ Ayrıca ihtilaflı görüş sahiplerinin inkırazı (ölümleri), Onların görüşlerinin ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Şayet böyle bir şey söz konusu olsaydı, icmânın gerçekleşmesi imkansızlaşırdı. Çünkü bu durumda her icmâda bulunanlar öldükten sonra icmânın hükmünün de iptal olması lazım gelirdi.⁵⁸⁴

2. *(Yerleşmiş) İhtilaftan Sonra İttifak İcmâ Sayılır.*

Bir konuda ihtilaf edenlerin ihtilafı yakın bir zamanda gerçekleşmişse, daha sonra aynı hüküm üzerinde oluşan ittifak dikkate alınır.⁵⁸⁵

Cüveynî, bu hususun icmâ sayılmasını, ihtilafın kesinleşmemiş olduğu ve konu ile ilgili araştırmanın henüz tamamlanmadığı sebebine bağlamaktadır. Ona göre, iki görüş üzerindeki ihtilaf uzun bir zaman diliminde gerçekleşmişse bu, işin kesinlik kazandığı anlamına gelir. Artık bu ihtilaftan sonra iki görüşten biri üzerinde ittifak etmenin hiçbir geçerliliği yoktur.⁵⁸⁶

⁵⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/454

⁵⁸⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/82

⁵⁸¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/453-55

⁵⁸² Cüveynî, *et-Telhis*, 2/82

⁵⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/454

⁵⁸⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/80-81

⁵⁸⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/454

⁵⁸⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/454

B.İki Görüş Üzerinde İcmâ Meydana Geldikten Sonra Üçüncü Bir Görüşle Amel Etmenin Geçerli Olup Olmamasıyla İlgili Görüşleri

Bir dönemde iki görüş üzerinde icmâ gerçekleştikten sonra (ya da bir dönemde herhangi bir meselede iki görüşün ortaya çıkması şeklinde bir ihtilaf yaşandıktan sonra) üçüncü bir görüşün türetilmesinin caiz olup-olmaması konusu da icmâ konuları arasında tartışılan bir konu olmuştur.

Üçüncü bir görüşün ortaya çıkmasının icmânın ihlal edilmesi anlamına geldiğini⁵⁸⁷ belirten Cüveynî, bu konudaki görüşünü şu şekilde ortaya koyar:

*“Bir dönemin alimleri tek bir görüş üzerinde ittifak ettikten sonra ikinci bir görüşün ortaya çıkarılması nasıl caiz değise, iki görüş üzerinde ittifak sağlandıktan sonra üçüncü bir görüşün ortaya çıkarılması da aynı şekilde caiz değildir.”*⁵⁸⁸

Bu kıyaslama Cüveynî'nin üçüncü görüşün –ortaya çıksa da- geçersizliğine dair getirdiği delillerden birisidir. Ona göre alimlerin iki görüş üzerinde birleşip üçüncü bir görüşü kesin bir şekilde reddetmeleri, icmânın iki görüşle sınırlandığı anlamına gelir. Artık bu durumda, “bir delile dayandığı sürece üçüncü görüşün ortaya çıkması icmâyâ aykırı değildir.”⁵⁸⁹ fikrini savunanlara da bir yol kalmamaktadır. Çünkü Cüveynî, burada ictihad alanını, müctehidlerin icmâyâ konu olup kesinleşmiş iki görüşüyle sınırlamaktadır.

Onun, “Ümmet bir konuda ictihad edip bu ictihaddan sonra tek bir hüküm üzerinde icmâda bulunsa – ictihad mahsülü olsa da- yeni (ikinci) bir görüşün ortaya çıkışı caiz değildir.”⁵⁹⁰ şeklindeki sözü yukarıdaki değerlendirmemizi doğrulamaktadır.

“Alimlerin iki görüş üzerinde ihtilaf etmesi o konuda ittifakın olmadığı, konunun zanna dayanan bir konu olduğu anlamına gelir. O halde, üçüncü bir görüşün ortaya çıkması neden caiz olmasın?” sorusuna karşı da Cüveynî, şunları söyler:

*“İcmâda bulunanlar bazen icmâyâ konu olan hükmü, kesin bir hüküm olarak ifade ederler, bazen de onu zanna dayandırırılar. Kat’î bir delile dayanan hükmün icmâ olmasında şüphe yoktur, zannî bir delile dayanan hükmün icmâ olduğuna en sağlam delil de geçmişte alimlerin –zannî bir delile dayansa da- üzerinde ittifak sağlanmış hükme muhalefet edenleri tenkide tabi tutmalarıdır.”*⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/90

⁵⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/452

⁵⁸⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/92

⁵⁹⁰ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/92

⁵⁹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/452

İstinbât yollarının sınırlı olmadığını hatırlatasa da⁵⁹² iki görüş üzerinde icmâ gerçekleşikten sonra başka bir görüşün dikkate alınamayacağını savunan Cüveynî'nin icmâ teorisinin arka planında, İslam hukuk kaynaklarından biri olarak icmânın fertler açısından bağlayıcı olma ve dönemler açısından da süreklilik gösterme özelliğinin yattığını söylemek mümkündür.

Öyle ki, haramlığında ya da helalliğinde ümmetin ittifakı olan bir meselede bazı alimlerin meselenin haramlık yönünü alması, diğerlerinin de helallik yönünü alması mümkün değilken; ümmetin ittifakının olmadığı bir meselede ise dileyen alimlerin meseleyi helallik, dileyenlerin de haramlık yönü ile alabileceği serbestiyeti⁵⁹³ Cüveynî'nin icmânın bağlayıcılığı veya icmâ-ictihad ilişkisi için sunmuş olduğu önemli bir bilgidir.

Usûlcüler arasında da tartışılan bu konuda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır: birincisi, iki görüş üzerinde icmâ meydana geldikten sonra üçüncü bir görüşün geçersiz olduğu şeklindeki Cüveynî'nin de katıldığı cumhurun görüşü. İkincisi, iki görüş üzerinde icmâ oluştuktan sonra üçüncü bir görüşün geçerli (caiz) olduğu şeklindeki bazı Hanefî ve bazı Zahirîlerin görüşü. Üçüncüsü de “Sonradan çıkarılan üçüncü bir görüş, üzerinde icmâ sağlanmış görüşün ortadan kaldırılmasını gerektirmiyorsa dikkate alınır.” şeklinde ifade edilen İbn Hacib ve Amidî gibi müteahhir usûlcülerin görüşüdür.⁵⁹⁴

C.İcmâyı İnkâr Edenin Hükümü ile İlgili Görüşleri

Cüveynî'ye göre kesinleşmiş bir icmâda hata payı artık ortadan kalkmıştır ve böyle bir icmâ zorunlu olarak ittibayı gerektirir.⁵⁹⁵ Ancak yine de İcmânın aslını inkâr edenin bu inkârını onun tekfirine yol açan bir sebep olarak görmeyen Cüveynî, bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar:

*“Fakîhlerin dilinde dolaşan ‘icmâyı ihlal eden tekfir edilir’ görüşü batıl bir görüştür. Çünkü tekfiri dillendirmek kolay bir şey değildir. Onun için icmânın aslını inkâr eden tekfir edilmez.”*⁵⁹⁶

Cüveynî'ye göre bu konudaki kaide şudur: *“Şer'in ispatında (herhangi) bir metodu (asl) inkâr eden kişi tekfir edilmez; fakat kişi bir şeyin şer'i olduğunu itiraf edip sonradan bunu inkâr ederse, şer'i olanı inkâr etmiş olur. Bir şeyin cüz'ünü inkâr küllü'nü (tümünü) inkâr gibidir.”*⁵⁹⁷

⁵⁹² Cüveynî, *et-Telhis*, 2/92

⁵⁹³ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/92

⁵⁹⁴ Âmidî, *a.g.e.*, 1/243, Zerkeşî, *a.g.e.*, 2/580, Şevkânî, *a.g.e.*, s. 157

⁵⁹⁵ Cüveynî, *e-tl-Telhis*, 2/37

⁵⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/462

⁵⁹⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, 2/462; Aşkar, *a.g.e.*, s. 50

Bu kaide ışığında Cüveynî'ye göre icmâyı kabullenip itiraf eden kimse, icmâda bulunanların icmâyı doğru bir şekilde naklettiklerini onayladıktan sonra üzerinde icmâ edilen fikri inkar ederse bu tekzib şâri'e yönelik bir tekzibtir. Şâri'i tekzibe de küfrü gerektirir.⁵⁹⁸

Kısaca, bir hükmü ispat yolu olarak icmâyı temelden kabul etmeyen tekfir edilmeyeceğini söyleyen Cüveynî'ye göre, icmâyı bir kaynak olarak benimseyip de kabul ettiği şartlara uygun olarak meydana gelen icmâ ile sabit hükmü inkar eden kimse tekfir edilecektir.⁵⁹⁹

İcmâyı inkar edenin hükmü ile ilgili düşüncelerini bu şekilde dile getiren Cüveynî, küfrü ümmetin ittifakı ile sabit olan kişinin icmâ konusunda herhangi bir muhalefedinin veya onayının dikkate alınamayacağını da özellikle vurgular.⁶⁰⁰

İcmâyı kat'î bir hüccet olarak gören usûlcülerin çoğunluğuna göre de senedi kat'î bir delil olan icmâyı inkar etmek küfrü gerektirir. İcmânın senedi zannî ise (ahâd olarak rivayet edilmesi veya icmânın sükûtî icmâ olması gib) inkarı küfrü gerektirmez.⁶⁰¹

D. İcmâ-Tahsis İlişkisi Konusundaki Görüşleri

Tahsis, âmm olan bir lafzı onun fertlerinden bazısına hasretmektir. Ya da âmm olan bir lafzı umumî anlamından uzaklaştırıp içerdiği fertlerinden bazılarını murad etmektir.⁶⁰²

Genelde tahsis, Kur'an ve sünnet için söz konusu edilir. Örneğin; والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما “Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin.” (Maide, 5/38) ayeti “Dinarın dörtte biri veya daha fazlası için hırsızın eli kesilir.” hadisiyle tahsis edilmiştir.⁶⁰³

İşte icmâ delili de tahsis konusuyla muhassis'lik (tahsis edici olma) yönünden ilişkilidir. Yani icmâ da kitap ve sünnet gibi tahsis edici bir role sahip midir?

Usûl kitaplarının çoğunda temas edilen bu konuda Cüveynî, görüşünü şu sözleriyle ortaya koyar:

“Âmm olarak varid olan bir lafzın şümul ifade etmediğine dair ümmet icmâ etse, bu konudaki icmâ muhassis sayılır. (âmm olan lafzı tahsis etmiş olur.)”⁶⁰⁴

Çoğunluk usûlcüler de icmâ ile tahsisin caiz ve vaki olduğunu ve bu meselede bir ihtilafın bulunmadığını belirterek konuyla ilgili bazı örnekler sunmuşlardır. Mesela Nur suresinin والذين يرمون المحصنات ثم لم يتوبوا بأربعة الشهاد فاجلدوهم ثمانين جلدة “Namuslu kadınlara

⁵⁹⁸ Cüveynî, a.g.e. , 2/462

⁵⁹⁹ Dönmez, a.g.md., DİA., 21/426

⁶⁰⁰ Cüveynî, et-Telhis, 2/45

⁶⁰¹ Amidi, a.g.e., 1/255, Buhârî, Abdulaziz, a.g.e., 3/479, Zerkeşî, a.g.e., 2/566, Âlu İbn teymiyye, a.g.e., s. 344, Zuhaylî, Usûl'l-Fıkhî'l-İslâmî, 2/549

⁶⁰² Zuhaylî, el Veciz fi Usûli'l-Fıkh, s. 199

⁶⁰³ Zuhaylî, a.g. e., s. 200

⁶⁰⁴ Cüveynî, et-Telhis, 2/105

zina suçu atıp sonra dört şahit getirmeyen kimselere de seksen değnek vurun.” şeklindeki 4. ayeti “Kadın köle gibi erkek köleye de kazf (iftira) haddinin yarısının vurulması gerektiği” icmâsıyla tahsis edilmiştir.⁶⁰⁵

يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله

“*Ey iman edenler cuma gününü namaz için çağrı yapıldığında hemen Allahın zikrine (anulmasına) koşun.*”⁶⁰⁶ ayeti “*kadın ve köleye Cuma namazının farz olmadığı*” şeklinde oluşan icmâyla tahsis edilmiştir.⁶⁰⁷

Usûlcüler icmâ ile tahsisin caiz olduğunu söylerken tahsisin icmânın bizzat kendisiyle değil, onun (dayandığı) delili ile olduğunu belirtirler.

Ayrıca icmâ ile tahsis caizdir ve vuku’ bulmuştur; ancak icmânın kitap ve sünnet nasslarıyla tahsisi imkansızdır, zira icmâ, kitap ve sünnetin yani vahyin sona ermesinden sonra meydana gelen bir delildir.⁶⁰⁸

E.İcmâ-Nesh İlişkisi Konusundaki Görüşleri

İcmâ ile nesh ilişkisi, gerçekleşmiş olan bir icmânın sonradan bozulup bozulmaması yönüyledir, yani “*şer’î bir delil olan icmâ nasih veya mensuh olabilir mi?*” sorusu icmâ-nesh ilişkisini karşımıza çıkarmaktadır.

Cüveynî’nin konuyla ilgili görüşünü sunmadan önce nesh-icmâ ilişkisinin usûlcüler arasında iki farklı görüş olarak tezahür eden durumuna bakalım:

1.İcmâ nâsîh de mensuh da olamaz.

Bilindiği üzere nesh, “*şer’î bir hükmün sonradan yine şer’î bir delille ortadan kaldırılmasıdır*” neshin vahiy sürecinde meydana gelen, yani sadece Hz. Peygamber dönemi için geçerli olan özelliğinden dolayı, Hz. Peygamber’den sonra ancak delil olabilen icmâyı da içinde barındırması, yani icmâ’nın da nasih ya da mensuh olması söz konusu değildir.

İcmâ’nın neshedememesi, onun Kur’an ve sünnet gibi tek başına müstakil olmayıp bir delile dayanması, ayrıca neshin sadece Hz. Peygamber’in hayatıyla sınırlı olup, icmâ’nın da ancak Hz. Peygamber’in hayatından sonra delil olma hürriyetini kazanmasına dayanmaktadır. Neshedilememesi de (icmâ) gerçekleştikten sonra kat’î bir delil olma özelliğini kazanıp, muhalefetinin caiz görülmemesine dayanmaktadır.

Bu görüş, Hanbelîler ve Malikîlerin tamamı, Hanefîler, Şâfiîler ve Zahirîlerin çoğunluğunun içinde bulunduğu cumhura aittir.

⁶⁰⁵ İbn Hâcib, *Münteha’l-Vusûl*, s. 131-132

⁶⁰⁶ Cuma, 62/9

⁶⁰⁷ İbn Bedrân, *a.g.e.*, s. 249

⁶⁰⁸ Dirinî, *a.g.e.*, s. 493, Pekcan, *a.g.e.*, s. 90

2.İcmâ,nâsih olur.

Hanefîlerden İsâ b. Ebân (v.221/835), Fahrü'l İslam Pezdevî (v.493/1099), Şâfiîlerden Hatip Bağdâdî (v.463/1070), bazı Mutezilîler ve bazı Zahirîler de bu görüştedir.⁶⁰⁹ İcmâ ile neshi caiz görenler iki delile dayanırlar:

a. Sahâbe uygulaması

H.z.Ebubekir zamanında zekatlardan, müellefe-i kulûb'a verilen pay icmâ ile ortadan kalkmıştır.⁶¹⁰

b.İcmâlar, nasslar gibi kesin ilim ifade eder, kitap ve mütevatir sünnet gibi onunla nesh caizdir.⁶¹¹

Cumhûr'a göre H.z.Ebubekir zamanında müellefe-i kulûb'un zekattan aldıkları payının düşmesi icmâ ile değil,sebebin düşmesiyle meydana gelmiştir.⁶¹² Yani bu konuda tüm müctehidlerin katılımıyla bir icmâ gerçekleşmemiştir;ayrıca H.z. Ömer'in bu uygulamasını onun Kur'an nassını anlama biçimi olarak almak lazımdır.Dolayısıyla bu örneğe bakılarak Kur'andaki hissenin neshedildiği görüşü ispat edilmemiş bir iddiadır.⁶¹³

İcmânın nasslar gibi kesin olduğu, dolayısıyla neshinin caiz olduğunu söyleyenlere karşı cevap olarak da Bacî (v.474/1081) şöyle der: “ *İcmâ ile neshin meydana gelmesi sahîh değildir, çünkü icmâ bir delile dayanır. Eğer ümmet, Kitap ve Sünnetle sabit olan bir hükmün izalesi üzere icmâ etse bu icmâ kendisiyle neshin meydana geldiği delilin sabit oluşuna delalet eder; zira icmâ ile nesh caiz değildir.Çünkü icmâ müstakil bir delil değildir.Kitap ve sünnetten hükmün kendisiyle sabit olduğu bir delilden sadır olur. H.z.peygamber'in vefatı ve vahyin kesilmesinden sonra kitap ve sünnetin hükmünün kaldırılması caiz değildir.İcmâ ile nesh caiz olmadığı gibi icmâ'nın neshedilmesi de sahîh değildir.*⁶¹⁴

Cumhur, aynı kuvvetteki bir icmânın diğer icmâyı neshedebileceği görüşünü taşıyan Pezdevî'ye⁶¹⁵ (v.493/1099), icmânın kesinleştikten sonra kat'iyet ifade ettiği, ilk icmâ üzerinde ittifak eden ümmetin hata üzerinde birleşmesinin muhal olduğu gerekçesiyle katılmazken,⁶¹⁶ bazı usûlcüler Pezdevî'nin “*İcmâ kendi misliyle neshedilebilir.*” görüşünden maslahata dayalı olarak gerçekleşen icmâyı anlamışlar ve maslahatın ortadan

⁶⁰⁹ Bacî, *İhkâmü'l-Fusûl*, s. 361, Serâhsî, *a.g.e.*, 2/66, İbn Hâcib, *a.g.e.*, s. 162, Buhârî, Abdulaziz, *a.g.e.*, 3/396, Taftazânî, *a.g.e.*, 1/34, Âcem, *a.g.e.*, 2/1624;

⁶¹⁰ Buhârî, Abdulaziz, *a.g.e.*, 3/896

⁶¹¹ Serâhsî, *a.g.e.*, 2/66

⁶¹² Mollâ Hüsrev, *Mir'âtü'l Usûl Şerhu Mirkâtî'l-Vusûl*, s. 202

⁶¹³ Zuhaylî, *Usûlül-Fıkhî'l-İslâmî*, 2/585

⁶¹⁴ Bacî, *a.g.e.*, s. 361

⁶¹⁵ Buhârî, Abdulaziz, *a.g.e.*, 3/982

⁶¹⁶ Zuhaylî, *a.g.e.*, 2/585

kalkmasıyla icmânın da ortadan kalkması, dolayısıyla icmânın neshedilebileceği sonucunu çıkarmışlardır.⁶¹⁷

Yine cumhûr, icmânın nasih veya mensuh olabileceği görüşünü kabul etmezken icmânın ancak “neshin vukûuna delalet edebileceği” görüşünü kabul eder.⁶¹⁸

Konuyla ilgili Cüveynî’nin görüşlerine bakıldığında onun da bu konuda çoğunluğun görüşünü paylaştığını müşahede etmekteyiz. Cüveynî, şöyle der:

“Gerçekleşmiş bir icmâ neshedilemez (İcma mensul olamaz). Ve kendisiyle nesh sağlanamaz (İcmâ nâsîh olamaz). Çünkü icmâ ancak Hz. Peygamber’in (a.s) vefatından sonra delil olabilir. Hz. Peygamber’in (a.s) vefatından sonra Allah’ın bir şeyi neshetmesi ya da bir şeyin neshedilmesi düşünülemez. Çünkü şeriat, Hz. Peygamber’in (a.s) vefatıyla istikrara kavuşup tamamlanmıştır.”⁶¹⁹

Cüveynî, icmâ için neshin söz konusu olduğunu kabul etmese de “icmânın neshin gerçekleştiğine delalet edebileceği”ni kabul eder; ancak bunun da bir faraziye ve tekellüflü bir durum olduğunu belirtir, ve şöyle der:

“Şayet Hz. Peygamber (a.s) döneminde icmânın hüccet olduğu kabul edilir sonradan da alimlerin nassa muhalif bir hüküm üzerinde icmâ etmeleri farz edilse bu durumda şunu söylemek mümkündür: Herhangi bir delile dayanmadan alimlerin bir hüküm üzerinde icmâ etmemeleri konusunda icmâ oluşmuştur. herhangi bir delil olmadan onların ittifakı da (zaten) arzu edilen bir şey olmaz. Bu durumda da onların sözleri bizzat nâsîh olamaz. Fakat yine de bir delile dayanması durumunda alimlerin üzerinde icmâ ettikleri hüküm aklî olarak nâsîh sayılır. Yani alimlerin bu icmâsı “neshi haber verir” denilebilir. Gerçi bu, bir zorlamadır ve Hz. Peygamber (a.s) döneminde icmânın hüccet olduğu da bir faraziye olup kat’î değildir.”⁶²⁰

⁶¹⁷ Taftazânî, a.g.e., 2/34; İbn Emiri’l-Hac, a.g.e., 3/89-93

⁶¹⁸ Şirâzî, *el-Lumâ’*, s. 60-61, Berezençî, *et Teâruz ve’t-Tercih beyne’l-Edilleti’s-Şer’iyye*, s. 332

⁶¹⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/532

⁶²⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/532

SONUÇ

“Cüveynî’de icmâ teorisi (ilk ekolleşmeler dönemi icmâ temellendirilmesine farklı bir yaklaşım)” başlığı altında hazırladığımız bu tez çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şu şekilde aktarabiliriz:

İcmâ teriminin ilk defa yazıya geçirilmesi ve bunun bir hukuk kaynağı olarak geniş bir tartışma zeminine kavuşması ilk olarak imâm Şâfiî’nin eserlerinde görülür. Şâfiî, Medine icmâi ve ameli konusundaki karşı tezini geliştirerek icmaya teorik bir çerçeve kazandırmaya çalışmıştır.

Ancak icmâ tartışmalarının yoğun olarak geçtiği eserlerinde icmâyı ispat için iki hadisi delil olarak getiren Şâfiî, hiçbir Kur’an ayetini zikretmez.fakat onun icmâyı Nisa 4/115 ayetiyle temellendirdiği şeklinde bazı rivayetler bulunmaktadır. Gelen bu rivayetler, artık bu ayetin usûl eserlerinde icmânın birinci derecede delili olarak sunulmasını beraberinde getirmiştir

Öyle ki Nisa 4/115 ayeti hicri 3. ve 4. asırlarda hadis ve fıkıh alanında meydana gelen gelişmelerle birlikte artık icmâ-ı fukahâ’yı sistematik bir bütünlük içerisinde işleyen usûlcülerin icmâyı dayanak bulmaya çalışırlarken vazgeçemedikleri bir nass delili olmuştur.

İcmâ delilinin ayet nassıyla bu şekilde temellendirilmesinin esas maksadı ifade etmediği bazı usûlcüler tarafından dile getirilmekle birlikte bu konuda –görebildiğimiz kadarıyla- ilk ciddi çıkış bir 5. yüzyıl mütekellim ve usûlcüsü olan el Cüveynî’den gelmiştir.

Şâfiî mezhebine ait fıkıh ve usûl kitaplarında mutlak anlamda geçen "el-İmâm" tabiriyle sadece kendisi anlaşılan ve adı mutlak müctehidler arasında geçen Cüveynî, ilim hayatının ilk eserlerinden biri olan ve büyük ölçüde Bakillâni’nin görüşlerinden etkilendiği açık olan “*et-Telhis fi usûli’l-fıkh*” adlı eserinde bu konuyu incelerken çoğunluk alimlerin görüşlerini paylaşır.

Onun son dönem eserleri arasında yer alan “*el-Burhân fi Usûli’l-Fıkh*”ı ise bize Cüveynî’yi usûl ile ilgili fikirleri olgunlaşmış, bağımsız ve özgür bir ilmi kişilik olarak takdim eder.

İcmâyı “*Ümmetin ya da ümmetin bilginlerinin şer’î hükümlerden bir hüküm üzerinde ittifakı*” olarak tanımlayan Cüveynî, icmânın gerçekleşmesinin imkanına dair serd edilen şüphe ve tereddütleri izale etmeye çalışır. Örnekler ışığında icmânın gerçekleşmesinin mümkün olduğu sonucuna varır; ancak bu mümkün görme icmânın kolaylıkla gerçekleştiği anlamında değildir. Ona göre de külliyât-ı dinîyye’den (dinin olmazsa

olmazları olan temel farzları) olmayıp tahmine dayanan zannî hükümlerde icmânın meydana gelmesi kolay değildir.

Bir hukuk kaynağı olarak icmâyı temellendirmeye çalışırken bu konuda akıl deliline yol olmadığını söyleyen Cüveynî, “et-Telhis”te ayet ve hadislerden oluşan naklî delillere müracaat eder, bu şekilde icmâyı -çoğunluk usûlcülerin görüşlerine paralel olarak- ispatlamaya çalışır.

“el-Burhân”ında bu temellendirmeyi tamamen farklı bir yaklaşımla kurmaya çalışan Cüveynî, Nisa, 4/115’inci ayetinin icmâya dayanak yapılmasına elverişli olmadığını savunur. “*Kendisine doğru yol belli olduktan sonra Rasûl’e muhalefet edip, müminlerin yolundan başka bir yola uyanı yöneldiği yolda bırakır ve onu Cehennem’e atarız.*” meâlindeki Nisa 115’inci ayetiyle Allah’ın, küfrü isteyenleri ve Hz. Peygamber’i (a.s) yalanlayıp doğru yoldan yüz çevirenleri kastedtiğini söyleyen Cüveynî, ayetin icmâya delalet etmediğini ve İmâm Şâfiî’nin icmâ için bu ayetle istidlalde bulunmasının geçersiz olduğunu savunur.

“*Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.*” hadisini de âhâd rivayetler arasında değerlendiren Cüveynî, bunu ve konuyla ilgili diğer hadisleri kıyamete kadar İslam ümmetinin dinden dönmeyeceğine dair Hz. Peygamber’den (a.s) sadır olan gelecek zamanla ilgili gaybî haberler olarak görür ve bunların icmâya delil olamayacağını savunur.

Cüveynî’ye göre icmâ iki şekilde sabit olur: birincisi, alimlerin üzerinde ittifak edilen hükmü, kat’î olan ve zanna dayanmayan sem’î (şer’î,naklî) bir delile dayandırmaları şeklinde sabit olan icmâ. İkincisi de alimlerin zanna dayalı bir hükümde icmâ etmeleri veya onu zanna dayandırdıklarını açıklamaları şeklinde kat’îyyet ifade eden icmâ ki, Cüveynî bunun, önceki nesillerin icmâya muhalefet edenlere karşı takındığı olumsuz tavır ve değerlendirmeleriyle ve icmâya muhalefet etmenin apaçık bir sapıklık olduğu fikri üzerinde birleşmeleriye kesinlik kazandığını belirtir.

İcmânın kendisini değil, onun bir delile dayanmış olması yönüyle icmâyı bir delil olarak gören Cüveynî’nin icmâya dayanak bulma noktasında –kesinliği tartışmalı olsa da- konuyla ilgili rivayetlere dayandığı; ancak delaleti zannî olan bu delilleri kat’î verilere dayandırma merkezli bir icmâ ispat yöntemi kurduğu söylenebilir.

Hukukçuların çoğunluğuna göre icmâya katılacak alimde adalet, yani ithama elverişli açık bir kusur taşımama ve bid’atlerden kaçınma şartı aranırken Cüveynî, müctehid seviyesinde olan bir fasıkın veya bid’at ehlinin de –sahip olduğu bu sıfatı küfrünü gerektirmedikçe- icmâya etkisini kabul eder, adaletli olmayı şart koşmaz.

İcmâda bulunanların hata üzerinde birleşme olanağının kalmayacağı bir çoğunluğa ulaşması için icmâda bulunanların tevâtür sayısına ulaşması şartını koşan Cüveynî, icmânın kesinleşme zamanı konusunda “inkırâzu’l-asr” şartını koşanlara katılmayan cumhurun bu konudaki görüşünü paylaşmakla birlikte ufak bir ayırıma gider; ona göre, zann makamında olsa da karara bağlanıp kesinlik kazanmış icmâda inkırâz şartı aranmaz çünkü bu icmâ derhal hüccet olur. Bilginlerin üzerinde ittifak ettikleri bir hükmü zanna dayandırmaları konumundaki icmâda ise inkırâz şartı geçerlidir. Çünkü burada icmâ henüz tamamlanmamıştır.

Cüveynî’ye göre icmâ, ancak şer’î (hukûkî) konularda hüccet olabilir. bu hususta akla yol yoktur. Ayrıca icmânın sübutunun kendisine bağlı olduğu Allah’a ve sıfatlarına iman gibi tüm konularda da icmâ delil olarak alınmaz. Çünkü icmâ şer’î yollarla sabit olur. Şer’î yollar da Allah ve nübüvvet bilgisine sahip olup bunlara iman ettikten sonra sabit olur.

Herhangi bir senede dayanmayan icmâyı itibar edilmeyeceğini belirten Cüveynî, bilginler arasında tartışılmış olan icmânın senedinin kıyas veya ictihad olması konusunu da açıklığa kavuşturur. Şer’î bir kıyasın Allah’ın delillerinden biri olduğunu ve icmâyı kaynaklık edebileceğini örneklerle ortaya koyar.

Cüveynî, icmâyı çoğunluğun ittifakı olarak değil bütün ümmetin (müctehidlerinin) ittifakı olarak görür. Bunun için müctehidlerden tek bir kişinin muhalefeti icmânın gerçekleşmemesine neden olur. Bu anlamda icmâ, dönemlerle veya kişilerle sınırlandırılmaz. Sadece hülefâ-i râşidînin veya Medine ehlinin ya da genel olarak sahâbenin icmâi hüccet olarak görülemez.

Yayılmamış olsun (bilginler arasında bilinmeme) veya yayılmış olup da herhangi bir muhalefetle karşılaşmamış olsun, sahâbe kavlini hüccet olarak görmeyen Cüveynî, bu kavillerin kıyasa muhalif olduğu zaman ancak hüccet olabileceğini savunur.

Yine ona göre tevâtür yoluyla nakledilen icmâ, kesin kaynak olma özelliğine sahip olmakla birlikte hâber-i vahid तरीکیyle nakledilen icmâ kat’î delillerle desteklenirse ancak, amel edilebilir bir konuma çıkabilir.

Cüveynî, icmâyı kavlî, amelî ve sükûtî olmak üzere üç kısma ayırır. Kavlî icmâ, - fakihlerin çoğunluğunda olduğu gibi- Cüveynî düşüncesinde de şer’î bir hüccet olup bağlayıcıdır.

İcma ehlinin bir fiil üzerinde birleşmesinin mümkün olması durumunda amelî icmâyı da hüccet olarak gören Cüveynî, sükûtî icmânın zayıf olduğunu ve delil olamayacağını uzun bir tartışmadan sonra karara bağlar; ancak “el-Varâkat”ında sükûta konu olan bilginin

yayılmış olması ve herhangi bir muhalefetle karşılaşmamış olması durumunda bu tür icmâyı da sahih olarak nitelendirir.

Bir asrın icmâ ehlinin iki görüş üzerinde ihtilaf edip bu ihtilaf kesinlik kazandığı halde daha sonra gelen ikinci asrın icmâ ehlinin söz konusu ihtilaflı iki görüşten birini geçersiz kılıp diğeri üzerinde ittifak etmelerini ifade eden “İhtilaftan sonra ittifak”, Cüveynî’ye göre icmâ sayılmaz. Çünkü burada kesinlik kazanmış bir ihtilaf vardır. İhtilaflı bir konuda da ictihada dayalı olarak birden fazla tercih yapılabilir; ancak söz konusu ihtilaf henüz kesinlik kazanmamışsa ihtilaftan sonra ittifak icmâ sayılır

İki görüş üzerinde icmâ meydana geldikten sonra üçüncü bir görüşle –bu görüş ictihad mahsülü de olsa- amel etmenin caiz olmadığını belirten Cüveynî, icmâyı inkar edenin hükmü ile ilgili olarak da şu kaideye dayanarak görüşünü belirtir. “*Şer’în ispatında herhangi bir metodu (aslı) inkar eden kişi tekfir edilmez. Ancak kişi bir şeyin şer’î olduğunu itiraf edip sonradan bunu inkar ederse şer’î olanı inkar etmiş olur. Bir şeyin cüz’ünü inkar, küllü’nü inkar gibidir.*”

el Cüveynî, icmâ-tahsis ve icmâ-nesh ilişkisi konusunda da düşüncelerini şu sözleriyle ortaya koyar:

“*Âmm olarak varid olan bir lafzın şümûl ifade etmediğine dair ümmet, icmâ etse bu konudaki icmâ muhassıs sayılır (âmm olan lafzı tahsis etmiş olur).*”

“*Gerçekleşmiş bir icmâ neshedilemez (icmâ mensûh olamaz) ve kendisiyle nesh sağlanamaz (icmâ nâsîh olamaz).*”

KAYNAKLAR

- ABBÂDÎ, Ahmed Kasım (v.994/1539), **et-Teşriü'l-Kebir 'ale'l-Varakât**, thk. Said Abdülaziz Abdullah Rabi', Müessesetu Kurtuba yy, 1415/1995, I-II
- ABDÜLHAMÎD, Ömer Mevlûd, **el-Vasît fi Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Bingazi, 1425/1857
- ABDÜLMÜN'İM, Mahmud Abdurrahman, **Mu'cemü'l-Mustalahât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye** Kahire ts., (Dârü'l-Fadîle)
- ACEM, Refik, **Mevsuâtu Mustalahâti Usûli'l-Fıkıh 'İnde'l-Müslimîn**, Beyrut, 1998, I-II
- AGHNIDES, Nicolas P., **İslam Hukukuna Giriş**, trc. Armağan, Servet, İstanbul, 2001
- ALEVÎ, Seyyid Muhammed, **Şerhu Manzumeti'l-Varakât**, Vezâretü'l-A'lâm yy, 1411/1990
- ÂLU İBN TEYMİYYE, **el-Müsevedde fi Usûli'l-Fıkıh**, derleyen: Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Abdülğani el-Harrânî (v.745/1343), thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut ts, (Daru'l Kütübi'l Arabi)
- ÂLÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Seyyid Mahmud (v.1270/1853), **Ruhu'l-Me'ânî**, yy., ts (Dârü'l-Fıkr), I-V
- ÂMİDÎ, Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Ali (v.631/1233), **el İhkâm fi Usûl'l-Ahkâm**, thk. İbrahim el-Acûz, Beyrut, 1405/1985, I-IV
- ANTUVAN, **el Müncid fi'l-A'lâm**, Beyrut, 1973
- AŞKAR, Ömer Süleyman Abdullah, **Nazarât fi Usûli'l-Fıkıh**, Ammân, 1999
- ATAR, Fahrettin, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, 2002
- AYBAKAN, Bilal, **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, İstanbul, 2003
- BÂCÎ, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. S'ad el Endelüsî (v.474/1081) **İhkâmü'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl**, thk. Abdullah Muhammed Cebbûrî, Beyrut 1409/1989,
- _____, **Kitâbu'l-İşâret fi Ma'rifeti'l-Usûl**, thk. Muhammed Ali Ferkûs, Beyrut, 1416/1996

- BAĞDÂDÎ, Ebu Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ (v.458/1066), **el-Udde fi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Ahmed b. Ali Seyyid Mubarekî, Riyad, 1414/1993, I-IV
- BAĞDÂDÎ, Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib (v.462/1069), **Kitabu'l-Fakîh ve'l-Mutafakkîh**, thk. Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğerâzî, Riyad, 1417/1996
- BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, (v.1920), **Hedyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin Ârau'l-Musannifin**, İstanbul, 1951
- BAKTIR, Mustafa, "**el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh**", DİA., 6/434-435, İstanbul, 1992
- BARTHOLD, W., **İslam Medeniyeti Tarihi**, trc. Köprülü, M. Fuad, Ankara, 1963
- BASRÎ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib (v.436/1044), **el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh**, tkd. Şeyh Ali el-Meyis, Beyrut ts, (Daru'l Kütübi'l İlmiye), I-II
- BAŞOĞLU, Tuncay, **Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları**, (yayımlanmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001
- BEDİR, Murtaza, **Fıkıh, Mezheb ve Sünnet**, İstanbul, 2004
- BEDRÂN, Ebu'l-Ayneyn Bedrân, **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, İskenderiye ts, (Müessesetu Şebâbi'l Camia)
- BEREZENCÎ, Abdülatif Abdullah Aziz, **et-Teârüz ve't-Tercih Beyne'l-Edilleti's-Şeriyye**, Beyrut, 1413/1993
- CEZERÎ, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf (v.711/1311), **el-Mi'râcu'l-Minhâc**, thk. Şa'ban Muhammed İsmail, Kahire, 1413/1993, I-II
- BROCKELMANN, C. "**Cüveynî**", İA., 3/251-259, İstanbul, 1963
- BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil (v.256/869), **el-Câmi'u's-Sahih**, İstanbul, ... 1992, I-VIII
- BUHÂRÎ, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed (v.730/1330), **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, Ta'lik: Muhammed el Mu'tasım Billâh el Bağdadî, Beyrut, 1414/1994, I-III
- BÛTÎ, Said Ramazan, **Devâbitü'l-Maslaha fi Şeriatî'l-İslâmiyye**, Dimaşk, 1966
- BÜYÜK HAYDAR EFENDİ, **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, nşr. M.Çevik-M.Meral, İstanbul, 1966
- CÂBÎ, Bessâm Abdülvehhâb, **Mu'cemu'l-A'lâm**, Suriye, 1407/1987
- CANDAN, Abdurrahman, **İmâm Şâfiî'nin Kavl-i Kadimi-Kavl-i Cedidi**, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), YÜSBE, Van, 1998

CÂVÎ, Ahmed b. Abdüllatif el-Hatib, **Hâşiyetu'n-Nefehât 'ala Şerhi'l-Varakât**, Mısır, 1357/1938

CESSÂS, Ebubekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v.370/980), **el-Füsûl fi'l-Usûl**, thk.'Uceyl Câsim Neşemî, yy. 1414/1994, (Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmîye), I-III

_____; **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Beyrut, 1406/1986

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad (v.393/1002), **es Sihâh**, thk. Ahmed Abdulğaffar Attar, ...
... Beyrut, 1404/1984

CEVHERÎ, Muhammed b. Hasan et-Temimî el-Cevherî (v.350/361), **Nevâdiru'l- Fukahâ**, thk. Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murâd, Beyrut, 1414/1994

CİZÂNÎ, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan, **Me'âlimu Usûli'l Fıkh İnde Ehl-i Süne ve'l-Cema'a**, Riyad, 1416/1996

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş Şerif (v.816/1413) **Kitâbü't-Ta'rifât**, Beyrut, 1990

CÜVEYNÎ, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah (v.478/1085), **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdülazim Mahmud ed Dib, Dâru'l Vefa, yy. 1418/1997, I-IV

_____; **el Varakât**, tkd. Abdüllatif Muhammed el Abd, Kahire, 1976

_____; **el-Kâfiye fi'l-Cedel**, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire, 1399/1979

_____; **Ğiyâsu'l-Umem fi'l-tiyasi'z-Zulem**, thk. M. Hilmi-F. A. Ahmed, İskenderiye, 1411/1990

_____; **Kitâbu'l-İctihâd**, thk. Abdülhamid Ebu Zunejr, Beyrut, 1408/1987

_____; **Kitâbu't-Telhis fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Cevlim en-Niybâli-Şubbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut, 1417/1996, I-V

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, **İslam Düşünürleri**, Ankara, 1983

DAĞCI, Şamil, **İmâm Şâfiî, Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, Ankara, 2004

DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman (v.255/869), **es-Sünen**, İstanbul, 1992, .. I-II

DÂVİHÎ, Ali b. Sa'd b. Salih, **Ârâu'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye**, Riyad, 1417/1996

DEHLEVÎ, Şah Veliyullah Ahmed (v.1176/1762), **el-İnsaf fi Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf**, Beyrut, 1414/1993, **el-İnsâf fi Beyâni Sebebi'l-İhtilâf Risalesi**, trc. Özen, Şükrü (Mezheplerin Doğuşu ve İctihâd Tartışması eseri içinde, haz. Özen, Şükrü), yy. 2003 (Pınar Yayınları)

DER'AN, Abdullah, **el-Medhal li'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Riyad, 1413/1993

- DİBÂNÎ, Abdülmecid Abdülhamid, **el-Minhâcu'l-Vâdih fi İlmi Usûli'l-Fıkh**, Bingazi, 1995
- DİRİNÎ, Muhammed Fethî, **el-Minhâcü'l-Usûliyye fi'l-İctihâdi bi'r-Re'yi fi Teşri'i'l-İslâmî**, Beyrut, 1418/1997
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi, “**İcmâ**”, DİA., 21/417-431, İstanbul, 2000
- _____; **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜİİF, İstanbul, 1981
- EBU CEYB, Sa'dî, **Mevsuâtu'l-İcmâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dımaşk, 1978
- EBU DÂVUD, Süleyman b, es-Sicistânî (v.275/888), **es-Sünen**, İstanbul, I-V
- EBU HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf (v.745/1344), **Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muâvved, Beyrut, 1994, I-III
- _____; **Tefsiru Nehri'l-Mâdd mine'l-Bahri'l-Muhit**, tkd. Boran Dennâvî-Hidyân Dennâvî, Beyrut, 1407/1987
- EBU ZEHRÂ, Muhammed (v.974), **İmâm Şafîi**, trc. Kesioğlu, Osman, Ankara, 1996
- _____; **İslam Hukuk Metodolojisi**, trc. Şener, Abdulkadir, Ankara, 1997
- _____; **el-İmâm Zeyd**, Kahire ts.
- EBU ZEYD, Nasr Hâmid, “**İmâm Şafîi ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi**” (Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafîi'nin Rolü eseri içinde, haz. Kırbaşoğlu, M. Hayri), Ankara, 2003, s. 89-148
- EBU'L-FİDÂ, İmâduddin İsmâil (v.732/1331), **el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer**, Beyrut ts, (Dâru'l-Ma'rife), I-II
- ED-DİB, Abdülâzim, “**Cüveyni İmâmü'l-Harameyn**” DİA., 8/141-144, İstanbul, 1993
- EMİR-İ PADİŞAH, Muhammed Emin b. Mahmud (v.987/1579), **Teysiru't-Tahrir 'ala Kitâbi't-Tahrir**, Beyrut ts, (Dâru'l-Fikr), I-III
- ENSÂRÎ, Nizâmüddin, **Fevâtihu'r-Rahâmut Şerhu Müsellemi's-Subût**, Beyrut, 2324, I-II
- ERDOĞAN, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1998
- ERMEVÎ, Sirâcuddin b. Ebi Bekir el-Ermevî (v.682/1285), **et-Tahsil mine'l-Mahsul**, thk. Muhammed Ali Ebu Zunejd, Beyrut, 1408/1988
- ERMEVÎ, Tacüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Hüseyin (v.653/1254), **el-Hâsil mine'l-Mahsûl**, thk. Bonacî Abdüsselam Mahmud, Bingazi, 1994, I-II

- ESMENDÎ, Muhammed b. Abdülhamid (v.552/1161), **Bezlu'n-Nazar fi'l-Usûl**, thk. Muhammed Zeki Abdülberr, Kahire, 1412/1992
- FALATURÎ, Abdoldjavad ve arkadaşları, **İslam Hukuku Üzerine Araştırmalar**, trc. Ünal, Halit, Kayseri, 1994
- FAZLURRAHMAN, **Tarih Boyunca Metodoloji sorunu**, trc, Akdemir, Salih, Ankara, 1997
- FERFÛR, Veliyuddin Muhammed Salih, **el-Mezheb fi Usûli'l-Mezheb 'ale'l-Müntahab**, tkd. Mustafa Said el-Hin, Dımaşk, 1419/1999, I-II
- FEVKÎYE, Hüseyin Mahmud, **el-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn**, Mısır, 1384/1964
- FEYRUZÂBADÎ, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (v.817/1414), **el-Kâmusu'l-Muhit**, thk. Mektebu Tahkiki Turas fi Müesseseti'r-Risâle, Beyrut, 1407/1987
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed (v.505/1111), **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, Bulak, 1322, I-II
- HABBÂZÎ, Celâluddin Ebu Muhammed Ömer b. Muhammed (v.691/1293), **el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke 1403/1983
- HALLÂF, Abdülvahhab, **İlmu Usûli'l-Fıkh**, İstanbul, 1984; **İslam Hukuk Felsefesi**, trc. Atay, Hüseyin, Ankara, 1973
- HANBELÎ, Şakir Bek, **Usûlü'l Fıkhî'l-İslâmî**, tkd. Abdülkadir el-Mağzi-Behcet Baytar, Mekke, 1423/2002
- HANÎF, Ebu Hammad Sağır Ahmed b. Muhammed, “**Mukaddime**”, (Nisâburi [v. 318/930], **el-Evsat fi's-Sünen-i ve'l-İcmâ ve'l-İhtilâf**), Riyad, 1414/1993
- HARBÎ, Muhammed b. Ali Osman, **İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli el Cüveynî ve Eseruhu fi İlmi'l-Kelâm**, Beyrut, 1986
- HASAN, Ahmed, **İslam Hukuk Biliminin Gelişimi**, trc. Songur, Haluk, İstanbul, 1999
- HASAN, Halife Babekr, **el-İctihâdu bir're'yi fi Medreseti'l-Hicâzi'l-Fıkhiyye**, Kahire, 1418/1997
- HATEMÎ, Hüseyin, **İslam Hukuku Dersleri**, İstanbul, 1999
- HATTÂB, Ebu Abdullah b. Muhammed er-Râ'inî (v.954/1548), **Kurretu'l-Ayn fi Şerhi Varakâti İmâmi'l-Haremeyn** (Abdülhamid b. Muhammed b. Kuds, “**Letâifu'l-İşârât**” içinde), yy. 1369/1950
- HEYTO, Muhammed Hasan, **el-Veciz fi Usûli'l-Teşri'i'l-İslâmî**, Beyrut, 1410/1990

- HÎN-SERÎTÎ, Ahmed Ferac-Abdülvedud Muhammed, **en-Nazariyyetu'l Amme fi'l-Fıkhi'l-İslâmî Ve Tarihuh**, Beyrut, 1992
- HUDÂRÎ, Muhammed, **Usûlü'l-Fıkıh**, Beyrut, 1988
- İBN ÂDİL, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Adil (v.880/1477), **el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb**, thk. Adil Ahmed Abdülmecud-Ali Muhammed Muavved, Beyrut, 1419/1998, I-VI
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tahir (v.1394/1973), **İslam Hukuk Felsefesi**, trc. Akyüz, Vecdi-Erdoğan, Mehmet, İstanbul, 1999
- _____; **Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir**, Tunus ts, I-III
- İBN BEDRÂN, Abdulkadir, **el-Medhal İlâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, Beyrut, 1985
- İBN EMİRÎ'L-HÂC, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Muhammed (v.879/1474), **Kitâbu't-Takrir ve't-Tahrir**, 1417/1996, I-III
- İBN FİRKÂH, Tacuddin Abdurrahman b. İbrahim el-Fezâri (v.690/1288), **Şerhu'l-Varakât li İmâmi'l-Haremeyn el-Cüveynî**, thk. Sâre Şâfi el-Hacirî, Beyrut, 1422/2001
- İBN'ÜL- HÂCİB, Ebu Amr Cemâlüddin Osman b. Ömer (v.646/1249), **Münteha'l- Vusûl ve'l-Emel fi İlmei'l-Usûl ve'l-Cedel**, Beyrut, 1985
- İBN HALDÛN, Abdurrahman (v.808/1405), **Mukaddime**, trc. Uludağ, Süleyman, İstanbul, 1983, I-II
- İBN HALLİKÂN, Ebu'l Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekir (v. 681/1282), **Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1970, I-III
- İBN HANBEL, Ahmed (v.241/855), **el-Müsned**, İstanbul, 1992, I-VI
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (v.456/1063), **Usûl-i Din (Dinin Kaynaklarına Bir Bakış)**, trc. Aydın, İbrahim, İstanbul ts., (İnsan Yayınları)
- İBN KADÎ ŞÜHBE, Ebubekir Takiyuddin (v.851/1448), **Tabakâtu's-Şâfiyye**, talik: Abdülhalim Han, Beyrut, 1407/1987
- İBN KASSÂR, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ömer (v.397/1008), **el-Mukaddime fi'l-Usûl**, talik: Muhammed b. Hüseyin Süleymanî, Beyrut, 1416/1996
- İBN KAVÂN, Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed el-Kiyânî (v.889/1486), **et-Tahkikât fi Şerhi'l-Varakât**, thk. Şerif Sa'd b. Abdullah Hüseyin eş-Şerif, Ürdün, 1419/1999

İBN KESİR, İsmail b. Ömer (v. 774/1373), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut, 1411/1990, I-XII

_____; **Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfiyyin**, thk. Ahmed Ömer Haşim-Muhammed Zenim Muhammed Ğark, yy. 1413/1993 (Mektebetu Sekâfeti Diniyye), I-II

İBN KUDÂME, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (v.620/1223), **Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir**, Riyad ts, Mektebetu'l-Mearif, I

İBN LEHHÂM, Ali b. Muhammed Ali b. Abbas b. Şeybân (v.803/1400), **el-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkh 'ala Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Dımaşk, 1400/1980

_____; **el-Kavâidu ve'l-Fevâidu'l-Usûliyye ve Ma Yete'allaku Bihâ mine'l-Ahkâmi'l-Fer'iyye**, nşr. Muhammed Şahin, Beyrut, 1416/1995

İBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el Kazvinî (v.273/886), **es-Sünen**, Riyad, 1984, I-IV

İBN MÂNZÛR, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim (v.711/1311), **Lisânü'l-Arâb**, Beyrut, 1410/1990, I-VIII

İBN MELEK, Abdullatif İzzüddin, **Şerhü'l-Menâr**, İstanbul, 1314

İBN MÜLAKKÎN, Sirâcuddin Ebu Hafs Ömer b. Ali (v.804/1401), **el-Akdu'l-Müzheb fi Tabakâti Hameleti'l-Mezheb**, thk. Eymen Nasru'l-Ezherî-Seyyid Mehennî, Beyrut, 1417/1997

İBN MÜNZİR, Ebubekir Muhammed b. İbrahim (v. 318/930), **el-İcmâ**, Beyrut, 1985, nşr. Barudî, Abdullah Ömer

İBN NECCÂR, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Fetuhî (v.972/1567), **Şerhu Kevkebi'l-Munir**, thk. Muhammed Zuhayli-Zuneyd Hammad, Riyad, 1413/1993, I-II

İBN SALÂH, Takiyuddin Ebu Amr Osman b. Abdurrahman Şehrezûrî (v.643/1245), **Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfiyye**, thk. Muhyiddin Ali Necib, Beyrut, 1413/1992, I-II

İBN TEYMIYYE, Ahmed b. Abdulhalim (v.728/1327), **Fetevâ el-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdulkadir 'Ata-Mustafa Abdulkadir 'Ata, Beyrut, 1422/2002, I-VI

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v.597/1198), **el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûki ve'l-Umem**, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1412/1992, I-XVI

İBNÜ'L-ESİR, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l Kasım eş-Şeybânî (v.630/1232), **el-Kâmil fi't-Tarih**, tsh. Muhammed Yusuf Dekkâk, Beyrut, 1407/1987, I-VIII

_____; **el-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensâb**, Beyrut ts, (Dâru's-Sadir)

İBNÜ'L-İMÂD, Şihâbuddin Ebu'l-Felâh Abdülhayy (v.1089/1679), **Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb**, thk. Abdülkadir Arnavut-Mahmud Arnavut, Beyrut, 1410/1989, I-V

İBNÜ'L-VERDÎ, Zeynüddin Ömer, **Tetimmetu'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer**, thk. Ahmed Ruf'at el-Bedrâvi, Beyrut, 1389/1970

İBNÜ'L-ĞAZÎ, Şemsüddin ebü'l Meâlî Muhammed b. Abdurrahman (v.1167/1822), **Divânü'l-İslâm**, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut, 1411/1990

İMÂM, Muhammed Kemâlüddin, **Nazariyyetu'l-Fıkh fi'l-İslâm**, Beyrut, 1418/1998

_____; **Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Beyrut, 1419/1999

İNDÛNİSÎ, Ahmed Nehrâvi Abdüsselâm, **el-İmâmu's-Şâfiî fi Mezhebihi'l-Kadim ve'l-Cedid**, yy. 1408/1998 (Dâru'l Kütüb)

İSFAHÂNÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud b. Abbâd el-Aclî (v.653/1262), **el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muâvved, Beyrut, 1419/1998, I-V

İSFAHÂNÎ, Şemsüddin Ebu's-Senâ Muhammed b. Abdurrahman (v.749/1348), **Şerhu'l-Minhâc li'l-Beydâvî fi İlmi'l-Usûl**, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad, 1420/1999, I-III

_____; **Beyânu'l-Muhtasar**, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke, 1406/1986

İSMÂİL, Şaban Muhammed, **Usûlü'l-Fıkh Tarihuhu ve Ricâluh**, Mekke, 1419/1998

İSNEVÎ, Cemaluddin Abdürrahim b. Hasan (v.772/1370), **Nihâyetu's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl İla İlmi'l-Usûl**, thk. Şaban Muhammed İsmail, Beyrut, 1420/1999, I-II

_____; **et-Temhid fi Tahrici'l-Füru' 'ale'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut, 1407/1987

_____; **Zevâidu'l-Usûl 'ala Minhâci'l-Vusûl İla İlmi'l-Usûl**, thk. Muhammed Sinan Celâlî, Beyrut, 1413/1993

KÂDİ ABDÜLCABBÂR, Ahmed b.Abdülcabbâr el-Hemedânî el-Esedebâdî (v.415/1025), **Mutezilede Hukuk Felsefesi**, trc. Yüksel, Macit, İstanbul, 2003

KADİ İYÂZ, Ebu'l-Fadl İyaz b. Musâ (v.544/1149), **Tertibu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik**, nşr. Mahmud, Ahmed Bükeyr, Beyrut, 1967

- KÂKÎ, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (v.749/1347), **Câmiu'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr**, thk. Fazlurrahman Abdülğaffar el-Afgani, Riyad, 1418/1997, I-III
- KAL'ACÎ, Muhammed Ravvâs, **Mevsuâtü Fıkhi İbrâhim en-Nehai Asruhu ve Hayâtuh**, Beyrut, 1406/1986
- KARÂFÎ, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin (v.684/1285), **Nefâisu'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl**, thk. Adil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Muâvved, Riyad 1418/1997, I-VI
- KARAMAN, Hayreddin, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, 1967
- KARAMÂNÎTÎ, Yusuf b. Hüseyin (v.889/1496), **el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed Hicazî es-Sakka, Kahire, 1410/1990
- KÂSİMÎ, Cemaluddin (v.1332/1914), **Mehâsinu't- Te'vil**, thr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, 1398/1978, I-V
- KATTAN, Mennâ', **et-Teşriu ve'l-Fıkhü'l-İslâmî**, Kahire, 1409/1989
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, 1406/1986
- _____; **Mu'cemü'l- Müellifin**, Dımaşk, 1377/1958, I-IV
- KESKİOĞLU, Osman, **Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku**, Ankara, 2003
- KOCA, Ferhat, **İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem**, Ankara, 2002
- KÛLEBBÎ, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyyi el-Gırnatî (v.741/1340), **Takribu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. Muhammed Muhtar b. eş-Şeyh Muhammed Emin Şenkitî, Medine, 1423/2002
- KUREŞÎ, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Bağdâdî (v.597/1201), **Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir**, Dımaşk, 1404/1994, I-II
- KURTÛBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî (v.671/1273), **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 1993, I-V
- KUTLUBUĞA, Zeynuddin Kasım (v.889/1476), **Şerhu Muhtasari'l-Menâr** thk. Züheyr b. Nasir en-Nasir, Beyrut, 1413/1993
- MACDONALD, D.B., **"İcmâ"**, İA., 5/926-927, İstanbul, 1968
- MAĞİNİYYE, Muhammed Cevâd, **et-Tefsiru'l-Kâşif**, Beyrut, 1981, I-II
- _____; **İlmü Usûli'l-Fıkh fi Sevbihî'l-Cedîd**, Beyrut, 1980

- MAHALLÎ, Celâleddin Muhammed b. Ahmed (v.864/1461), **Şerhu'l-Varakât fi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Husameddin b. Musa Afâne, Riyad, 1421/2001
- MÂLİK, b. Enes (v.179/795), **el-Muvatta**, İstanbul, 1992, I-II
- MANSUR. Muhammed Said Şehâme, **el-Edilletu'l-Aklyye ve Alakâtuhâ bi'n-Naklyye**, Hortum, 1420/1999
- MANSÛRÎ, Mustafa Hasan (v.1970), **el-Muktataf min Uyûni't-Tefâsir**, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Beyrut, 1416/1996
- MARDİNÎ, Şemsüddin Muhammed b. Osman b. Ali (v.871/1468), **el-Encümü'z-Zahirât 'ala Halli Elfazi'l-Varakât**, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad, 1416/1996
- MEDKÛR, Muhammed selâm, **Medhalü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Kahire, 1964
- MERÂĞÎ, Abdullah Mustafa, **el-Fethu'l-Mübin fi Tabakâti'l-Usûliyyîn**, Mısır, 1419/1999, I-II
- MERDÂVÎ, Alâuddin Ebu'l Hasan Ali b. Süleyman (v.885/1482), **et-Tahbir Şerhu't-Tahrir**, thk. Avad b. Muhammed el-Karnî, Riyad, 1421/2000, I-IV
- MISRÎ, Zekeriya Abdurrezzâk, **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Beyrut, 1418/1998
- MOLLA HÛSREV, Muhammed b. Ferâmuz, **Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vusûl**, İstanbul, 1321
- MU'AVVED-MEVCÛD, Ali Muhammed-Adil Ahmed, **Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî**, Beyrut, 1420/2000, I-II
- MUSTAFA, İbrahim ve Arkadaşları, **el Mu'cemü'l-Vesit**, İstanbul, 1989
- MUTARRİZÎ, Ebü'l-Feth Nasirüddin (v.610/1213), **el-Muğrib fi Tertibi'l-Mu'rib**, thk. ... Mahmud Fahirî-Abdulhamid Muhtar, Halep, 1399/1979
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin el kuşeyrî (v.261/875), **el-Câmiu's-Sahih**, İstanbul, 1992, I-III
- MÜZENÎ, Abdurrahman b. Selâme b. Abdullah, "**Mukaddime**", (Cüveynî'nin babası Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf el Cüveynî(v.438/1081), "**el Cem' ve'l Fark**"), Beyrut, 1424/2004
- MV.F. (el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye), "**İcmâ**", 2/48-50, Kuveyt, 1404/1983
- NEMLE, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed b. Nemle, **el-Mühezzeb fi İlmi Usûli'l-Fıkhi'l-Mukârin**, Riyad, 1424/2004, I-II
- _____; **el-Hilâfu'l-Lafziyy 'inde'l-Usûliyyîn**, Riyad, 1420/1999, I-II

- NESÂÎ; Ebu Abdurrahman (v.303/915), **es-Sünen**, İstanbul, 1992, I-VIII
- NESEFÎ, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed (v.710/1310), **Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif 'ale'l-Menâr**, Beyrut, 1406/1986, I-II
- _____; **Şerhu'l-Müntahab**, thk. Salim Ögüt, yy.ts.
- NİSÂBURÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî (v.468/1076), **el-Vesit fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve arkadaşları, Beyrut, 1415/1994, I-II
- PEKCAN, Ali, **Dört Mezhep İmâmı'nın Görüşleri Merkezinde İslâm Hukukunun Kaynaklarından İcmâ'**, Konya, 2004
- _____; **İslam Hukukunda Gaye Problemi**, İstanbul, 2003
- RAYSÛNÎ, Ahmed, **Nazariyyetü'l-Makâsıd 'inde's-Şâtibî**, Beyrut, 1412/1992
- RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (v.606/1209), **el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Alvanî, Beyrut, 1412/1992, I-IV
- _____; **et-Tefsiru'l-Kebir**, Beyrut, 1995, I-IV
- RÂZÎ, Muhammed b. Ebibekr b Abdilkadir (v.666/1209), **Muhtârü's-Sihâh**, Lübnan, .. 1988
- RIZA, Muhammed Reşid (v.1935), **Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim (Tefsiru'l-Menar)**, yy.1493/1973 (Dâru'l-Fikr), I-V
- SALÎH, Muhammed Edip, **Mesâdirut-Teşri'i'l-İslâmî ve Menâhıcu'l-İstinbât**, Riyad, ... 2002
- SALÎH, Subhi, **Meâlimu Şeriatı'l-İslamiyye**, Beyrut, 1975
- SAVA PAŞA, **İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd**, trc. Arıkan, Baha, Ankara, 1956
- SCHACHT, Josph, **İslam Hukukuna Giriş**, trc. Dağ, Mehmet-Şener, Abdülkadir, ... Ankara, 1986
- SEM'ÂNÎ, Ebu Sa'd Abdülkerim b. Muhammed İbn Mansur et-Temimi (v.562/1167), **el-Ensâb**, tkd. Abdullah Ömer el-Barudî, Beyrut, 1408/1988, I-II
- SERAHSÎ, Şemsüleimme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v.483/1090), **Usûl's-Serahsî**, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afğanî, Haydarabad 1372 baskısından ofset, Beyrut, 1414/1993
- SÜBKÎ, Ali b. Abdülkafi (v.756/1355)-Oğlu Tacüddin Abdülvahhâb (v.771/1370), **el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc**, Beyrut, 1404/1984

SÜBKÎ, Tacüddin Ebu Nasr Abdülvehhâb (v.771/1370), **Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Mahmud Muhammed et-Tenahi-Abdulfettah Muhammed el-Halu, Kahire, 1976, I-V

_____; **Ref'ül-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib**, thk. Muâvved-Abdulmevcûd, Ali Muhammed, Adil Ahmed, Beyrut, 1415/1999, I-II

ŞABAN, Zekiyüddin, **Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Bingazi, 1995; **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, trc. Dönmez, İbrahim Kafi, Ankara, 2001

ŞAFAK, Ali, **İslam Hukukunun Tedvini**, Erzurum, 1977

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris (v.204/819), **Ahkâmu'l-Kur'ân** (Beyhaki (v.458/1066) tahriçleri), talik: Kasım es-Semâi er-Rifâi, Beyrut, 1980

_____; **er-Risâle**, thk. Şakir, Ahmed Muhammed, Kahire, 1399/1979

_____; **İbtâlu'l-İstihsân** (el-Ümm 7.cilt içinde), Beyrut, 1410/1950, s. 313-320

_____; **Cimâu'l-İlm** (el-Ümm 7.cilt içinde) s. 287-301, Beyrut, 1410/1990; **Sünnet Müdafaası**, trc. Aktepe, İshak Emin, İstanbul, 2005

ŞAK'A, Mustafa, **el-Eimmetu'l-Erba'a**, Beyrut, 1449/1990, I-IV

ŞÂŞÎ, Nizâmuddin Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk (v.344/965), **Usûlü's-Şâşî**, tsh: Abdullah Muhammed el-Halilî, Beyrut, 1424/2003

ŞÂTİBÎ, ebu İshâk İbrâhim (v.790/1388), **el-Muvâfâkât fi Usûli's-Şeri'a**, nşr. Abdullah . Diraz, Lübnan ts., I-III

ŞEKERCİ, Osman, **Fıkıh Mezheblerine Giriş**, İstanbul, 1999

ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa, **Usûlü'l Fıkhî'l-İslâmî**, Beyrut, 1398/1978

ŞENER, Abdülkadir, **İslam Hukuku Kaynaklarından Kıyas, İstihsân, İstislâh**, Ankara, 1974

ŞENKİTÎ, Muhammed el-Emin, **Muzekkiretu Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, 1391/1971

ŞEREFÜDDİN, Abdülazim, **Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî**, Bingazi, 1989

ŞEVKÂNÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali (v.1250/1834), **İrşâdu'l-Fühûl ilâ Tahkiki'l-Usûl**, thk. İbn Musa'b Muhammed Said el Bedri, Beyrut, 1412/1992

ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. el-Hasen (v.189/804), **Kitâbu'l Hucce 'ala Ehli'l-Medine**, nşr. Afğânî, Ebu'l-Vefâ, Haydarabad, 1965, I-V

- ŞEYHZÂDE, Muhammed b. Muslihuddin Mustafa el-Kocevî Muhyiddin (v.951/1544), **Hâşiyetu Şeyhzâde ‘ala Tefsiri’l-Kadî Beydâvî**, İstanbul, 1366/1988, I-II
- ŞİRÂZÎ, Ebu ishâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el Fîrûzâbâdî (v.476/1084), **el Luma’ fi Usûli’l-Fıkh**, Beyrut, 1405/1985
- _____; **Şerhu’l-Luma’**, thk. Abdülmecid et Türkî, Beyrut, 1408/1988, I-II
- ŞÜRBECÎ, Ali, **Tefsiru’l Beşâir ve Tenviru’l-Besâir**, takriz: Hasan Hanbeke el-Meydanî-Hüseyn Hattab-Muhammed Said Ramazan el-Butî, Dımaşk, 1418/1997
- TÂBERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (v.310/922), **Câmiu’l-Beyân fi Te’vili’l-Kur’ân**, Beyrut, 1412/1992, I-IV
- TAFTAZÂNÎ, Sa’duddin Mesud b. Ömer (v.792/1390), **Şerhu’t-Telviḥ ‘ala’t-Tavdiḥ**, Mısır 1377/1957, I-II
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa (v.968/1561), **Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde fi Mevduâtî’l-ULûm**, Beyrut ts, (Daru’l-Kütübi’l-İlmiye), I-II
- TAŞTAN, Osman, “**Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü**” (Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü eseri içinde, haz. Kırbaşoğlu, M. Hayri), Ankara ,2003, s. 149-162
- TAVİLE, Abdülvahhâb Abdüsselam, **Eseru’l-Lügat fi İhtilâfi’l-Müctehidîn**, Mısır ts, (Dâru’s-Selâm)
- TAHÂNEVÎ, Muhammed Ali b.Ali (v.1158/1745), **Kitâbu Keşşâfi İstilâhâtî’l-Fünûn**, tashih. Muhammed Vecîh-Abdülhak-Ğulâm Kadir, İstanbul, 1404/1984
- TİRMİZÎ, Ebu İsâ (v.279/892), **es-Sünen**, İstanbul, 1992, I-V
- TÛFÎ, Necmuddin Ebu Rebi’ Süleyman b. Abdülkafî (v.716/1316), **Şerhu Muhtasari Ravda**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut, 1410/1990, I-III
- TÛRKÎ, Abdullah Abdülmuhsin, **Esbâbu İhtilâfi’l-Fukahâ**, Riyad, 1397/1977
- _____; **Usûlu Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, Beyrut, 1416/1996
- UKBERÎ, Ebu Ali el-Hasen b. Şihâb el-Hasen (v.428/1037), **Risâle fi Usûli’l-Fıkh**, nşr. ... Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkadir, Mekke, 1992
- VEZİR, Ahmed Muhammed b. Ali, **el-Musaffâ fi Usûli’l-Fıkh**, Beyrut, 1996
- YAMAN, Ahmet, “**İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya da Gâî/Teleolojik Yorum İlkeleri Üzerine**” (Makasid ve İctihad adlı eser içinde, haz. Yaman, Ahmet,), Konya, 2002, s. 160-195

YAVUZ Y. Vehbi, “İcmânın Hakikatı ve İslâm Teşriindeki Yeri”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.3, Konya, 2004, s. 87

ZEBİDÎ, Muhammed Mürtezâ (v.1205/1790), **Tâcü'l-Ârûs**, Mısır, 1205

ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Nuaym Arkus, Beyrut, 1410/1990, I-XVIII

_____; **el-İber fi Haberi Men Ğaber**, thk. Ebu Hacir Muhammed Said b. Besyûnî Zağlul, Beyrut ts, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye), I-II

_____; **Târihu'l-İslâm**, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, 1414/1994

_____; **Tehzibu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut, 1413/1992, I-II

ZERKÂ, Mustafa Ahmed, **el-Medhalu'l-Fıkhi'l-'Amm**, Dımaşk, 1978

ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Bahadır, (v.794/1392), **Teşnifu'l-Mesâmi' bi Cemi'l-Cevâmi'**, thk. Ebu Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdurrahim, Beyrut, 1420/2000, I-II

_____; **el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh**, thr. Muhammed Tamir, Beyrut, 1421/2001, I-III

ZEYDÂN, **Fıkıh Usûlü**, trc. Özcan, Ruhi, İzmir, 1993

ZİRİKLÎ, Hayreddin (v.1976), **el-A'lâm**, Beyrut, 1989, I-IV

ZUHAYLÎ, Vehbe, **el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, 1995; **Fıkıh Usûlü**, trc. Efe, Ahmet, İstanbul, 1996

_____; **et-Tefsiru'l-Münîr**, Beyrut, 1411/1991, I-V

_____; **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dımaşk, 1406/1986, I-II

ZÜHEYR, Muhammed Ebu Nûr, **Usûlü'l-Fıkh**, Mısır, 1412/1992, I-III