



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 802-826.

**FIKİH USULÜNÜN BAĞIMSIZ TE'LİF ASRINDA İCMÂ' TARTIŞMALARI:
HİCRİ ÜÇÜNCÜ ASIRDA İCMÂ' DELİLİNİN GELİŞİMİ**

**The Debates over Ijmâ' in the Period of Independent Production of Uşûl al-Fiqh:
The Development of Ijmâ' During the Third Century After Hijra**

Ahmet TEMEL

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: Ahmet.temel@istanbul.edu.tr Orcid No: 0000-0001-8589-117X

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. İsmail YALÇIN /Konya Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat POLAT / Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 01 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 802-826.

Atıf / Cite as: Temel, Ahmet. "Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi [The Debates over Ijmâ' in the Period of Independent Production of Uşûl al-Fiqh: The Development of Ijmâ' During the Third Century After Hijra]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 802-826.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.737645>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Turnitin* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *Turnitin* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 802-826
**FIKİH USULÜNÜN BAĞIMSIZ TE'LİF ASRINDA İCMÂ' TARTIŞMALARI:
HİCRİ ÜÇÜNCÜ ASIRDA İCMÂ' DELİLİNİN GELİŞİMİ***

Ahmet TEMEL**

Öz

Bu makale hicrî üçüncü asırda farklı kişi ve grupların icmâ' üzerine yaptıkları tartışmaların izini sürerek fıkıh usulü tarihi bakımından karanlık çağ olarak tavsif edilen bu dönemde icmâ' delilinin gelişimini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu dönemde müstakil risalelerde, bazı eserlerin mukaddimelerinde ve farklı disiplinlere ait eserlere içkin bir biçimde gerçekleşen bu tartışmalar, hem bu üç gruba giren çalışmalardan bugüne ulaşanlar hem de bu tartışmalara katılan ilim adamlarına daha sonraki fıkıh usulü literatüründe yapılan atıflar kaynak alınarak tespit edilmeye çalışıldı. İcmâ'ın hücciyeti ve mahiyeti şeklinde iki ana başlık etrafında toplanabilecek bu tartışmalar neticesinde icmâ'a karşı önceleri temkinli yaklaşan kişi ve grupların hicrî üçüncü asır sonu itibarıyla icmâ'ı ya yeniden tanımlama ya da daha önceki pozisyonu terk etme yoluyla büyük bir otorite de atfederek bu delili benimsediği tespit edilmiştir. İcmâ'ın kurucu teorisyenleri olarak anabileceğimiz ehl-i re'y eğilimine sahip âlimlerin de başlangıçtaki teorilerini kendilerine yöneltilen eleştiriler ışığında gözden geçirerek daha rafine hale getirdikleri görülmüştür. Nihaî olarak bu asırda yeniden yorumlama ve tashih yoluyla yapılan katkıların icmâ'ın türleri ve mertebelerine dönüşerek sonraki fıkıh usulü literatüründe icmâ'ın ele alınış biçimlerini köklü bir biçimde etkilediği tespiti yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Fıkıh Usulü Tarihi, İcma

The Debates over Ijmâ' in the Period of Independent Production of Uşûl al-Fiqh: The Development of Ijmâ' During the Third Century After Hijra

Abstract

This article aims to examine the development of ijmâ' as a legal-theoretical source in in the third century after hijra, which has been labeled as the dark era in the history of uşûl al-fiqh, by tracing back the ideas of different people and groups on ijmâ'. It has tried to uncover these debates that were housed in independent treatises, in introductory chapters of certain works, and in the works of various disciplines written during this period, by referring both to the extant works falling into these three sets of sources and to the references made in the later literature of uşûl al-fiqh to the scholars of the period who participated in these discussions. As a result of these discussions that can be classified under two rubrics as the validity and the nature of the ijmâ', it has been identified that the people and groups who had been cautious towards ijmâ' before

* Bu çalışma Eylül 2014 tarihinde tamamladığımız *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uşûl al-Fiqh between al-Shāfi'î and al-Jaşşās during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries* başlıklı doktora tezinin bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. Bu vesileyle danışmanım Prof. Dr. Ahmad Atif Ahmad'e bu çalışma üzerindeki katkıları nedeniyle tekrar teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: Ahmet.temel@istanbul.edu.tr Orcid No: 0000-0001-8589-117X

recognized *ijmāʿ* by assigning a great authority to it either by redefining the concept or abandoning their previous positions as of the end of the third century. It has been observed that scholars of ahl al-raʿy who can be referred to as the founding theorists of *ijmāʿ*, have also revised their original theories in the light of the criticisms directed to them. Finally, it has been discovered that the contributions made through reinterpretation and correction in this century have transformed into the types and ranks of *ijmāʿ*, and it was radically influenced the topic of *ijmāʿ* by the ways in which it was handled within the subsequent works in the literature of *uṣūl al-fiqh*.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Uṣūl al-fiqh, History of Uṣūl al-fiqh, *Ijmāʿ*

STRUCTURED ABSTRACT

Ijmāʿ as the third source of *sharīʿa* after *kitāb* and *sunna* had been recognized extensively in the history of Islamic thought as a source of authority and orthodoxy as well as an indicator of the line between changeable *ḥukms* and unchangeable ones. This concept has been at the center of discussion during the turn of the 19th century and the early 20th century. As a result of the changes in state structures and government types, some scholars tried to rationalize the popular sovereignty by referring to *ijmāʿ*. This was partly because of extensive discussions in the literature of Islamic legal theory on the validity, nature, and types of *ijmāʿ* that caused some confusions in understanding *ijmāʿ* and its functions. Also, after it gained a huge recognition, unfounded *ijmāʿ* claims were used to justify one's own position. This ultimately raised doubt about the possibility, validity, and conditions of *ijmāʿ*. These same unfounded *ijmāʿ* claims, however, considerably contributed to the subsequent development of the theory of *ijma*, its definition, conditions, and frequency of its occurrence. Early periods are the times that need to be investigated in order to find reasons for these various understandings of *ijmāʿ*. Despite the existence of a rich scholarship on *ijmāʿ*, works on its formational stages usually skip the third hijrī century and early fourth century, due to the fact that no *uṣūl al-fiqh* manual has reached us from this time period. This article aims at contributing to filling this gap on the formation of the third source of *sharīʿa*.

The investigation is divided into two parts. First part provides a story of the foundational stages of *ijmāʿ* in the second century after hijra with a special emphasis on al-Shāfiʿī and his interlocutors in his works. I argued that despite providing our first sources on *ijmāʿ* with his works *al-Risāla* and *Jimāʿ al-ʿilm*, it was not al-Shāfiʿī who theorized the doctrine of *ijmāʿ*, rather his ʿIrāqī interlocutor who was a member of ahl al-raʿy must have been among the theorists. The ʿIrāqī scholar argued against regional consensus, and for a universal consensus that was not limited to the age of the companions. In addition to topics that are available every single Muslim in consensus, he argued that there are topics where only scholars are considered as the participants in consensus. He was also sympathetic to accept the majoritarian agreements in addition to complete consensus. In response to him, al-Shāfiʿī strictly rejected that the *ijmāʿ* could occur other than the very foundational principles of Islam, i.e. *jumal al-faraʿid*, which are expected to be known by every single Muslim not necessarily by scholars.

However, al-Shāfiʿī's position on *ijmāʿ* restricting it to evident principles did not attract recognition outside the circle of strict ahl al-ḥadīth groups. In the first half of the third hijrī century, scholars of ahl al-ḥadīth were inclined to restrict *ijmāʿ* with the age of companions in parallel of *ḥadīth* orientation that puts the first generation of Islam above anything else. Aḥmad b. Ḥanbal's negative approach to *ijmāʿ* claims can be remembered at this point. However, this inclination seems also not to have lasted for a long time. In the second half of the third century after hijra, only Zāhirīs continued to hold Shāfiʿī's position. Shāfiʿī scholars and the majority of ahl al-ḥadīth-oriented scholars recognized universal consensus unrestricted to the age of companions and evident principles. Both parties, interestingly, began to put *ijmāʿ* on top of the list of *sharʿī dalīls*. This might partly be because of heated discussions on the topic during that

time, but more influential reason must have been the importance that *ijmâ'* gained until then. On the other hand, ahl al-ra'y scholars also had to refine their arguments on the face of new critiques. Hence, for example, they did not argue for a majoritarian argument among the types of *ijmâ'* and were reluctant to call an opinion on a topic where a dissenting opinion is not known, later to be called *al-ijmâ' al-sukûtî*, as *ijmâ'*. By the end of third century and early fourth century after hijra, all these different definitions and conditions of *ijmâ'* began to be identified as different types of *ijmâ'*, as we can see in the mature *uşûl al-fiqh* works. *Ijmâ'* was considered as a fundamental source of *sharî'a*, albeit in different types.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Uşûl al-fiqh, History of Uşûl al-fiqh, *Ijmâ'*

GİRİŞ

İcmâ' mütekâmil fıkıh usulü eserlerinde bütün Müslüman âlimlerin, Hz. Peygamberin vefatından sonra şer'î bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmiş olmaları şeklinde tanımlanır.¹ Fıkıh usulü literatüründe kitap ve sünnetin ardından üçüncü kaynak olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar şer'î bir delil olarak çok büyük bir kabule mazhar olmuş olsa da tanımında ve vuku bulması için gerekli şartlar üzerinde literatürde bazı ihtilaflar vardır. Bu ihtilaflar arasında özellikle *icmâ'* tanımlama noktasındaki ihtilaflar o kadar derindir ki biraz daha yakından incelendiğinde farklı grupların kendi *icmâ'* anlayışlarını *icmâ'*ın tanımına yerleştirdikleri görülmektedir. Bu nedenle özellikle *icmâ'* düşüncesinin ilk ortaya çıktığı dönemlerde delil olması üzerindeki birtakım tartışmaların tarafların kendi argümanlarından taviz verdikleri bir senteze değil kendi anlayışlarıyla *icmâ'*ı yeniden tanımlama şeklinde bir sonuca yola açtığını görürüz. Bu çalışma, bu bakımdan *icmâ'* delilinin ilk ortaya çıktığı ve ret yahut temkinle karşılandığı hicri ikinci asır sonu ile neredeyse tam bir kabule mazhar olduğu hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başları arasında *icmâ'* delilinin serencamını ele almaktadır.

Çalışmanın ele aldığı dönem fıkıh usulü tarihi bakımından karanlık çağ olarak tabir edilir. Zira ilk usul eseri olarak kabul edilen Şâfi'î'nin² *er-Risâle*'si ile zamanımıza ulaşan bir sonraki eser olan Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fi'l-uşûl* adlı eseri arasındaki bir asrı aşkın süre içerisinde fıkıh usulü konularını bir bütün olarak ele alan bir başka eser bize ulaşmamıştır. Bu dönemi inceleyen ve bu kopukluğu izah etmeye çalışan bazı araştırmacılar *er-Risâle*'nin ibtidaî bir içeriğe sahip olduğu iddiasıyla tam anlamıyla bir fıkıh usulü eseri sayılmayacağını öne sürerek bazıları da esasında *er-Risâle*'nin Şâfi'î'nin yaşadığı döneme göre sahip olduğu gelişmiş içeriğine dikkat çekip daha geç bir dönemde yazıldığını ve esas müellifinin Şâfi'î olmadığını iddia ederek bu problemi açıklamaya çalışmıştır. Ancak son yapılan araştırmalar birbirinden uzak argümanlarla aynı sonuca ulaşan bu iki izah tarzının da varsaydığı hicri üçüncü asırda kayda değer bir fıkıh usulü gelişiminin olmadığı düşüncesinin isabetli olmadığını

¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ'," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417.

² Bu çalışmada şahıs isimleri ve eser başlıkları ile bir terimin orijinal yazımının vurgulandığı yerlerde transliterasyon yapılmış; bunun dışında Türkçede yaygın akademik kullanımı yerleşmiş özel mezhep ve grup isimleri ile terimlerde ise yaygın akademik yazım biçimi esas alınmıştır.

ortaya koymuştur. Bu dönemdeki fıkıh usulü mesâilini ve tartışmalarını içeren eserler dikkate alındığında iki temel özelliğe sahip olduğu görülür: Birincisi, bu eserlerin yazarları her ne kadar belli fikhî geleneklerin içerisinde yetişmişse de tam anlamıyla müesses bir mezhep içerisinde fıkıh ve özellikle fıkıh usulü üretimi yapmamakta, daha bağımsız bir biçimde tartışmalara katkı sağlamaktadır. İkincisi, bu dönemde fıkıh usulü tartışmalarının mecrası, her ne kadar hicri üçüncü asrın sonları itibarıyla fıkıh usulü mesailini topluca ele alan bazı eserlerin ortaya çıkmaya başladığı görülse de çoğunlukla haber-i vâhid, kıyas, icmâ', 'umüm-ıhuşûş gibi müstakil bazı konuları ispat ve ret şeklinde ele alan risaleler yahut bazı fıkıh eserlerinin mukaddimeleridir. Bu iki nedenle topluca fıkıh usulü konularını ele alan bir telif literatürü çerçevesinde olmayan ve bir mezhep aidiyeti içerisinde değil mesail üzerinde bağımsız bir şekilde yapılan bu fıkıh usulü üretim çağını kayıp halka, karanlık çağ gibi tanımlamalar yerine 'fıkıh usulünün bağımsız te'lif asrı' şeklinde isimlendirdik. Bu asırla hicri üçüncü asrın ilk dönemleriyle dördüncü asrın ilk dönemleri arasında kalan yaklaşık olarak bir asırdan biraz daha fazla olan zaman dilimini kastettik.

İcmâ' ile ilgili olarak literatürde karşımıza çıkan ve birbirleriyle de ilişkili olan temel problemler, icmâ' iddialarının isabetli olup olmadığı ve teorik olarak icmâ'ın gerçekleşmesi için gerekli şartların icmâ'ın vuku bulmasına imkân verip vermediği noktasında yoğunlaşır. Bu problemler özellikle modern dönemde icmâ'a dönük şüpheli yaklaşımların da kaynağı olmuştur. Usul perspektifinden icmâ'ın vâki olma ihtimaline dönük olan eleştiriler, icmâ' konusunun tekrar gündeme gelmesi ve üzerinde belli bir ilmi mesainin harcanmasıyla neticelenmiştir. Modern dönemde özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla yaygınlaşan halkın egemenliği paylaşması düşüncesine dayalı olarak meclislerin icmâ' yoluyla temellendirilmesi gibi anakronik ve icmâ'ın klasik fonksiyonuyla alakasız birtakım tekliflerin bir sebebinde söz konusu problemler oluşur.³ Birbiriyle olan ilişkisine gelince, fıkıh usulü tarihinin ilk döneminde ortaya çıkan tartışmalarda ilginç olan nokta şudur ki icmâ' teorisinin gelişmesinde, icmâ'nın tanımı ve şartları noktasında rafine sonuçların ortaya çıkmasında en etkili unsur yine bu temelsiz icmâ' iddiaları ve icmâ'ın tanımında muğlak bırakılan noktaların varlığı olmuştur. Bu konu aşağıda detaylı olarak ele alınacak ve örneklendirilecektir.

İcmâ' 4./10. asır itibarıyla kitap ve sünnetin ardından üçüncü kaynak olarak çok geniş bir otorite ile tanınmıştır. Öyle ki, dördüncü asır itibarıyla, icmâ' oluşmuş meseleler üzerinde ihtilaf etmenin, küfrü gerektireceği noktasında bir çoğunluk ittifakının oluştuğunu görmekteyiz. Peki, icmâ' böyle büyük bir otoriteye nasıl sahip olabilmıştır? İcmâ' ı büyük bir otorite haline getiren süreçte ne gibi tartışmalar vuku bulmuştur? İcmâ' üzerinde zengin bir literatür oluşmuş olmasına rağmen, bu çalışmalar icmâ'ın hicri üçüncü asırdaki teşekkül ve gelişim sürecini net bir biçimde

³ Bu görüşlerin detayı için bk. Şule Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar* (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Basılmamaış Doktora Tezi, 2011); Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijmâ'in Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), 226-256.

ortaya koymuş değildir. Bir başka deyişle hicri ikinci ve dördüncü asırlar arasındaki zengin tartışmalar modern çalışmaların odağını oluşturmamaktadır. Buna çok bariz bir örnek olarak bugüne kadar icmâ' konusunda en kapsamlı çalışmaları yapan Ahmad Hasan'ın *The Doctrine of Ijmâ'* başlıklı çalışması ile Bilal Aybakan'ın *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma* başlıklı çalışması gösterilebilir. Detaylı bir biçimde Şâfiî'nin ve ilk iki asrın icmâ' konuları üzerinde duran Hasan, Şâfiî sonrası hicri üçüncü asrın ise hadis asrı olduğunu ve bize ulaşan bir usul eseri olmadığından buradaki gelişmeleri takip edemediğini ifade eder ve sonraki usul eserlerinde icmâ'a delil olarak gösterilen bir takım rivayetlere bu asırda yer veren bazı hadis kaynaklarını zikretmekle yetinir.⁴ Aybakan ise, hicri ilk iki asırdaki gelişmeleri ve hicri beşinci asır itibarıyla klasik dönem icmâ' anlayışını nispeten detaylı bir şekilde incelediği çalışmasında bu iki konu arasında hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki gelişmelere sadece birkaç sayfa ayırır. Burada da bu dönemde üzerinde icmâ' edilen meseleleri toplayan eserler ile fikhî ihtilafları derleyen eserler hakkında bilgi verir.⁵ Ancak icmâ' üzerinde bu dönemde yapılan tartışmalara değinmez.

Bu çalışma, icmâ' kavramının tarihsel gelişim süreci ve nihayetinde sahip olduğu güçlü otoriteyi anlamak için hicri ikinci ve dördüncü yüzyıl arasındaki süreçte üretilen tartışmaların çok önemli olduğunu iddia eder. Öte yandan, bu dönem icmâ'ın mahiyeti ve işlevini isabetli bir biçimde anlayabilmek için de önemli bilgiler içermektedir. Böyle bir çalışma bu yüzden modern dönemde, İcmâ'ın fıkıh usulü literatüründe kuramlaştırıldığı şekilden oldukça uzak birtakım yorumların isabetli bir biçimde değerlendirilmesine ve icmâ' üzerine yapılan kimi çalışmalarda karşılaşılan nispeten kaotik karışıklığı izale ederek netliğe kavuşmasına katkı sağlayacaktır.

1. Hicri İkinci Asır: İcmâ' Teorisinin Doğuşu

Hicri ikinci asır kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla, icmâ'ın ilk kez kuramlaştırılması bu asrın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Tam olarak aslî bir şer'î delil olarak yerleşmesi hicri üçüncü yüzyılın sonları ve dördüncü yüzyılın başları itibarıyla tamamlanmıştır. Hz. Peygamberin vefatı ardından dinde nihaî otoriteyi temsil edecek bir unsurun eksikliği temel bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamberdeki ismet sıfatı bu otoriteyi temsil etmektedir. Nitekim daha sonra ortaya atılan otorite tekliflerinde de bu kavrama başvurulması bundan ileri gelir. Sahabenin önde gelenleri tarafından bu otorite eksikliğinin getireceği en büyük iki tehlike, siyasi olarak ümmetin ayrışması ve bununla ilişkili olarak Hz. Peygamberin vahiyle getirdiği mesajın daha önceki peygamberlerin getirdikleri mesajlarla aynı kaderi paylaşarak tahrife uğraması şeklinde kabul edilmiş görünmektedir. Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi, zekât vermeyenlerle savaşılması, bid'atlara karşı yoğun hassasiyet, hadis rivayetlerinin değer kazanması bu hususla ilintilidir.

⁴ Hasan, *The Doctrine of Ijmâ'in Islam*, 49–51.

⁵ Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 140–143.

Hz. Peygamberin vefatından sonra başlayan ayrışmalar, Hz. Osman'ın hilafetiyle birlikte hızla artmış ve nihayetinde Hz. Ali döneminde iç savaşa dönüşen bir raddeye ulaşmıştır. İslam dininin hayatın her alanını tanzim eden bir karaktere sahip olması bu tip kaotik sosyal problemlerin dinî anlayışları etkilemesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim dönemin büyük günah işleyeninin durumu, kaderin mahiyeti, Kur'an'ın mahluk olup olmayışı gibi kelimeler tartışmaları doğrudan bu sosyal problemlerle ilişkilidir. Bu konularda yapılan tartışmaların tüm tarafları bir biçimde kendi görüşlerini Kur'an'dan ayetlerle desteklemeye başlamış ve her grup birtakım ayetlerle istidlalde bulunur hale gelmiştir. Kur'an'ın önemli bir bölümünün daha sonra delaleti zannî şeklinde kategorize edilecek şekilde herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmayan bir karakter taşıması bu ayrışmaları sona erdirmeye bakımından Kur'an lafızlarının nasıl anlaşılacağıyla ilgili daha sonra fıkıh usulünde lafız bahisleri denecek olan kısımda incelenen önemli teorik dil tartışmalarını ve çeşitli tasnifleri doğurmuştur. Ancak ortaya çıkan sonuç Kur'an naslarıyla, muhkem denebilecek az bir bölümü dışında, söz konusu tartışma alanlarında nesnel olarak son noktayı koymakta istidlalde bulunulamayacağı yönünde olmuştur. Hz. Peygamberin tebliğ ettiği mesajın aktarımında bir mü'mini öldürmek gibi büyük günah işlemiş sahabeye güvenilemeyeceği şeklinde görüşlere sahip marjinal kutuplara kadar varan keskin ayrışmalar söz konusu otorite eksikliğini ve dinin tahrifine dönük endişelerin de artmasını beraberinde getirmiştir.

Hicri ikinci asrın ilk yarısı itibarıyla ortaya çıkan aşhâbu'r-re'y ve aşhâbu'l-âşâr şeklindeki kampaşmanın temelinde esasında dinde otoriteyle ilgili olarak bu probleme getirilen teklifler yatar. Aşhâbu'l-âşâr'ın bu probleme getirdiği öneri, tıpkı kitap gibi bize masum peygamberden nakledilen bir kaynağın, yani rivayetlerin otoritesini öne çıkarmak gerektiği yönündedir. Bu rivayetlerin sübutunun sıhhati noktasında gösterilecek itina nispetinde filtreden geçecek rivayetler güçlü bir otorite kaynağı olacaktır. Aşhâbu'r-re'y ise söz konusu otorite boşluğunun ve Kur'an'ın çok büyük bir kısmında farklı anlayışlara son verecek bir dilin kullanılmamasının şâri'in dini alanın çok önemli bir bölümünde kat'î bilgiyi zorunlu kılmadığı anlamına geldiğini kabul eder. Bu nedenle zannî bilgi alanında kabul edilebilir bir tutarlılık içerisinde re'ye başvurulması gerektiğini öne sürer. Bu re'y ne kadar tutarlı olursa o kadar güçlü otoriteye sahip olacaktır. Ancak görüldüğü üzere her iki öneri de esasında tek bir şekilde anlaşılabilir (muhkem) ve sübutunda şüphe olmayan (mütevâtir) nass dışında başka bir mutlak otorite teklif edemediği gibi dinin esaslarının tahrifine yönelik endişeyi gidermede de sınırlı bir katkı sağlamaktan öteye gidememiştir.

Şia daha marjinal bir yol izleyerek otorite problemini Hz. Peygamberin otoritesinin Hz. Fatıma ve Hz. Ali yoluyla onun neslinden gelen imam dedikleri belirli şahıslara tevarüs ettiğini kabul ederek çözmeyi denemiştir. Bu imamların da tıpkı Hz. Peygamber gibi masum olmaları nedeniyle sözlerinin din hakkında mutlak otoriteye sahip olacağını öne sürmüştür.

Sünnî grupların icmâ'î teorize etmesindeki temel sebebin Şia'nın masum imam anlayışına bir yanıt olduğu yönündeki görüşler bazı çağdaş araştırmacılar tarafından

dile getirilmektedir. Ancak dönemin metinlerinin kronolojik olarak tahlili esasında icmâ' düşüncesinin bu sebepten ziyade daha önce var olan bölgesel olarak tevarüs edilen ittifakları bağlayıcı otorite kabul etme eğilimine bir cevap olarak doğduğunu göstermektedir. Dönemin öne çıkan grupları arasında hicri ikinci asırda kendilerine aşhâbu'l-âşâr ismi de veren⁶ Medine uleması, rivayet temelli mezkûr cevabın eksik bıraktığı alanlardan özellikle bid'atlere mâni olarak tahrifin önünü alma işlevini Medine ehlinin ameli dedikleri ve Medine şehrinde Hz. Peygamberin vefatından sonra nesilden nesle aktarıla gelen temel görüşler şeklinde ifade edilebilecek bir kaynak telakki etmeye başladılar. Mâlik'in Leys b. Sa'd'a gönderdiği mektupta Medine şehrinde üretilen ve tevarüs eden bir ittifaka konu olan bu tür bilgilerin diğer şehirlerde yaşan ilim adamları için de bağlayıcı bir zemin oluşturduğunu ifade etmesi bunun bariz bir göstergesidir.⁷ Şeybânî'nin Medine ehlinin bu anlayışını başka bir bölgenin âlimlerinin nasıl delil teşkil etme hususunda bir ayrıcalığı yoksa Medinelilerin de olmadığını söyleyerek açık bir dille eleştirmesi bu kaynağın öne sürülmesinin ardından çok geçmeden başlayan eleştirilerin ilk örneklerindedir.⁸ Kendisi de "ümmete muhalefetin" mümkün olmadığı şeklinde icmâ' düşüncesine atıflarda bulunan Şeybânî'nin bu eleştirileri bölgesel ittifaklar yerine evrensel bir ittifak düşüncesini terviç ettiğine yorumlanabilir. Ancak icmâ' düşüncesinin Irak âlimleri tarafından teorize edildiğinin tek delili bu değildir. Kimi araştırmacıların icmâ'ı teorize eden kişi olarak takdim ettiği Şâfi'î'nin eserlerinde var olan delillerin bütününden de icmâ'ı teorize edenlerin Iraklı ehl-i re'y âlimleri olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar bize ulaşan metinlerde teorik bir icmâ' tartışmasına ilk kez Şâfi'î'nin *er-Risâle* ve *Cimâ'u'l-ilm* adlı eserlerinde rastlıyorsak da Şâfi'î'nin bu tartışmalardaki pozisyonu icmâ' teorisini temellendirmeye çalışan muhatabına eleştirel sorular yöneltme şeklindedir. Özellikle *Cimâ'u'l-ilm*'de tartıştığı bu kişinin Iraklı bir âlim olduğu nettir. Ebû Bekr el-Aşamm'ın takipçisi İbrâhim b. Uleyye'nin (ö. 218/832) bu tartışmaların bazılarında taraf olduğu iknâ edici bir biçimde öne sürülmüştür.⁹ Bu Iraklı âlimin icmâ' ile ilgili temel iddiası onun herhangi bir bölgenin âlimlerini değil tüm İslam dünyasındaki âlimleri içermesi ve her asırda gerçekleşebilecek olmasıdır. Burada dikkat çeken nokta icmâ'ın tanımının henüz netleşmediği bu dönemde bu âlimin öne sürdüğü icmâ' anlayışında çoğunluk ittifakına da değer verme noktasında bir eğilimin olduğudur. Şâfi'î ile yaptığı tartışmada kimi zaman mütereddüt ifadeler kullanmasının altında da icmâ'ın henüz tam anlamıyla doktrine edilmemiş olması yatmaktadır. Bu noktanın farkında olan

⁶ Medine ehlinin bu tabiri kendileri için kullandığı hakkında bk. Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Ḥasan b. Ferḳad el-Ḥanefî Şeybânî, *el-Ḥucce 'alâ ehli'l-Medine*, thk. Mehdi Ḥasen el-Keylânî El-Ḳâdirî (Beyrut: 'Alemlü'l-kutub, 1982), 1/22.

⁷ Ebû 'Abdullah 'Abduselâm b. Muḥammed Alluş, *Takḫḫbu'l-medârik bi-şerḫi risâleteyi'l-Leys b. Sa'd ve'l-İmâm Mâlik* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1995), 49.

⁸ Şeybânî, *el-Ḥucce*, 2/575.

⁹ Ahmed Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 55–63.

Şâfiî de çoğunluk ittifakının içtihadın isabeti bakımından kesin bir netice vermediği noktasında muhatabına güçlü eleştiriler getirir. Bölgesel ittifak iddialarının şer'î bir delil olamayacağına muhatabıyla hemfikir olan Şâfiî, muhatabının öne sürdüğü icmâ' teorisinin zayıf taraflarının farkında olduğu kadar güçlü yanının da farkında olmalıdır. İcmâ' teorisine mensubu olduğu ehl-i hadis ilkeleriyle uyumlu bir şekilde konusu bakımından sınırlama getirerek yeniden tanımlamaya girişir. Muhatabının icmâ' iddiasını eleştirerek icmâ'in ancak *cumelu'l-ferâ'iz* dediği tüm ümmete mal olmuş kat'î bilgiler üzerinde gerçekleşen ittifak olduğunu söyler.¹⁰ Bu tür icmâ' âlim olsun olmasın ümmetin tamamını kapsayan ittifaklara işaret ediyor olmasının yanı sıra bu ittifak konuları sahabe döneminden itibaren kesintisiz bir biçimde nakledilen konuları kapsayacağından nihayetinde ancak sahabe döneminde gerçek bir icmâ'dan söz edilebileceği yönündeki görüşe de zemin hazırlamıştır.

Şâfiî'nin Iraklı muarızının öne sürdüğü icmâ' doktrininin unsurları şöyle sıralanabilir:

- Bölgesel ittifak iddiaları bağlayıcı değildir. İcmâ' bölgesel değil evrenselidir.
- Avam dâhil tüm ümmetin ittifak ettiği hususlar müsellemdir. Bunlar üzerinde ittifak edilmiş sünnetler (bununla mütevatir haberlere atıf yapıyor olmalıdır) mesabesinde kat'î bilgi ifade eder.
- Ancak avamın dışında âlimlere has olan konularda âlimlerin ittifakı da kat'î delildir.
- Âlimlerin tam bir ittifak sağlamadığı konularda çoğunluk ittifakının bilgi değeri azınlığın içtihadından yüksektir.
- Âlimlerin tümünün ya da çoğunluğun ittifakı aynı zamanda bir kıyas faaliyetinin isabetli olup olmadığını tespiti yardımcı olur. Kıyas bu ittifaklara ne ölçüde yakınsa o kadar isabetlidir.¹¹

Iraklı âlimin icmâ' çerçevesinde ortaya koyduğu görüşlerde;

- Avamın da dâhil olduğu mütevatir olarak gelen haber mesabesinde ittifaklar,
- Sadece âlimlerin haberdar olup da süregelen ittifaklar,
- Bazı ihtilaflar var olsa da çoğunluğun oluşturduğu ittifaklar şeklinde üç türden oluşan bir icmâ' anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Şâfiî bu doktrinin unsurlarından bölgesel ittifak yerine evrensel ittifakı tüm ümmetin haberdar olduğu süregelen ittifaklar şeklindeki anlayarak; bu doktrinin ortaya koyduğu icmâ'a ilişkin üç görüşün ilkinin yani yalnızca avam da dâhil tüm ümmetin bildiği tevatüren gelen ve kendisinin cumelu'l-ferâ'iz dediği ittifakları kabul

¹⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, thk. Ahmed Muhammed 'Abdulaziz (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1984), 20-22.

¹¹ Krş. Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 23; Şeybânî, *el-Hucce*, 2/262.

eder.¹² Şâfiî'nin muarızının daha sonraki dönemde yaygınlaşan ümmetin masum oluşu argümanını kullanmıyor olması dikkat çekicidir. Ancak icmâ'ın kat'î bilgi ifade ettiğini söylemesi bu argümana zemin hazırlayan bir mahiyet arz eder.

Bu müzakereler esnasında ne Şâfiî ne de muarızı Iraklı âlim icmâ'ın hücciyetine ilişkin bir ayetle istidlâlde bulunmuyor olsa da Zeydî usulcü İbn Murtaḍâ (840/1437), Şâfiî ve 'İsâ b. Ebân'ın "Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir."¹³ ayetindeki "mü'minlerin yolundan başkasına uyma" ifadesiyle icmâ'a dair ilk istidlâl bulunan kişiler olduğunu aktarır.¹⁴ İbn Murtaḍâ bu iddiası için bir kaynak zikretmez. Ancak onun kitabın diğer bölümlerinde bu iki ismin eserlerinden doğrudan alıntılar yapıyor olması bu konuda da Şâfiî ve 'İsâ b. Ebân'ın kitaplarından doğrudan nakilde bulunduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ceşşâş'ın atıflarından anlaşıldığı kadarıyla 'İsâ b. Ebân'ın şöyle bir akıl yürütmeye dayanmıştır: İcmâ' mü'minlerin topluca gittiği yol olarak algılanmalıdır. Buna göre eğer mü'minlerin topluca gittiği yol hataya muhtemel olsaydı Allah'ın hatalı bir sonuca gitmeyi emrettiğini kabul etmek gerekirdi ki bu da muhaldir. Öte yandan aynı şekilde 'İsâ b. Ebân'ın resule karşı çıkmak ile mü'minlerin yolunun dışına çıkmayı denk bir biçimde zikrettiği, bu nedenle de icmâ'ın da sünnet gibi delil olduğuna işaret ettiği görülür.¹⁵

Bu dönemde icmâ'ın hücciyetine ilişkin olarak bunun dışında bir ayetin kaynaklarda zikredilmediği görünmektedir. Rivayet olarak ise "Müslümanların güzel gördüğü, Allah katında da güzeldir"¹⁶ şeklindeki Şeybânî'nin Mâlik'in *el-Muvatta'a*'ından naklettiği rivâyeti icmâ'ın hücciyeti sadedinde zikrettiğini Ceşşâş iddia eder. Nitekim Şeybânî'nin "fıkıh dört yol ile elde edilir: Kitap, resulullahtan gelen sünnet ve benzeri; sahabe'nin üzerinde icmâ' ve ihtilaf ettiği ve benzeri; Müslümanların güzel gördüğü ile benzeri" şeklindeki ifadesini de aktaran¹⁷ Ceşşâş burada 'Müslümanların güzel gördüğü' ifadesinin yukarıdaki rivayete dayandığını ve bununla icmâ'ı kastettiğini iddia eder. Bunun dışında başka yerlerde de Şeybânî'nin sahabe sonrası asırlarda icmâ'ın mümkün olduğunu söylediğini öne sürer. Bahis konusu rivayet daha sonra fıkıh usulü literatüründe kendisine atıf yapılan rivayetlerdendir. Her ne kadar Ceşşâş bu rivayeti mevkuf ve merfû' olarak rivayet etse de¹⁸ kendisinden önceki muhaddislerin ve Hanefî fakih ve hadis âlimi Zeylaî

¹² Adem Yenidoğan, "İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı," *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 13/1 (2013), 94.

¹³ Nisa, 4/115

¹⁴ Ahmed b. Yahyâ İbnu'l-Murtaḍâ, *Minhâcu'l-vuşul ilâ mi'yâri'l-ukûl fi 'ilmi'l-uşul*, thk. Ahmed A. M. Mâhizî (San'a: Daru'l-hikme Yemeniyye, 1992), 558.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî Ceşşâş, *el-Fuşul fi'l-uşul*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2. Basım (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/262.

¹⁶ İmâm Mâlik, "Muvatta'u Mâlik bi-rivâyeti Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî," thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullatîf (b.y.: Mektebetu'l-'ilmiyye, ty), 1: 1/91.

¹⁷ Ceşşâş, *el-Fuşul fi'l-uşul*, 3/271.

¹⁸ Ceşşâş, *el-Fuşul fi'l-uşul*, 4/227.

(762/1360) de dâhil olmak üzere¹⁹ sonrakilerin büyük bir çoğunluğu bu rivayeti İbn Mes'ud kaynaklı olarak mevkuf şekilde nakletmiştir.²⁰

Özetle, hicri ikinci asırda icmâ' düşüncesinin ortaya çıktığı fakat hücciyeti ile ilgili sınırlı birtakım değerlendirmelerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Nisa suresinin 115. ayetini Şâfi' ve 'İsâ b. Ebân'ın icmâ'ın hücciyeti sadedinde zikrettiği nakledilirken; Şeybânî'nin de *el-Muvaţta'*daki rivayeti icmâ'ı destekler mahiyette kullandığı yine daha sonraki kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Bir başka deyişle dönemin eserlerinde icmâ'ın hücciyetine ilişkin değerlendirmelere doğrudan rastlamamaktayız.

Şu hâlde hicri ikinci asrın sonları itibarıyla icmâ' düşüncesinin bölgesel ittifakları ve sahabe icmâ'ı ile sınırlı bir çerçeveyi aşan bir evrensel ittifakın bağlayıcı bir biçimde var olduğu şeklinde teorize edildiği; Şâfi'nin bu doktrini sınırlandırarak sahabeden itibaren tüm ümmet fertlerinin ittifak ettiği konuların icmâ' konusu olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır.

I. Hicri Üçüncü Asır: Farklı İcmâ' Anlayışları Arasında İcmâ'ın İktidar ve İstikrarı

Hicri üçüncü asrın ilk yarısında icmâ' ile ilgili olarak tartışmaların sürdüğü ancak ikinci yarısından itibaren nihai olarak şer'î deliller arasında aslî bir delil olarak yerini alacak kadar bir kaynak olarak büyük bir kabule mazhar olduğu anlaşılmaktadır.²¹ Söz konusu tartışmalar hem icmâ'ın mahiyeti hem de hücciyeti konusunda yapılmıştır. Mahiyeti ile ilgili olarak bir yanda icmâ' delilinin sahabe asrı icmâ'ından ibaret olduğunu kabul etme, diğer yanda ise bunun yanı sıra tüm asırlarda icmâ'ın (icmâ'u-l a'sâr) vaki olacağını kabul etme şeklinde iki ayrı tezin mücadele ettiğini görüyoruz. Bu konuya daha sonra döneceğiz. İcmâ'ın hücciyetiyle ilgili olarak da bu asırda bir önceki asırdakinden farklı bazı ayet ve hadislerle istidlalde bulunulmaya başlandığı ancak buna mukabil klasik fıkıh usulü tarihi boyunca kendisine atf yapılan Nazzâm'ın da icmâ'ın delil değerine yönelik eleştirilerini bu dönemde yaptığı görülmektedir.

1. İcmâ'ın Hücciyetine İlişkin Tartışmalar

Hicrî üçüncü asırda icmâ'ın hücciyeti sadedinde atf yapılan "Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık."²² ayetini Ebû 'Alî el-Cubbâ'î (ö. 303/916) ve

¹⁹ Ebû Muḥammed Fahrüddin 'Osmân b. 'Alî b. Mihcen b. Yunus es-Şüfi el-Bârii ez-Zeyla'î, *Naşbu'r-râye*, thk. Muhammed 'Avame (Beyrut: Muassasa al-Rayyân, 1993), 4/133-134.

²⁰ İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, *Musnedu'l-İmam Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût; 'âdil Murşid v.dğr., 1. (b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, ty), 6/84; Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed b. Şa'îd el-Endelusi İbn Ḥazm, *el-İḥkâm fî usûli'l-aḥkâm*, thk. eş-Şeyḥ Aḥmed Muḥammed Şâkir, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1926), 4/19.

²¹ Bu dönemde icmâ'a deliller hiyerarşisinde nasıl yer verildiğinin kronolojik bir takibi için bk. Ahmet Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi," *Eskiyeni* 40 (March 20, 2020), 73-95.

²² Bakara, 2/143

Ka'bî'nin (ö. 319/931) zikrettiği nakledilir.²³ Ancak gerek bu ayetin gerekse bir önceki ayetin icmâ'ın hücciyeti sadedinde delil oluşuna aynı dönemde yaşamış olan Ebû 'Alî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâ'î (ö. 321/933) ve daha sonraki dönemden Gazâlî (ö. 505/1111) gibi isimler karşı çıkmıştır.²⁴

İcmâ'ın teorize edilmesinde en önemli husus Muhammed (as) ümmetinin topluca hatadan korunmuş olduğu iddiasıdır. Bu iddianın kaynağıyla ilgili olarak modern dönemde batılı araştırmacılar yabancı bir kaynak arayışına girmişler ve birbirinden farklı çeşitli iddialar ortaya atmışlardır. Örneğin Schacht ve onun görüşünü kabul eden bazı araştırmacılar ümmetin tüm fertlerini kapsayan türde icmâ' düşüncesinin orijinal ve doğal bir biçimde doğduğunu öne sürerken âlimlerin icmâ'ı şeklindeki kuramlaştırmanın ise Roma hukukunda var olan *opinio prudentium* uygulamasının yansıması olduğu kanaatini ortaya atar.²⁵ Crone, böyle bir kavramın esasında Roma hukukunda olmadığını söyleyerek bu iddiayı reddeder ve icmâ' düşüncesini Yahudi hukukuyla temellendirir.²⁶ Schacht bu iki kategoride topladığı icmâ' anlayışlarından daha doğal olanın Şâfi'î tarafından öne sürüldüğünü kabul ederek bütün ümmet fertlerini icmâ'a dâhil etme eğiliminin orijinal bir katkı olduğunu iddia eder. Ancak yukarıda değerlendirdiğimiz kaynaklar tam olarak böyle bir kronolojiyi desteklememektedir. Şâfi'î'nin katkısı icmâ' doktrininin kapsamını genişletmek yönünde değil, herkes tarafından kabulü daha makul ve kat'iyet gibi büyük bir epistemolojik iddia için hesabı daha verilebilir olduğunu düşündüğü bir daraltma yoluyla olmuştur. Ayrıca Şâfi'î her ne kadar her asırda gerçekleşebilecek icmâ' iddiasına tenkitler yöneltse de öznesi âlimler olan ittifakın değerli olduğunu ifade etmiş; "âlimlerin hepsinin ne sünnetin hilafına ne de hata üzerinde birleşeceğini" de söylemiştir.²⁷

Şâfi'î kabul ettiği "hata üzerine birleşmeme" ifadesi için bir rivayet nakletmez. Ancak hicri üçüncü asırda icmâ'ın hücciyeti bağlamında daha sonraki zamanlara daha büyük bir etki bırakan ve icmâ'ın ümmetin hatadan korunmuş olmasını ifade etmesi yönünde istidlalde bulunulan delil "ümmeitim hatada ittifak etmez" şeklindeki hadistir. Hicri ikinci asır kaynaklarında yer verilmeyen bu rivayete yakın bir nakle ilk olarak İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Muşannef*inde rastlamaktayız. Birkaç farklı yerde zikrettiği bu rivayet İbn Mes'ûd'a dayanan mevkuf bir rivayettir ve tam metni "Siz topluluğa uyun. Allah Muhammed ümmetini dalâlet üzerinde birleştirmez"

²³ Ebû Ca'fer eş-Şeyh et-Tûsî, *et-Tibyân*, thk. Ahmed Habib, 1989, 2/7.

²⁴ İbnu'l-Murtađâ, *Minhâcu'l-vuşûl*, 560.

²⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 90-93; Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (1950), 14.

²⁶ Patricia Crone, *Roman, provincial, and Islamic law : the origins of the Islamic patronate* (Cambridge ;;New York: Cambridge University Press, 1987), 11.

²⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Rişâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940), 471.

şeklindedir.²⁸ Bu rivayet ümmetin dalâlet üzerinde birleşmeyeceği müjdesini Allah'ın resulüne verdiği manasıyla merfû' olarak küçük farklılıklarla aynı dönemin meşhur hadis âlimleri Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856), Dârimî (ö. 255/869), Ebû Davûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) tarafından da nakledilir.²⁹ Ancak daha sonraki usul eserlerinde meşhur olduğu şekliyle "Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez" olarak İbn Mâce'nin *Sünen*'inde nakledilir.³⁰ Bu durum, yani hicri ikinci asırda manen ümmetin topluca yanılmazlığı düşüncesinin ortaya çıkmış olmasına rağmen bunun bir rivayet şeklinde nakledilmemesi ancak hicri üçüncü asırda bu rivayetlerin görülmesi geriye dönük bir temellendirme gayretine işaret eder.

Bu dönemden telifte bulunmuş Mu'tezili âlimlerden el-Ḥayyât (ö. 300/913 [?]) kendi zamanında ümmetin yanılmazlığı düşüncesinin hâkim bir konum elde ettiğine işaret eden bazı ifadeler kullanır. Ümmetin masum oluşunu "ümmetin Resulullah'tan naklinde topluca hata etmiş olmasının imkansızlığı" şeklinde tarif ettikten sonra eserindeki muhatabı olan ve Şîî olarak tanımladığı İbn Râvendî'ye (ö. 301/913-14 [?]) bir benimsetme sorusuyla bu teoriyi kabul etmek zorunda olduğunu zira ümmetin bir ferdi olan imamın masumluğunu kabul ettiğini söyler.³¹ Bu temellendirme gerçekten de sonraki Şîîlerin icmâ'ı rasyonalize ederken kullandıkları bir argümana dönüşmüştür.

Hicri üçüncü asırda icmâ'ın hücciyeti bahsinde ele alınması gereken bir diğer isim daha önce de zikri geçtiği üzere bu delile sistemli eleştiriler getirdiği iddia edilen Nazzâm (ö. 231/845) olmalıdır. Fıkıh usulü literatüründe icmâ'ın hücciyetini reddedenler sadedinde en sık tekrar eden cümle Nazzâm, haricîler ve râfizîlerden bir grup dışında tüm ümmetin icmâ'ı kabul ettiği şeklindedir. Maalesef Nazzâm'ın bize ulaşan eseri olmadığından görüşlerini doğrudan kendi sözlerinden inceleme olanağımız yok. Ancak usule ilişkin görüşlerinin önemli bir bölümü öğrencisi Câhiz'in yine zamanımıza ulaşmamış *Uşûlu'l-futyâ* adlı eseri yoluyla bazı Şîî kaynaklarda aktarılmaktadır. Bunlardan anlaşılan o ki Nazzâm yukarıda bahsi geçen rivayetin kat'î bilgi ifade etmediğini söyleyerek önceki ümmetlerle Muhammed ümmeti arasında topluca dalalet düşme noktasında bir fark olmadığı kanaatindedir. Câhiz'in aktardığına göre ümmetin dalalet düşmesi ile aynı hataya düşmesi arasında fark

²⁸ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l-eḥādîş ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût, 1. (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, ty.), 7/456, 508, 516, 511.

²⁹ İmâm Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût; 'Âdil Murşid v.dğr., 1. (b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, ty), 4/200 (No. 27224); Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Huseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-muğni, 2000), "Mukaddime," 8 (No. 55); es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Muhammed Muḥyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, n.d.), "el-fiten ve'l-melâhim", 1; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "el-fiten", 7 (No. 2167).

³⁰ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâki (Beyrut: Dâru ihyâi kutubi'l-'arabiyye, ty), "el-fiten", 8 (No. 3950).

³¹ Abdurrahîm b. Muhammed Ḥayyât, *Kitâbu'l-intişâr*, thk. Henrik Samuel Nyberg, 2. Basım (Kahire: Daru'l-arabiyye li'l-kitab, 1993), 94-95.

görmektedir.³² Bununla neyi kastettiğine dair bir açıklama Câhiz yapmasa da bir başka kaynak Nazzâm'ın bu sözüyle neyi kastettiğini biraz daha açık hale getirmektedir. İbn Murtađâ *Minhâc*'ında Nazzâm'dan şu alıntıyı yapar: "Hükümler üç yolla bilinir: Akıl hücceti, katiyyet içeren kitap ve icmâ'. İcmâ' ise sayısı az olsun çok olsun zaruri [kat'î] bilgi bildiren habere denir."³³ Buna göre Nazzâm da zamanının diğer pek çok grubunun yaptığı gibi icmâ' kavramına kendisi bir anlam vermektedir. Bu anlam da mütevatir haberden ibaret görünmektedir. Her ne kadar Nazzâm'ın müesses icmâ' tanımından ve onun dayandığı düşünceden büsbütün farklı da olsa kendi tanımladığı şekliyle icmâ'ı bir hüküm kaynağı olarak zikretmiş olması hem kendisinin açıkça bu terimi tamamen reddetmediğini hem de muhtemelen bu terimin henüz onun dönemindeyken kazandığı otoritenin onu bu terime yeni bir tanımlama getirmek zorunda bıraktığını göstermektedir.

İcmâ'ın hücciyetine karşı oldukları nakledilen bir diğer grup olan Şîa'da da icmâ' kavramının dönüştürüldüğü görülmektedir. Şîa ifadesi kapsamına her ne kadar Zeydîler de çoğunlukla alınır da fıkıh usulü konularında Mu'tezilî telif geleneğinden iyiden iyiye etkilenen Zeydiyye âlimleri ilk dönemlerden itibaren icmâ'ı temel delillerden biri olarak sayma eğilimindedir. Zeydiyyenin kurucu imamlarından Kâsim b. İbrâhîm er-Ressî (ö. 246/860) akıl, kitap ve resul şeklinde şer'î kaynakları zikrederken icmâ'ı bütün kaynakları kapsayan bir üst başlık olarak zikreder. Ona göre icmâ' bu kaynakların ittifaka mazhar olan kısımları ile ihtilafa açık kısımlarını gösteren delildir.³⁴ İcmâ'ın şer'î kaynaklarda kat' ve zann alanlarının sınırlarını belirtme işlevine yaptığı bu vurgu oldukça dikkat çekicidir. Yine Zeydî bir imam tarafından yazılmış ve bize ulaşmış ilk usul eserinin müellifi olan en-Nâtîk bi'l-ħaḡ (ö. 424/1033) da Mu'tezilî hocası Ebû 'Abdullah el-Başrî (ö. 369/979) ve Ebû Hâşim el-Cubbâ'î (ö. 321/933) etkisi altında icmâ'ı geniş bir biçimde destekleyerek ele alır.

Ancak Zeydîlerin dışındaki Şîî gruplarda, yani İmâmî ve İsmâilî gruplarda başlangıçta icmâ'a karşı bir tepkisel yaklaşımın izleri görünmektedir. Hicri üçüncü asrın ikinci yarısında ve dördüncü asrın ilk yarısında yaşamış olan Kâdî Nu'mân (ö. 351/962) *İhtilâfu uşûli'l-mezâhib* adlı eserinde doğrudan bu tutumun kaynaklarını ve icmâ'a dönük ilginç bir yeniden tanımlama örneğini sunar. Muarızlarını, yani icmâ' taraftarı Sünnileri hedef alırken ümmetin icmâ'ı ifadesindeki ümmet kavramını hedef alan Kâdî Nu'mân, Hz. İbrahim tek bir fert olmasına rağmen Kur'an'da ümmet olarak anıldığını ve onun soyundan gelen Hz. Muhammed ve neslinin de bu nedenle ümmet kapsamında olduğunu iddia eder. Sonuç olarak icmâ' doktrinini imamet teorisiyle uyumlu hale getirmeye çabalayan bir izah getirir.³⁵

³² es-Seyyid el-Murtađâ, *el-Fuṣūlu'l-muhtâra*, thk. Seyyid Nureddîn el-İşbehânî (el-Mu'temeru'l-'alemi li-elfiyyeti Şeyḡ Mufid, 1993), 239.

³³ İbnü'l-Murtađâ, *Minhâcu'l-vuṣûl*, 558.

³⁴ Kâsim b. İbrâhîm Ressî, *Mecmû' kutub ve-rasâ'ili'l-İmâm el-Kâsim ibn İbrâhîm er-Ressî*, thk. Abdulkerim Ahmed Cadabân, 1. Basım (San'a: Daru'l-hikme Yemeniyye, 2001), 1/631-632.

³⁵ Ebû Hânîfe Kâdî Nu'mân, *İhtilâfu uşûli'l-mezâhib* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), 98-99.

İmamiyye Şîasında başlangıçta tek hatadan korunmuş kişi olarak imamın otoritesinin başkalarıyla paylaşılması gibi bir anlama geldiğinden icmā' teorininin temkinle karşılandığı anlaşılmaktadır. Yukarıda Hıyyā'ın İbn Rāvendī'ye yönelik retorik sorusu imamet anlayışını kabul etmekle icmā' delilini reddetmenin bir çelişki olacağına işaret eder. Gerçekten de icmā' teorisi Şîi düşünce için kabul etmesi zor, ancak reddetmesi imkânsız bir teoridir. Zordur, çünkü kabul edildiğinde esasında tek başına otorite olan imamın adeta başkalarıyla bu otoriteyi paylaşması anlamına gelecektir. İmkânsızdır, zira reddedilirse imamın ümmetin bir ferdi olmasına rağmen icmā'ın bir tarafı olmaması imkânsızdır. İmamiyye Şîasının ilk usul eserlerinde bu tutumların izleri gözlenebilmektedir. Şeyh el-Mufid (ö. 413/1022) şeriatın kaynaklarını listelerken icmā'ı zikretmemektedir. Eserin muhakkiki bunu Şeyh el-Mufid'in icmā'ı müstakil bir delil olarak kabul etmemesine bağlıorsa da Şeyh el-Mufid eserin birkaç yerinde icmā'ı birtakım Şîi iddiaların delili olarak zikretmektedir. Hz. Ömer'in Hudeybiye esnasında Hz. Peygamber'in risaletinden şüphe ettiğine dair rivayetin³⁶ icmā' ile Hz. Ömer'in bir kez irtidatına; Hz. Ebu Bekir'in sahabenin kılavuzluğuna ihtiyaç duyduğunu söylediğine dair rivayetin de icmā' ile imam olmak için yetersizliğini itiraf ettiğine delalet ettiğini iddia eder.³⁷ Şeyh Mufid'in temkinli yaklaşımına karşın Şîi-imamî geleneğindeki bir sonraki usul eserinin müellifi Seyyid el-Murtaḍā ise icmā'ı bir şer'î delil olarak açıkça zikrettiği gibi onu imamet inancıyla da te'lif etmeye çalışır. Şîa'nın icmā' düşüncesine başlangıçta temkinli yaklaşımının gerekçesi olarak icmā' iddialarının altını deşince çoğu zaman gerçekte ihtilafların çıkmasını gösterir.³⁸ Ona göre Şîa ve icmā' taraftarları arasındaki fark gerçekte bu delilin kabulü ya da reddinde değil temellendirilmesindedir.³⁹ Daha sonraki dönemlerden Tūsī'nin (ö. 460/1067) eseri de bu pozisyonu tahkim ederek icmā'ı temel delillerden biri olarak zikreder ve Seyyid el-Murtaḍā'nın imamet ile icmā' düşüncesini mezcettiği açıklamalarını tekrar eder.⁴⁰

2. Sahabe İcmā'ı ve Evrensel İcmā' Arasında İcmā'ın Mahiyetine Dair Tartışmalar

İcmā'ın mahiyeti bakımından ittifakı sağlayan ümmeti kimlerin oluşturduğu hususunda sahabeyi icmā'ın esası olarak tanımlama yönündeki yaklaşımın hicri üçüncü asırda yaygınlaştığı görülmektedir. Bu asrın ehl-i hadisin temel kaynaklarını

³⁶ Rivayetin metni bazı sünni kaynaklarda da geçer. Buna göre Hz. Ömer'in Hudeybiye günü resulullah'a giderek "biz doğru yolda değil miyiz?", "sen Allah'ın resulü değil misin?" sorularına evet cevabı alınca "öyleyse neden dinimiz için alçaklığı kabul ediyoruz?" dediği nakledilir. Görüldüğü üzere buradaki sorular da esasında retorik sorulardır. Bk. Ebū Bekr 'Abdurrezzāk eş-San'ānī, *el-Muşannef*, thk. Hābību'r-Rahmān el-A'zamī, 2. Basım (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmī, ty), 5/30.

³⁷ Şeyh el-Mufid, *et-Tezkire bi-uşūli'l-fıkh*, thk. Şeyh Mehdi Necef, 2. Basım (Beyrut: Dāru'l-mufid, 1993), 7,28; Seyyid el-Murtaḍā, *el-Fuşūlu'l-muhtāra*, 25.

³⁸ Seyyid el-Murtaḍā es-, *ez-Zerī'a*, thk. Ebū'l-Kāsim el-Kercī (Tahran: Danişgah, 1927), 1/143.

³⁹ Seyyid el-Murtaḍā es-, *ez-Zerī'a*, 1/605.

⁴⁰ Ebū Ca'fer eş-Şeyh et-Tūsī, *el-'Udde fī uşūli'l-fıkh*, thk. Muhammed Mehdi Necej (Muessesetu Âli Beyt, ty), 1/37.

oluşturduğu ve otoritesini arttırdığı bir asır olması bunda etkili olmalıdır. Şâfiî'nin icmâ'ı cumelu'l-ferâ'iz ile sınırlandırma teklifi, çok güçlü bir meşruiyet potansiyeli olan bu yeni kaynak iddiasını kendi dinî tasavvuruyla bütünleştirmek açısından ehl-i hadise icmâ'ı sadece sahabe dönemi ile sınırlandırma noktasında mükemmel bir argüman sundu. Önceleri rivayetlerin otoritesini sarsacağı endişesiyle icmâ' düşünçesine temkinli yaklaşan ehl-i hadis uleması, icmâ'ı sahabe dönemiyle sınırlandırdığında ise kendisine çok büyük bir otorite tevdi etmeye başlamıştır. Bunun nedeni sahabe icmâ'ının da nakille geliyor olması ve icmâ'ın bu şekilde naklî bilginin epistemolojik gücünü perçinleyen bir unsur haline gelmesidir.

Dönemin ehl-i hadis önderi Ahmed b. Hânel'e (ö. 241/855) atfedilen 'her kim icmâ' iddiasında bulunursa yalancıdır' şeklindeki ifade ehl-i hadisin Irak ulemasının evrensel icmâ' iddiasına eleştirel yaklaşımının en bariz göstergelerindedir.⁴¹ Ahmed b. Hânel'in aynı şekilde icmâ'ın sadece sahabe döneminde mümkün olabileceğini söylediği de nakledilir.⁴² Dönemin cedelci ehl-i hadis âlimlerinden el-Kinânî (ö. 240/854) de sahabe icmâ'ını kitap ve sünnetin ardından, muhalefet edilmesi mümkün olmayan üçüncü delil olarak zikreder.⁴³ Ancak icmâ'a atıf yaptığı yerlerin hiç birinde tüm zamanlarda vâki olabilecek bir icmâ' anlayışını yansıtmaz.

İcmâ'ı sahabe asrıyla sınırlandırma yaklaşımının Zahirilerce sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Öyle ki Zahirî düşünçesinin kurucu ismi Dâvûd b. 'Alî'nin Şâfiî'nin eserlerinden etkilendiğini itiraf etmekle birlikte icmâ'a hak ettiği yeri vermediği gerekçesiyle Şâfiî'yi eleştirdiği nakledilir.⁴⁴ Zahirilerin icmâ'ı sahabe asrıyla sınırlandırma hususunda şöyle bir akıl yürütmeyi takip ettikleri aktarılır: ümmetin hatadan korunmuş olmasıyla alakalı vahiy sadece o dönem hayatta olan sahabe ile ilgili olarak nazil olmuştur. O halde kim bundan öte ümmetin diğer fertlerinin de bu kapsamda değerlendirilebileceğini iddia ediyorsa buna delil getirmelidir.⁴⁵ Zahirî düşünçenin zamanımıza ulaşan temel metinlerinin müellifi İbn Hâzım da Şâfiî'nin icmâ'ı cumelu'l-ferâ'iz ile sınırlandıran yaklaşımını destekler ve icmâ'ı beş vakit namaz ya da Ramazan'da oruç gibi herkesin bildiği konulara hasreder.⁴⁶ Ayrıca ihtilaf bulunmadığını öne sürerek birtakım konularda icmâ' iddiasında bulunanları yalancılıkla itham eder.⁴⁷

⁴¹ İbn Hâzım, *el-İhkâm*, 4/188.

⁴² Ahmed ibn Hânel (der. Hâllâl), *el-'Akdî li'l-İmâm Ahmed ibn Hânel*, thk. Abdulaziz Es-Seyrevân (Şam: Daru'l-Kuteybe, 1988), 223.

⁴³ Abdulaziz b. Yahyâ el-Kinânî, *el-Hayde*, thk. Ali b. Muhammed (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm vel' hikem, 2002), 58.

⁴⁴ İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*, thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Aveyde, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1997), 40.

⁴⁵ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Şâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hâtib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf El-Garrâzî, 2. Basım (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-cevzî, 2000), 1/427.

⁴⁶ Fetullah Yılmaz, "İbn Hâzım'da İcmâ Kavramı," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013), 135.

⁴⁷ İbn Hâzım, *el-İhkâm*, 4/188-190.

Ancak ehl-i hadisin başlangıçtaki bu temkinli yaklaşımı çok uzun sürmemiş görünmektedir. İcmā'ı sahabe asrıyla sınırlandırma yaklaşımının da ehl-i hadis âlimleri tarafından tam anlamıyla kabul gördüğünü söylemek güçtür. Ehl-i hadis âlimleri arasında hicri üçüncü asrın ilk yarısında yaşamış olan Ebū 'Ubeyd Kāsım b. Sellām (ö. 224/838) ve Hāriş el-Muḥāsibī (ö. 243/857) eserlerinde sahabe sonrasındaki âlimlerin ittifakını icmā' olarak nitelendirdikleri bazı ifadeler yer verirler. Ebū 'Ubeyd Sâbi'lerin ehl-i kitap sayılacağıyla ilgili âlimlerin icmā' olduğunu iddia eder.⁴⁸ Hāriş el-Muḥāsibī "ümmetin tamamı icmā' etti", "Müslümanların icmā'ına göre" gibi ifadelerle sıklıkla başvurur.⁴⁹

Hicri üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren mahiyeti noktasında özellikle icmā'ı oluşturacak kişilerin sahabe, tâbiîn ya da sonraki asırlardaki kişiler mi olduğu; bu kişilere avamın da dâhil olup olmadığı; bir ya da birkaç kişinin ihtilafının icmā'ın vuku'una mâni olup olmadığı gibi konular üzerinde tartışmalar nispeten devam etmiştir. Ancak önemli ölçüde sahabe sonrası her asır açısından icmā'ın imkânı ve icmā'da esasen âlimlere itibar edileceği noktasında görüşlerin birleşmeye başladığı görülmektedir. Bu dönemin tartışma taraflarından biri Zâhiriler olup yukarıda görüşlerine temas edilmiştir. Zahirilerin Şafi'î'nin icmā' görüşüne sonraki Şafi'îlerden daha büyük bir sadakatle bağlandıklarını söylersek mübalağa etmiş olmayız.

Önceleri Şafi'î olarak anılırken daha sonra müstakil görüşleriyle öne çıkmaya başlayan ve nihayetinde kısa süreli de olsa sahip olduğu otorite çerçevesinde ismi etrafında teşekkül eden bir mezhep oluşan İbn Cerîr et-Ṭaberî'nin (ö. 310/923) icmā' hakkında görüşleri dikkat çekicidir. Ṭaberî'nin *el-Beyân 'an uşûli'l-aḥkām* adlı ve kendisiyle tartışmalara girdiği Zahirilerin ikinci imamı olarak kabul edilen Ebū Bekir b. Dāvūd b. 'Alî'nin (ö. 297/910) de *Kitābu'l-vuşûl ilā ma'rifeti'l-uşûl* başlıklı fıkıh usulü alanında yazdıkları nakledilen eserleri vardır. Zamanımıza ulaşmayan bu eserlerin tasnif sistematigi hakkında çalışma yapan Devin Stewart, her iki eserin ortak noktalarından biri olarak icmā' delilini en başa alarak geniş yer vermiş olmalarını zikreder.⁵⁰ Hicri üçüncü asrın ikinci yarısında icmā' doktrininin elde ettiği otoriteyi göstermesi açısından bu tasnif tercihi önem arz eder. Bu isimlerden sonraki usul literatüründe yapılan nakiller de icmā' üzerinde canlı ve yoğun tartışma ortamını doğrular niteliktedir. Nitekim Ṭaberî'nin *İhtilāfu'l-fuḳakā* adlı bir eser kaleme alması da icmā' konusuna verdiği önemin bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir. Ṭaberî'nin her ne kadar mezkûr *el-Beyân 'an uşûli'l-aḥkām* adlı usul eseri bize ulaşmasa da bize ulaşan eserlerinden ve sonraki eserlerde kendisine yapılan

⁴⁸ el-Kāsım b. Sellām el-Bağdādî Ebū 'Ubeyd, *Kitābu'l-'emvāl*, thk. Hālil Muḥammed Harrās (Beyrut: Dāru'l-fikr, ty), 651.

⁴⁹ Ebū 'Abdillah el-Hāriş b. Esed Hāriş el-Muḥāsibī, *el-Mekāsibū ve'l-ver'ū ve's-şubhetu ve beyānu mubāḥihā ve maḥzūrihā ve ihtilāfu'n-nās fi talebiha ve'r-redd 'ale'l-gālitiñ fihi*, thk. Nūr Sa'îd, 1. Basım (Beyrut: Dāru'l-fikri'l-Lubnānī, 1992), 61,68, 84, 90, 92.

⁵⁰ D. J. Stewart, "Muhammad b Jarir Al-Tabari's Al-Bayan 'An Usul Al-Ahkam and the genre of Usul Al-Fiqh in Ninth Century Baghdad," *Abbasid Studies* 135 (2004): 337; D. J. Stewart, "Muḥammad b. Dā'ūd al-Zāhirī's Manual of Jurisprudence," in *Studies in Islamic Legal Theory*, thk. Bernard Weiss (Leiden: Brill, 2002), 111.

atıflardan icmâ'a ilişkin görüşlerini ortaya çıkarmak mümkündür. Tamamen bu amaçla yapılmış olan 'İmâd Muhammed Kerîm'in *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî* isimli çalışması önemlidir.⁵¹ Yazar kimi zaman konular hakkında pek çok usulcünün görüşlerine temas edip ardından kendi tercihlerini verecek kadar konuyu ayrıntıya boğar ve benzer çalışmalarda sıklıkla düşülen anakronik görüşler atfetme hatasına düştüğü olur. Ancak yine de bu dönemde yaşayan usulcülerin görüşlerini yeniden inşâ etmeyi hedefleyen benzer diğer çalışmalara göre daha titiz bir çalışma yaptığı söylenebilir. Bu çalışmada elde edilen sonuçların da desteklediği üzere ehl-i hadis eğilimine yakın olmakla birlikte Hanbelîler ve Zahirilerle mücadele içerisinde bir ilmî hayat geçiren Ṭaberî, icmâ'a Şâfi'î'nin baktığı yerden çok onun *Cimâ'u'l-ilm*'deki muarızının baktığı yerden yaklaşmaktadır. Sonuç olarak da görüşleri neredeyse birebir Şâfi'î'nin Iraklı muarızının icmâ' anlayışını yansıtmaktadır. Evvela Ṭaberî sahabe döneminde oluşmuş icmâ'ın çok güçlü olduğunu kabul etmekle birlikte sonraki asırlarda oluşmuş ittifakları da icmâ' kapsamında değerlendiren ifadeler kullanır. Ṭaberî'nin eserlerinden icmâ'ı sahabe sonrasında her asırda gerçekleşebilen ittifaklar olarak anlamasının yanı sıra avamın bu ittifaklara dâhil olması gerektiği yönünde bir şartı zikretmediği, bilakis âlimlerin ittifakı şeklinde konuları ele aldığı anlaşılmaktadır.⁵² Nitekim Bakillânî, Ṭaberî'ye içtihadı dayalı olarak oluşan ittifakların icmâ' olarak değerlendirileceği görüşünü atfeder.⁵³ Ṭaberî'nin bir diğer dikkat çekici görüşü de ittifakın dışında kalan muhalif müctehid sayısı bir ilâ üç kadar olursa bu ihtilafın icmâ'ın vukuuna mani olmadığı yönündedir.⁵⁴ Çoğunluk icmâ'ı olarak ifade edilen ve Ceşşâş başta olmak üzere sonraki usulcüler tarafından eleştirilen bu yaklaşımın savunucuları arasında Ṭaberî'nin de olduğu anlaşılmaktadır. Ṭaberî'nin burada zikrettiğimiz sınırlar çerçevesinde ele aldığı icmâ' teorisine dayanarak Şâfi'î'nin dört yüzün üzerinde icmâ'a muhalif olduğu yönünde eleştiride bulunduğu nakledilir.⁵⁵

Hicri üçüncü asrın sonlarında icmâ' üzerinde tartışmalara katkı sağlayan bir diğer isim İbn Sureyc (ö. 306/918) ve onun öğrencileridir. Küçük Şâfi'î olarak da anılan ve Şâfi'î mezhebinin teşekkülünden önemli bir rol üstlenen İbn Sureyc, mezhep imamı Şâfi'î'nin icmâ' anlayışının ötesinde bir çerçeve sunar. İcmâ'ın vukuunda avamın dikkate alınmayacağını, icmâ' ile müctehidlerin ittifakının kastedildiğini açık bir dille ifade eder.⁵⁶ İbn Sureyc icmâ' hakkında sıra dışı bir yorum da kaydeder. Ona göre icmâ' tek kişi ile de oluşabilir, zira icmâ' hakikate azmetmek anlamına gelmektedir. Bu yoruma göre İbn Sureyc, hakikatin icmâ' anlamına geldiği

51 'İmâd Muhammed Kerîm, *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî* (Darü'n-Nür, 2018).

52 Kerîm, *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî*, 316.

53 Kerîm, *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî*, 326.

54 İbn Ḥazm, *el-İḥkâm*, 4/145; Kerîm, *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî*, 327.

55 İbn Ḥazm, *el-İḥkâm*, 4/189.

56 Ahmed b. 'Umer İbn Sureyc, *el-Vedâ'ic li-manşûş-iş-şerâ'ic*, thk. Şâlih ibn 'Abd Allâh ibn İbrâhîm Duwaysh (Saudi Arabia, 1990), 2/274.

kanaatindedir. Örnek olarak da Hz. Ebū Bekir'in başlangıçta sahabenin itiraz ettiği, ancak sonrasında hepsinin ittifakla kabul ettiği zekât vermeyi reddeden kabilelere savaş açma kararını zikreder.⁵⁷ Ona göre icmā' Hz. Ebū Bekir'in hakikat olan bu hükmü zikretmesinde oluşmuştur; ittifak bunu te'yid etmiştir. İbn Sureyc bu görüşü, dönemin Şîi geleneklerinin icmā'ı kendi imamet anlayışlarıyla te'lif etmelerine Hz. Ebū Bekir üzerinden bir nazîre mi yapmaktadır yoksa icmā'ın hücciyetiyle alakalı olarak zamanındaki tartışmalara bir çıkış yolu olarak mı zikretmiştir, yeterli açıklamada bulunmamaktadır. Zira bu görüşüyle icmā'ın oluşumunun toplulukla değil bireysel bir biçimde de kurulabileceğini iddia etmiş olmaktadır.

3. Medine Ehlinin İcmā'ı

Hicri üçüncü asırda bir önceki asırdan tevarüs edilen bir diğer tartışma da icmā'ı ehli'l-Medine olarak da ifade edilen Medine ameli ve bu dönemde biraz daha kapsamı genişletilerek yapılan Hicaz icmā'ı konuları üzerindedir. İlk bölümde ifade edildiği gibi Mâlik ile şöhrete kavuşsa da onun öncesinde Medine'deki tâbiîn ulemasına kadar gittiği anlaşılan bu delil anlayışına ilk itirazlar Şeybânî ve Şâfi'î'den gelmişti. Hicri üçüncü asırda Mâlik'in öğrencilerinin Medine icmā'ını aslî bir delil olarak kabul etme eğilimlerini sürdürdükleri görülmektedir. Örneğin *el-Müdevvene*'yi derleyen Saḥnūn (ö. 240/854) Mekke ve Medine'nin birlikte icmā'ı oluşturduklarını öne sürdüğü nakledilir.⁵⁸ Medine fikhini takip eden bu asırda yaşamış başka isimler de Medine icmā'ını bağlayıcı kabul eder. İbn Mâcişūn (ö. 213/828) ve öğrencisi Aḥmed b. Mu'azzel (ö. ara. 231-40/846-54), kendi zamanında Medine'nin meşhur fukahasından olan Ebū Muş'ab Aḥmed b. Ebī Bekir (ö. 242/856), Ebū'l-Ḥasan b. Ebī Bekir (ö. 352/963) ve maḡrip ulemasının bu delilin otoritesi konusunda iddialarını devam ettirdikleri ve kimi eleştirilere cevap vermeye çalıştıkları nakledilir.⁵⁹

Hicri üçüncü asırda artan eleştiriler Medine fikhini takip eden âlimleri Medine icmā'ı konusunda bir takım yeni yorumlamalara zorlamış görünmektedir. Bu asırda ilk olarak Medine icmā'ı olan meselelerin rivayete dayalı olanlarıyla içtihadı dayalı olanları arasında ayırım yapıldığı görülmektedir. Aralarında Mısırlı fakih Yaḥyā b. Bukeyr el-Maḥzūmî ve Ebū Ya'kūb er-Rāzî ile Endülüslü fakih Kādî Ebū Bekr es-Sālim ve Ebū Bekir el-Ebherî'nin de bulunduğu nakledilen çoğunluk içtihadı dayalı Medine icmā'ının bağlayıcı olmadığını sadece rivayete dayalı olanın bağlayıcı olacağını kabul ettikleri aktarılır.⁶⁰ Bu tutumun hicri dördüncü asır Mâlikileriyle birlikte artık mezhep tutumu haline geldiğini görmekteyiz. Ebū 'Ubeyd el-Cubeyrî (ö. 378/988) *et-Tavassuṭ*

⁵⁷ İbn Sureyc, *el-Vedā'i' li-manşūsi's-şerā'i'*, 2/275.

⁵⁸ Ebū'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alī el-'Askalānī İbn Ḥacer, "Fetḥu'l-bārī şerḥu Şaḥīḥi'l-Buḥārī," thk. Muḥammed Fu'ad 'Abdu'l-Bākī (Beirut: Dāru'l-Ma'rife, 1959), 15/242-243.

⁵⁹ el-Kādî Ebū Muḥammed 'Abdulvehhāb, "İcmā'ı ehli'l-Medīne," in *Muḥaddime fī uşūli'l-fikh*, thk. Muştafā Maḥdūm (Riyad: Dāru'l-Mu'allime, 1999), 255.

⁶⁰ Abdulvehhāb, "İcmā'ı Ehli'l-Medīne," 254.

adlı risalesinde, İbnu'l-Kaşşâr el-Mukkaddime'sinde ve Kâdî 'Abdulvahhâb İcmâ'u ehli'l-Medîne adlı risalalarında bu tutum değişikliği görülür.⁶¹

Hicaz icmâ'ını delil olarak kabul etmeye sürpriz bir destek Buḥârî'den (ö. 256/870) gelir. *Kitābu'l-i'tişām bi'l-kitāb ve's-sunne* bölümünde âlimler için Mekke ve Medine'de gerçekleşmiş olan icmâ'ların bağlayıcı olduğunu söyler.⁶² Rivayet ettiği hadislerle de özellikle sayısal miktar (mukadderat) içeren hükümlerde Medine'deki ittifakın esas alınması gerektiğine işaret eder.

4. Hicri Üçüncü Asırdaki İcmâ' Tartışmalarının Dördüncü Asra Yansıması

Fıkıh ve kelim alanında icmâ'ların toplandığı eserlerin üretildiği örneğin İbni Munzir (ö. 319/931), el-Cevherî (ö. yak. 350/961) ve Ebû Ḥasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) eserleri hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarına uzanmaktadır. Aynı şekilde âlimlerin ihtilafı ya da fakihlerin ihtilafı üzerine et-Ṭahāvî (ö. 321/933), el-Mervezî (ö. 294/906) ve et-Ṭaberî (ö. 310/923) gibi âlimlerin eserleri de hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısında üretilmiştir. Yine bu dönemin eserlerinde icmâ'ı çok kısa bir sürede deliller nazariyesinde en kuvvetli delil olarak telakki edenlerin ortaya çıkması icmâ' düşüncesinin doktrinizasyonunun tamamlandığı ve aslî bir şer'î delil olarak otorite kazandığı zamana işaret etmektedir.

Hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başları itibarıyla icmâ' üzerinde ortaya çıkan tartışmaların artık icmâ' türleri şeklinde kategorize edildiği görülmektedir. Bu konuda bize ışık tutan metinlerden biri de Şâfi'î âlim Ebû Bekir el-Ḥaffâf'ın (ö. 340-60/952-70) furu' eserinin mukaddimesidir. Bu mukaddime usul konularına değinen el-Ḥaffâf icmâ'ın altı türünden bahseder:

- Birinci tür icmâ'da avam ve ulama denktir. Namaz vakitlerinin ve rekâatlarının sayısı, Ramazan orucu gibi konular bu kapsamdadır.
- İkinci tür ise âlimlerin icmâ'ıdır. Örneğin diyet miktarı ve bir cariye'nin diyetinin özgür kadının diyetinin yarısı kadar olacağı gibi konularda avama itibar edilmez.
- Üçüncü tür ise sahabe'nin fiili ve kavli icmâ'ıdır.
- Dördüncü tür re'y alanında ortaya çıkan icmâ'dır.
- Beşinci tür tüm asırlarda yapılan icmâ'dır.

⁶¹ Kâsım b. Ḥalef Ebû 'Ubeydi'l-Cubeyrî, "et-Tavassuṭ," in *Muḳaddime fî uşûli'l-fıkh*, thk. Muştafâ Maḥdûm (Riyad: Dâru'l-Mu'allime, 1999), 212; 'Abdulvehhâb, "İcmâ'u Ehli'l-Medîne," 275; İbnu'l-Kaşşâr, "el-Muḳaddime," in *Muḳaddime fî uşûli'l-fıkh1*, thk. Muştafâ Maḥdûm (Riyad: Dâru'l-Mu'allime, ty.), 45-48, 75-80, 159-166.

⁶² Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî, *el-Câmi'u'l-musnedi's-şâḫiḫi'l-muḫtaşar min umûri Rasûlillah sallallahu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*, thk. Muḥammed Zuheyir b. Nâşır, 1. (b.y.: Dâru tavḳ en-necât, ty.), el-İ'tişâm bi'l-kitâb ve's-sunne, 16.

- Altıncı tür ise bir sahabînin görüşünün yayılması ve bu görüşe muhalif kimsenin bilinmemesiyle bu görüşün icmâ' haline gelmesidir.⁶³

Hicri üçüncü asrın icmâ'a dair tartışmalarının birer farklı kategori olarak kabul görmeye başladığını gösteren bu alıntı bu asırdaki gelişmelerin özet bir hasılasını bize verir. Öte yandan Ceşşâş'ın icmâ' deliline ilişkin kendisine kadar gelen birikimi toparlayan anlatısı hicri üçüncü asrın icmâ'ın bir şer'î delil olarak teşekkülüne yaptığı katkıya ilişkin bu makalede ortaya konan bulguları destekler mahiyettedir. İcmâ'ı genel olarak ikiye ayıran Ceşşâş, cumelu'l-ferâ'iz kabilinden olan akşam namazının üç rekât olması ya da Ramazan orucu gibi icmâ'da âlimler gibi avamın da ittifaka katılanlar arasında olduğunu söyler. Ancak ziraat mahsullerinin zekâtı ya da hala ile yeğenin aynı nikah altında birleştirilmesinin haramlığı gibi konular ise ikinci tür icmâ'ı oluşturur ve bu gibi konularda sadece âlimlere itibar edileceğini söyler.⁶⁴ Ceşşâş, sahabe döneminde gerçekleşmiş icmâ'ın tüm fakihler ve kelimcilerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edildiğini; sahabe sonrasındaki asırlarda gerçekleşmiş icmâ'ın ise Hanefiler ve diğer mezheplerin fakihlerinin çoğunluğu tarafından kabul edildiğini ifade eder.⁶⁵ Ceşşâş'ın dalalet ehlinin icmâ'a muhalif görüşlerinin icmâ'a etkisi konusunda daha önceki Hanefî ulemasından bir naklin gelmediğini ifade etmesi bu tartışmanın Hanefîlerin dışında ve özellikle kelim alanına mesai teksif eden gruplarca başlatılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁶⁶ Ceşşâş'ın çoğunluk icmâ'ı olarak kabul edilebilecek yaklaşımları şiddetle eleştirmesi ve bu görüşü haşevî dediği müfrit ehl-i hadis gruplarına atfetmesi burada dikkat çekicidir. Sözlerinden Ceşşâş'ın buradaki kaygısının bu çoğunluk ittifakını icmâ' sayan düşüncenin icmâ' doktrininin merkezinde var olan ümmetin topluca korunmuşluğu şeklindeki zeminini dinamitler nitelikte görmesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira az sayıda kişi de olsa hakikatin bu kişi veya kişilerin söylediklerinde olma ihtimali yine olacaktır.⁶⁷ Son olarak sahabe icmâ'ının bir alt başlığı olarak incelenen, daha sonraki olgun fıkıh usulü eserlerinde ise sukûtî icmâ' şeklinde daha genel bir kavramsallaştırmayla karşımıza çıkan sahabeden birinin muhalifi olmayan görüşünü icmâ' kabul etme meselesini ele alır. Burada da Kerhî'nin (ö. 340/952) Ebû Yûsuf'un bunu kıyastan önce gelen bir delil olarak kabul ettiği, ancak Kerhî'nin bunu delil olarak kabul etmediği nakledilir. Diğer Hanefî âlimlerinden Ebû 'Umer et-Ṭaberî ve Ebû Sa'îd el-Berda'î'nin (ö. 317/930) ise delil olarak kabul ettiklerini söyler.⁶⁸ Yukarıda Ḥaffâf'ın altıncı kategoride zikrettiği bu durumu, Kerhî'nin görüşüne meylettği anlaşılan Ceşşâş icmâ' bahislerinin sonunda ve kıyasın öncesinde zikreder, ancak konuyu sahabenin taklidi çerçevesinde işleyerek özenle icmâ' kavramına başvurmaz.

⁶³ Ebû Bekir Ahmed b. 'Umer Ḥaffâf, *al-Aksâm ve'l-ḥişâl* (Dublin: Chester Beatty, Yazma Eser No: 5115), 7b.

⁶⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 3/285.

⁶⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 2/257.

⁶⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 3/293.

⁶⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 3/315.

⁶⁸ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 3/361-362.

SONUÇ

Bu çalışma hicrî ikinci asrın ikinci yarısı itibarıyla kuramlaştırılan icmâ' delilinin hicrî üçüncü asır boyunca hücciyeti ve mahiyetine dair tartışmalar yoluyla doktrine edildiğini ortaya koymuştur. Bu sürecin başında icmâ' bölgesel ittifaklara karşı mutlak otoriteyi temsilen evrensel bir ittifak olarak öne süren ve İslam'ın kıymet hükümlerini muhafaza ederek muhtemel tahrif girişimlerini engellemek maksadıyla ortaya koyan Irak ehl-i re'y âlimlerine karşı ehl-i hadis alimlerinin öncelikle evrensel icmâ' iddiasını cumelu'l-ferâ'iz veya sahabe asrıyla sınırlandırarak cevap verdiği görülmüştür. Ancak üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde Zahiriler dışındaki ehl-i hadis âlimlerinin sahabe icmâ'ını en güçlü icmâ' olarak kabul etmekle birlikte her asırda gerçekleşebilecek evrensel icmâ' teorisini de kabul ettikleri saptanmıştır. Diğer taraftan mutlak otorite arayışına imamet anlayışıyla cevap veren Şîâ ile bölgesel ittifak anlayışının mimarı sayılabilecek Medine uleması ve sonraki Mâlikîlerin kendi görüşleri ile evrensel icmâ' anlayışını uzlaştırmak durumunda kaldığı tespit edilmiştir. Buna göre Şîâ âlimler, ümmetin ittifakına imamlarının da dâhil olması yoluyla bu telifi yaparken; Mâlikî âlimleri Medine icmâ'ı iddiasını rivayet merkezli ve ictihad merkezli şeklinde ayırarak sadece birincisinin delillliğini savunmaya devam etmişler ve evrensel icmâ'ın hiyerarşik olarak sonrasında bir yerde konumlamak durumunda kalmışlardır. Ehl-i re'y âlimlerinin de başlangıçtaki teoriyi karşı eleştiriler sonucunda bazı noktaları tashih ile daha rafine hale getirdikleri, bu meyanda önceleri çoğunluk ittifakına dönük mütesahil yaklaşımı üçüncü asırda Taberî gibi ehl-i hadis yönelimli kimi âlimler kabul ederken, Hanefî usulcülerin kesin bir biçimde bu anlayışı terk ettiği görülmüştür. Yine bu asırda ehl-i ehvâ ya da dalalet şeklinde tanımlanan kişi ve grupların kimi ittifaklara muhalif kalmasının icmâ'ın vukuunu etkilemeyeceği noktasında görüşlerin birleştiği görülür. İcmâ'a muhalefet etmenin hükmü konusunun da tartışıldığı ve esasında farklı kişi ve grupların icmâ'ı yeniden tanımlamalarının sonucu olan icmâ' türleri üzerinden buna cevap verildiği anlaşılmaktadır. Buna göre nassa dayalı olarak vaki olan sahabe icmâ'ını inkârın küfrü gerektireceği ancak ictihada dayalı olarak daha sonra gerçekleşen icmâ'ların inkârının küfrü gerektirmeyeceği gibi yorumlara ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Akîde li'l-İmâm Ahmed Ibn Hanbel* (der. Hâllâl). Thk. Abdulaziz es-Seyrevân. Şam: Daru'l-Kuteybe, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, İmâm. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şu'ayb el-Arna'ût ve Adil Murşid v.dğr. b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, ty.
- Alluş, Ebû 'Abdullah 'Abduselâm b. Muhammed. *Taqrîbu'l-Medârik Bi-Şerhi Risâleteyi'l-Leyş b. Sa'd ve'l-İmâm Mâlik*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1995.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-. *El-Câmi'u'l-Musnedi's-Sahîhi'l-Muhtaşar Min Umûri Rasûlillah Sallallâhu 'aleyhi ve Sellem ve Sunenihi*

- ve Eyyāmihi*. Thk. Muḥammed Zuheyr b. Nāşır. b.y.: Dāru tavḫ en-necāt, ty.
- Ceşşās, Ebū Bekr Aḥmed b. ‘Alī er-Rāzī. *El-Fuşūl Fī’l-Uşūl*. Thk. Uceyl Cāsım en-Neşemī. Kuveyt: Vizāratu’l-evkāfī’l-Kuveytiyye, 1994.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1987.
- Cuveynī, İmāmu’l-Ḥarameyn el-. *El-Burhān Fī Uşūli’l-Fıḫh*. Thk. Şalāh b. Muḥammed b. ‘Aveyde. Beyrut: Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1997.
- Dārimī, Ebū Muḥammed ‘Abdullah b. ‘Abdurrahmān ed-. *Sunen*. Thk. Ḥuseyin Selīm Esed ed-Dārānī. Suudi Arabistan: Dāru’l-muğnī, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcmâ.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebū Dāvūd, es-Sicistānī. *Sunen*. thk. Muḥammed Muḥyiddīn ‘Abdulḥamīd. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘asriyye, ty.
- Ebū ‘Ubeyd, el-Ḳāsım b. Sellām el-Bağdādī. *Kitābu’l-‘emvāl*. Thk. Ḥalīl Muḥammed Harrās. Beyrut: Dāru’l-fıkr, ty.
- Eraslan, Şule. *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora tezi, 2011.
- Ḥaffāf, Ebū Bekir Aḥmed b. ‘Umer. *Al-Aksām ve’l-Ḥişāl*. Dublin: Chester Beaty, Yazma Eser No: 5115.
- Ḥāriş el-Muḥāsibī, Ebū ‘Abdillah el-Ḥāriş b. Esed. *El-Mekāsibū ve’l-Ver‘u Ve’ş-Şubhetu ve Beyānu Mubāḥihā ve Maḥzūrihā ve İhtilāfu’n-Nās Fī Ṭalebiha ve’r-Redd ‘ale’l-Ġālītīn Fīhi*. Thk. Nūr Sa‘īd. Beyrut: Dāru’l-fıkrī’l-Lubnānī, 1992.
- Hasan, Ahmad. *The Doctrine of Ijmā‘in Islam*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.
- Ḥaṭīb el-Bağdādī, Ebū Bekir Aḥmed b. ‘Alī b. Şābit b. Aḥmed b. Mehdī el-. *El-Faḳīh ve’l-Mutefakkih*. Thk. Ebū ‘Abdurrahman Ādil b. Yūsuf El-Ġarrāzī. Suudi Arabistan: Dāru İbnu’l-cevzī, 2000.
- Ḥayyāt, ‘Abdurrahīm b. Muḥammed. *Kitābu’l-Intişār*. Thk. Henrik Samuel Nyberg. Kahire: Daru’l-arabiyye li’l-kitab, 1993.
- İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekir. *El-Kitābu’l-Muşannef Fī’l- Eḥādīs ve’l-Āşār*. Thk. Kemāl Yūsuf el-Ḥūt. Riyāḍ: Mektebetu’r-Rüşd, ty.
- İbn Ḥacer, Ebū’l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alī el-‘Asḳalānī. “Fethu’l-Bārī Şerḫü Şaḫīḫi’l-Buḫarī.” Thk. Muḥammed Fu’ad ‘Abdu’l-Bāḳī. Beyrut: Dāru’l-Ma‘rife, 1959.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed ‘Alī b. Aḥmed b. Şa‘īd el-Endelusī. *El-İḥkām Fī Uşūli’l-Aḥkām*. Thk. eş-Şeyḫ Aḥmed Muḥammed Şākir. Beyrut: Dāru’l-āfāḳi’l-cedīde, 1926.
- İbn Māce, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Yezīd. *Sunen*. Thk. Muḥammed Fu’ad ‘Abdulbāḳī. Beyrut: Dāru iḫyāi kutubi’l-‘arabiyye, ty.
- İbn Sureyc, Aḥmed b. ‘Umer. *El-Vedā’i‘ Li-Manşūşi’ş-Şerā’i‘*. Thk. Şālīḫ ibn ‘Abd Allāh ibn İbrāhīm Duwaysh. Saudi Arabia, 1990.
- İbnu’l-Kaşşār. “El-Muḳaddime.” In *Muḳaddime fī uşūli’l-fıḫh1*. Thk. Muştafā Maḥdüm.

1999. Riyad: Dâru'l-Mu'allime, ty.
- İbnu'l-Murtaḍâ, Aḥmed b. Yaḥyâ. *Minhâcu'l-Vuşûl İlâ Mi'yâri'l-'uḳûl Fî 'ilmi'l-Uşûl*. Thk. Aḥmed A. M. Mâḥizî. San'a: Daru'l-hikme Yemeniyye, 1992.
- Ḳâḍî Nu'mân, Ebû Ḥanîfe. *İhtilafu Uşûli'l-Mezâhib*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- Kerîm, 'İmâd Muḥammed. *El-Ârâ'u'l-Uşuliyye Li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr Et-Ṭaberî*. Daru'n-Nûr, 2018.
- Kinânî, Abdulazîz b. Yaḥyâ el-. *El-Ḥayde*. Thk. Ali b. Muhammed. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm vel' hikem, 2002.
- Mâlik, İmâm. "Muvatta'u Mâlik Bi-Rivâyeti Muḥammed b. El-Ḥasan Eş-Şeybânî." Thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullatîf. b.y.: Mektebetu'l-'ilmiyye, ty.
- Ressî, Ḳâsim b. İbrâhîm. *Mecmû' Kutub Ve-Rasâ'ili'l-İmâm El-Ḳâsim Ibn İbrâhîm Er-Ressî*. Thk. Abdulkerim Ahmed Cadabân. San'a: Daru'l-hikme Yemeniyye, 2001.
- Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs eş-. *Cimâ'u'l-'ilm*. Thk. Aḥmed Muḥammed 'Abdulazîz. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1984.
- Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs eş-. *Er-Riṣâle*. Thk. Aḥmed Şâkir. Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940.
- Schacht, Joseph. "Foreign Elements in Ancient Islamic Law." *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (1950): 9-17. <http://www.jstor.org/stable/754369>.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Ḥasan b. Ferḳad el-Ḥanefî. *El-Ḥucce 'alâ Ehli'l-Medine*. Thk. Mehdi Ḥasen el-Keylânî El-Ḳâḍirî. Beyrut: 'Aleml-kutub, 1982.
- Şeyḫ el-Mufîd. *Et-Tezkire Bi-Uşûli'l-Fiḳh*. Thk. Şeyh Mehdi Necef. Beyrut: Dâru'l-mufid, 1993.
- Şeyḫ et-Tüsî, Ebû Ca'fer. *El-'Udde Fî Uşûli'l-Fiḳh*. Thk. Muhammed Mehdi Necej. Muessesetu Âli Beyt, ty.
- Şeyḫ et-Tüsî, Ebû Ca'fer eş-. *Et-Tibyân*. thk. Ahmed Habib. 1989.
- Seyyid el-Murtaḍâ es-. *Ez-Zerî'a*. Thk. Ebû'l-Kâsim el-Kercî. Tahran: Danişgah, 1927.
- Seyyid el-Murtaḍâ, Es-. *El-Fuşûlu'l-Muḥtâra*. Thk. Seyyid Nureddîn el-Işbehânî. el-Mu'temeru'l-'alemi li-elfiyyeti Şeyḫ Mufid, 1993.
- Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Stewart, D J. "Muḥammad b. Dâ'ud Al-Zâhirî's Manual of Jurisprudence." In *Studies in Islamic Legal Theory*. Thk. Bernard Weiss. 99-159. Leiden: Brill, 2002.
- Stewart, D J. "Muḥammad b Jarir Al-Tabarî's Al-Bayan 'An Usul Al-Ahkam and the Genre of Usul Al-Fiqh in Ninth Century Baghdad." *Abbasid Studies* 135 (2004): 321-349.
- Temel, Ahmet. "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi." *Eskiye* 40 (March 20, 2020):73-95. <https://doi.org/10.37697/eskiye>.

673398.

Tirmizî, Ebû İ̄sâ Muḥammed b. İ̄sâ. *Sunen*. thk. Beşşar ‘Avvad Ma‘rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.

Yenidoğan, Adem. “İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı.” *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XIII/1 (2013): 89–105. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=88693125&MakaleAdi=İcma>.

Yılmaz, Fetullah. “İbn Hazm'da İcmâ Kavramı.” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 21 (2013): 131–158. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=62066250&MakaleAdi=İcma>.

Zeyla'î, Ebû Muḥammed Fahrüddîn ‘Osmân b. ‘Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Şûfî el-Bârî ez-. *Naşbu'r-Rāye*. Thk. Muhammed ‘Avame. Beyrut: Muassasa al-Rayyân, 1993.

‘Abdulvehhâb, el-Ḳāḍî Ebû Muḥammed. “İcmâ‘u Ehli'l-Medîne.” In *Muḳaddime fî uşûli'l-fıḳh*. Thk. Muştafâ Maḥdûm. Riyad: Dâru'l-Mu‘allime, 1999.

‘Abdurrezzâk eş-San‘ânî, Ebû Bekr. *El-Muşannef*. thk. Ḥabîbu'r-Raḥmân el-A‘zamî. Hindistan: el-Meclisu'l-‘ilmî, ty.

‘Ubeydi'l-Cubeyrî, Kâsım b. Ḥalef Ebû. “Et-Tavassuṭ.” In *Muḳaddime fî uşûli'l-fıḳh*. Thk. Muştafâ Maḥdûm. Riyad: Dâru'l-Mu‘allime, 1999.