

FIKİH USÛLÜNDE NÂSİH VE MENSUH OLMA YÖNÜNDE İCMÂ IJMA IN TERMS OF BEING ABROGATOR AND ABROGATED IN FIQH METHODOLOGY

Geliş Tarihi: 16.09.2019 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ RECEP ÇETİNTAŞ

DOÇ. DR.

ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-0806-9996

recepchetintas2006@yahoo.com.tr

ÖZ

İcmâ, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde şer'î bir meselenin hükmü hakkında müctehid âlimlerin ittifakını ifade eden bir kavramdır. Fıkıh kitaplarında dinî ve hukukî hükümlerin meşruiyetini temellendirmek üzere başvuru, fıkıh usulü eserlerinde deliller hiyerarşisinde Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada gösterilen icmâ İslâm hukukunun temel kaynaklarından biridir. Bununla birlikte icmâ kendi başına hüküm inşa eden bir kaynak olmayıp kat'î naslara dayanan hükümleri koruyarak onların dinî yorumlarda esas alınmasını sağlayan, zannî naslara dayanan hükümlere kesinlik kazandıran ve müslümanları ortak dinî değerler etrafında toplayan bir hüccet olma özelliğine sahiptir.

Fıkıh usulünün tedvinıyla birlikte âlimler icmân mahiyeti, dayanağı, hüccet değeri ve neshin konusu olup olmayacağı meseleleri üzerinde yoğunlaşarak bir icmâ teorisi meydana getirmişlerdir. Bu çerçevede icmân başka delilleri ve başka delillerin icmâi neshedip neshedemeyeceği konularında usulcüler arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Usulcülerin büyük çoğunluğu bu ihtimallerin hiçbirinin mümkün olmadığını görüşünü benimsemişlerdir. Farklı ekollere mensup bazı âlimler ise bu konuda cumhura muhalefet etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, İcmâ, Nesh, Nass, Kıyas.

ABSTRACT

Ijma (consensus) is a concept expressing the alliance of mujtahids about the verdict of a Sharia issue in any period after the death of the Prophet. Used to justify the legitimacy of religious and legal provisions in the books of fiqh and shown in the third order after the Qur'an and Sunnah in the hierarchy of evidence in the works of al-usul al-fiqh, ijma is one of the basic sources of Islamic law. However ijma is not a source that builds judgments on its own, but it has a feature that gives certainty to the judgments based on the nass expressing suspicion, protects the judgments based on solid nass and makes them based on religious interpretations, and gathers all Muslims around common religious values.

Along with the codification of "Usul al-Fiqh", scholars have developed an ijma theory by focusing on the nature of ijma, the sanad of ijma, the value of the proof and whether it will be the subject of the abrogate. In this context, there have been different opinions among scholars on the issues of ijma's abrogating other proofs and whether the other evidences can abrogate it. The majority of scholars have adopted the view that neither of these possibilities are possible. Some scholars of different schools opposed the majority in this regard. From these, Hanafi scholar Pazdavi said that the ijma could not abrogate the nass but the ijma of companions can abrogate the ijma of companions, and every ijma other than their ijma can be abrogated with an equivalent ijma in every century. Babarti said that ijma can be abrogated with both solid nass and solid ijma. Some other scholars have argued that ijma can abrogate both nass and other evidences.

Keywords: Usul al-Fiqh, Ijma, Abrogate, Nass, Qiyas.

IJMA IN TERMS OF BEING ABROGATOR AND ABROGATED IN FIQH METHODOLOGY

SUMMARY

Ijma (consensus) is a concept expressing the alliance of mujtahids about the verdict of a Sharia issue in any period after the death of the Prophet. And as a term, abrogation refers to the removal of a judgment with a subsequent evidence. According to the theory of abrogation in Islamic law, any nass from the Qur'an and Sunnah can be abrogated only if a new nass comes after it. After the death of the Prophet, since there could not be a new nass revealed, the door of the abrogation of the Qur'an and Sunnah was closed. Because scholars cannot justify a judgment. They are only obliged to be subject to the judgment commanded in the Qur'an and Sunnah. In this context, there have been different opinions among the scholars on the issues of ijma's abrogating other proofs and whether other evidences can abrogate it.

The majority of scholars have adopted the view that neither of these were possible. Some scholars of different schools opposed the majority in this regard. From these, Hanafi scholar Pazdavi said that the ijma cannot abrogate the nass but the ijma of companions can abrogate the ijma of companions and every ijma other than their ijma can be abrogated with an equivalent ijma in every century. Babarti said that ijma can be abrogated with both absolute nass and absolute ijma. Some other scholars have argued that ijma can abrogate both another ijma and analogy.

According to the majority, it is not permissible for ijma to abrogate another ijma. Because such thing is not possible if the second ijma shows that the previous ijma is a superstition. If the previous ijma occurred as accurate at the time of its occurrence, but the second ijma was forbidden to be treated with, it is not permissible unless the first ijma is based on an evidence that remains hidden after the first scholar's participating in the previous ijma. There is no such possibility. Because, the fact that all the first scholars are unaware of this evidence, requires their consensus on error. Scholars of the ummah do not make consensus on error.

According to the majority, the abrogate of an ijma based on analogy is not permissible either. Because if the analogy is

against ijma, then the condition of the act with analogy will disappear. When the condition disappears, its binding decision disappears, and it is not called abrogation. Likewise, according to the majority, it is not possible for the ijma to abrogate the analogy. Because the analogy against ijma is superstitious, it means that its provision was not fixed. It does not occur the abrogate about an evidence whose provision is not fixed.

However, some Hanafi scholars including Isa b. Aban and some scholars belonging to Shafi'i, Mutazili and Zahiri schools said that it was permissible for ijma to abrogate nass and another ijma and to be abrogated with them. But there is no alliance of opinion between them. For example, Pazdavi said that the ijma could not abrogate the nass, but it could be abrogated with another ijma equivalent to the ijma. According to him, the consensus of the Companions can only be abrogated by the consensus of Companions and the consensus of the others that come after them can be abrogated with an equivalent ijma in each period. Likewise, an ijma, whose basis/sanad is a maslahat (common interest), may be abrogated with another ijma according to the change of maslahat in each period. Likewise, Babarti, who is one of the Hanafi scholars, had given permission to the abrogation of the absolute ijma both with the nass and with absolute ijma. Khatib al-Baghdadi from Shafi'i scholars and some of the Mu'tazili and Zahiri scholars have adopted the view that the ijma can abrogate the nass. Some scholars have adopted the view that ijma can abrogate ijma and analogy, although they do not accept the abrogation of the nass with ijma. It does not seem possible to agree with the opinions of these scholars for the above-mentioned reasons. Although the opinion of Pazdavi that the ijma based on maslahat can be abrogated with another ijma if the maslahat is changed was accurate, since the basis (sanad) of the first ijma will disappear and the maslahat has changed, a new consensus cannot be called as an abrogation. Because when the maslahat is eliminated, the provision of ijma is also eliminated. In this case, according to us, the opinion of the majority scholars stating that ijma cannot be abrogator or abrogated is correct.

GİRİŞ

İcmâ, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde şer'î bir meselenin hükümü hakkında müctehid âlimlerin ittifakını ifade eden bir kavramdır. Fıkıh kitaplarında çoğu dinî-hukukî hükümlerin meşruiyetini temellendirmek üzere başvurulmuş, fıkıh usulü eserlerinde deliller hiyerarşisinde Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada yer verilen icmâ, İslâm hukukunun temel kaynaklarından biridir.¹ Bununla birlikte icmâ yeni hüküm inşâ eden bir kaynak olmayıp kat'î ve zannî delillerden elde edilen hükümleri teyit ederek yapılacak yorumlarda esas alınmalarını sağlayan ve bu nitelikleri kazanmış olanları idame ettirip dini sapkın yorumlardan koruyarak tahrif edilmesini engelleyen bir delildir.² Aynı zamanda o, ümmetin birliğini sembolize eden aslî hükümlerin korunmasını sağlayarak bütün müslümanları ortak dinî değerler etrafında toplayan ve onların bir takım problemlerine evrensel çözümler üreten bir kaynaktır.³ Bu fonksiyonu ile icmâ ulemanın kâhîr ekseriyeti tarafından İslâm hukukunun temel kaynaklarından biri sayılmış ve deliller teorisinde Kur'ân ve Sünnet'in ardından üçüncü sıraya konulmuştur.⁴

¹ İ. Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000): 21: 417; Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkîllânî'nin Etkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014/2): 17: 1-2.

² Ebü'l-usr Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, (Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eseri içindedir), (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 3: 361,363; Şemsüleimme Serahsî, *el-Usûl*, (İstanbul: Dâru Kahraman, 1984), I: 320; Ayrıca bk. Necmettin Kızılkaya, (Bilal Aybakan), "Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (2000): 273.

³ Aydın Taş, "Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, (Diyarbakır: 2017): 375.

⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.): 510, 599; Serahsî, *el-Usûl*, I: 279.

Mûtezile'den Kâşânî ve Nazzâm ile Havâric ve İmâmiyye'nin icmâi hüccet olarak kabul etmedikleri söylenirse⁵ de Şîf usulcüler tarafından bu iddia şiddetle tenkit edilmekte ve icmâi inkârın temsilcisi olarak gösterilen Nazzâm'a da kendisine ait olmayan görüşlerin izafe edildiği belirtilmektedir.⁶ Mesela Semerkandî, Birmâvî ve Abdülaziz el-Buhârî, Nazzâm ile Kâşânî'nin icmâi sadece amelî konularda hüccet olarak gördüklerini; İmâmiyye'nin de imamlarının dâhil olduğu icmâi hüccet olarak kabul edip aksi halde hüccet saymadıklarını belirtmektedirler.⁷ Zerkeşî de İmâmiyye'nin önde gelen fıkıh âlimi eş-Şerif el-Murtezâ'nın icmâi kesin olarak hüccet kabul ettiğini gösteren ifadelerine yer vermiştir.⁸ Şu halde mutlak bir inkârdan söz etmeden önce bu kesimlerin icmâi konusundaki görüşleriyle ilgili objektif ve titiz bir çalışma yapılmasının daha doğru olacağı anlaşılmaktadır.

Mevcut tereddütlerle birlikte çoğunluk tarafından Kur'ân ve Sünnet'ten sonra en kuvvetli delil kabul edilen icmân, nassı ve başka hükümleri nâsîh ve onlar tarafından mensuh olup olmayacağı meselesi âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Biz bu çalışmamızda nâsîh ve mensuh olma yönünden icmân fonksiyonunu ele aldık. Ancak konuyla ilgili ayrıntılara geçmeden önce anahtar kavramlar olan nesh ve icmâ terimlerinin mâhiyetine kısaca değinmenin gerekli olduğunu düşündük.

I. NESH VE İCMÂN MAHİYETİ

1. Nesh

Nesh kelimesi sözlükte mastar olarak “Suret çıkarmak, bir şey diğerinin yerine geçerek yok etmek, bir şeyi değiştirmek, bir şeyi iptal edip başka bir şeyi onun yerini tutar kılmak, bir şeyi bir yerden başka bir yere naklet-

⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I: 295; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2008), I: 244; Ebû Bekr Alâüddîn Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Mekketü'l-mükerreme, 1987), 2: 771; Alâüddîn Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 3: 252; Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye bi-şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Cize: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, 2015), I: 354-355; Ebû'l-Kâsım Şemsüddin Mahmud İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Muzafer Bekâ (es-Suûdiyye, Dâru'l-Medenî, 1986), I: 521; Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman İcî, *Muhtasaru'l-münthe'l-usûli li İbni'l-Hâcib el-Mâlikî* (Sa'düddin et-Taftazânî'nin Hâşiyesi içerisinde), thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 2: 319; Şemseddin İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve l-tahbîr fî ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996), 3: 111.

⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21: 417-421.

⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 771; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, 3: 354; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 252.

⁸ Ebû Abdullah Bedreddin Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1994), 5: 286.

mek, bir şeyi ortadan kaldırmak, silmek, gidermek”⁹ gibi birçok anlama gelmektedir. Fıkıh usulü eserlerinde kelimenin bu manalarından ikisi esas alınmıştır. Bunlardan birincisi; bir şeyi ortadan kaldırmak, iptal etmek, silmek ve gidermektir. Örneğin “nesehati’ş-şemsü ez-zille/güneş gölgeyi sildi, giderdi” ve “nesehati’r-riyâhu âsâra’l-kadem/rüzgâr ayak izlerini sildi” ve “tenasühu’l-kurûn ve’l-ezmineh/nesillerin ve çağların yok edilmesi” sözlerinde kelime birinci anlamda kullanılmıştır. İkincisi, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek ve yerini değiştirmektir. Arapların “nesahtü’l-kitâbe/kitabı başka bir kitaba naklettim” sözü ile Allah’ın “Çünkü biz sizin yaptıklarınızı hep istinsah ediyorduk.” (el-Câsiye 45/29) âyetindeki “نستنسخ/yaftıklarınızı sahfelere yahut sahfelerden başka sahfelere naklediyorduk sözcüğü ve miras hukukundaki “التناسخ/ölenin mirasının bir varisten diğere nakledilmesi” kelimesi ikinci anlamda kullanılmıştır.¹⁰

Bir fıkıh usulü terimi olarak neshin anlamı konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Fukahanın çoğunluğu ile birçok kelamcı usulcüye göre, nesh hükmün müddetinin sona erdiğini açıklamaktır. Bu bakış açısından hareketle fukaha mesleğine mensup usulcülerden Cessâs “nesh, bizim zan ve takdirimize göre devam etmesi mümkün olan hükmün müddetini(n sona erdiğini) beyan etmektir”¹¹ şeklinde tanımlamıştır.

Aralarında Kâdî Abdulcebâr, Bakıllânî, Sayrafî, Şîrâzî, Gazâlî, Âmidî ve İbnü’l-Enbârî’nin de bulunduğu mütekelliminden birçok usulcü, neshi terim olarak “Önceki hitapla sabit olan hükmün kaldırılmasına delalet eden hitap olup bu hitap olmasaydı (önceki hüküm) kalmaya devam edecekti.”¹² şeklinde tanımlamışlardır. Bunlar “hükmün kaldırılmasına delalet eden” ifadesini, neshin emir, nehiy ve haber cümleleriyle birlikte hükmün bütün nevilerini içine alması için; “Bu hitap olmasaydı (önceki hüküm) kalmaya devam edecekti” ifadesini de neshin hakikatinin ref ve izâle olduğunu vurgulamak için zikrettiklerini söylemişlerdir.¹³ Zaman içerisinde bu tanım

⁹ Cemaleddin b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Dâru Sadır, 1414), 3: 61; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Râzî, *Mu’cemü mekâyisi’l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dâru’l-fikr, 1979), 5: 424-425.

¹⁰ Ebü Zeyd Debûsî, *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fikh*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: 2007), 228; Ebü’l-Hüseyn Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fikh*, thk. Halil Muhyiddiddin el-Meys (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1403), 1: 364; Seyfüddin Ebü’l-Hasen Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, nşr. İbrahim el-Acûz (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2005), 3: 96; Mustafa Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli’l-fikhi’l-İslâmî* (Dımeşk: Dâru’l-hayr, 2006), 2: 225-226.

¹¹ Ebü Bekir Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, thk. Acil Câsim eş-Neşmî (Kuveyt: 1994), 2: 199.

¹² Ebü İshak İbrahim Şîrâzî, *el-Lüma’ fî usûli’l-fikh*, thk. Muhyiddin Mastû (Dımeşk: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, t.y.), 119; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I: 153; Ebü’l-Vefâ Ali b. Akil, *el-Vâzih fî usûli’l-fikh*, thk. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 1: 212.

¹³ Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi’l-usûl*, nşr. Ebü Mus’ab Muhammed Sa’îd (Beyrut: Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, 1992), 312.

geliştirilerek, “şer’î hükmün sonra gelen şer’î bir delille kaldırılmasıdır”¹⁴ şeklinde özlü bir ifade biçimine kavuşmuştur.¹⁵ Neshin birçok tanımı bulunmakla birlikte en meşhur olanı budur.¹⁶

2. İcmâ

İcmâ kelimesi sözlükte mastar olarak “azmetmek, niyet etmek, bir işi yapmaya kesin karar vermek; bir iş üzerinde birleşmek, ittifak etmek; toplamak, bir işi sağlam yapmak”¹⁷ gibi birçok anlama gelmektedir. Fıkıh usulü eserlerinde kelime bu manalardan yalnızca ikisi hakkında kullanılmıştır. Birincisi, azmetmek ve bir işi yapmaya kesin karar vermektir. Örneğin, “فأجمعوا أمركم وشركاءكم” = ...siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınız işi kararlaştırın.” (Yunus 10/71) âyetinde “أجمع” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in, “من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له” = Tan yeri ağarmadan önce oruca kesin karar vermeyen (niyet etmeyen) kimsenin orucu yoktur.”¹⁸ hadisindeki “أجمع” fiili de aynı anlama gelmektedir. İkincisi, bir hususta görüş birliği ve ittifak etmektir. Kelimenin bu anlamından dolayı insanlar bir konuda görüş birliği ettiklerinde “أجمع القوم على كذا” denir.¹⁹

Usulcülerden bazıları icmâ teriminin kelimenin birinci anlamından alındığını söylerken bazıları da ikinci anlamından alındığını söylemişlerdir.²⁰ Gazâlî icmâ ile Muhammed ümmetinin dinî bir mesele hususundaki ittifakının kastedildiğini ve onun sözlükte hem “ittifak” hem de “kesin karar verme” anlamlarına gelen müşterek bir lafız olduğunu söylemiştir.²¹

Bir terim olarak icmâ; “Hz. Muhammed ümmetinden olan müctehidlerin, Peygamber’in vefatından sonraki herhangi bir devirde ortaya çıkan dinî bir meselenin hükmü hakkında ittifak etmelerini ifade eder.”²² Fıkıh usulü eserlerinin tedvin edilmesiyle birlikte farklı birçok icmâ tanımı yapılmış²³

¹⁴ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, 2: 489; İcî, *Muhtasaru'l-münteha'l-usûli*, 3: 205; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 313.

¹⁵ Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2006/2): 547.

¹⁶ Zühaylî, *el-Vecîz*, 2: 226.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8: 57.

¹⁸ Tirmizî, “Savm”, 33; Nesâî, “Siyâm”, 68; Muvatta’, “Siyâm”, 5; Dârimî, “Savm”, 10.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8: 57; Şîrâzî, *el-Lüma*, 179; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 167; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 378-379; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, 1: 410.

²⁰ Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 1: 461.

²¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 244.

²² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 379-380; Birmâvî, *el-Fevâidü's-seniyye*, 1: 410; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 132.

²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 28; Muhammed b. Hüseyin Ebü Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1, 99; Ebü'l-Velîd Süleyman Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 117; Şîrâzî, *el-Lüma*, 179;

ve Zerkeşî'ye ait bu tanımla terim en özlü ifade biçimine kavuşmuştur.

II. NÂSİH OLMA YÖNÜNDEN İCMÂ

Fıkıh usulü eserlerinde icmâ-nesh ilişkisi ele alınırken genellikle önce icmân diğer delillerle nesh edilmesinin mümkün olup olmadığı konusuyla söze başlanıldığı görülür. Fakat biz konu başlığımızla uyumlu olması için önce icmân nassı sonra diğer şer'î hükümleri neshetmesinin caiz olup olmadığı konularını ele almayı uygun gördük.

1. İCMÂN NASSI NESHETMESİ

İcmân nassı neshedecek nitelikte bir delil olup olmadığı konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Usulcülerin cumhuru icmân nassı neshedecek nitelikte bir kaynak olmadığı görüşünü benimsemiştir. Aralarında İsâ b. Ebân'ın da bulunduğu müteahhirinden bir kısım Hanefî usulcü ile farklı ekollere mensub bazı usulcüler ise icmân nassı neshedebileceğini söylemişlerdir.²⁴

1.1. Usulcülerin Cumhurunun Görüşü

Fıkıh usulündeki nesh teorisine göre Kur'ân ve Sünnet'ten herhangi bir nassın neshi ancak Hz. Peygamber hayatta iken yenilenen bir nass ile mümkün olur. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra yeni bir nass varit olmayacağından artık Kur'ân ve Sünnet açısından neshin zamanı sona ermiştir. Usul ilminde muteber olan icmâ ise sadece Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen icmâdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen icmân onun zamanında meşru kılınan şer'î bir hükmün neshedilmesinde bir fonksiyonu olamaz. Çünkü âlimler şer'î bir hüküm koyma yetkisine sahip değildirler. Onlar ancak Allah ve Resûlü tarafından emroldukları şeye tabi olmakla yükümlüdürler. Bu bakımdan icmân herhangi bir nassı neshetmesi tasavvur edilemez.

Öte yandan icmâ yapanların topluca hatadan korunmuş olmalarından dolayı nassa aykırı olarak icmâ meydana gelmez.²⁵ Zira âlimlerin Allah

Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 1: 461; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 244; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 168.

²⁴ Ebü Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hâmid Osman (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2005), II: 229-230; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 145; Şihabüddin Ebü'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Şirketü't-tabâati'l-fenniye el-müttahide, 1973), 314; Ebü'l-Berekat Mecdüddin b. Teymiyye, *el-Müsevvede fi usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, t.y.), 203; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 175.

²⁵ Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülaziz Abdurrahman es-Saîd (Riyad: 1399), 87.

ve Resulü'nden sadır olan herhangi bir nassa aykırı olarak icmâ yapmaları ümmetin nassı terk ederek dalâlet üzerinde birleşmiş olmaları anlamına gelir. Bu ise mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber “Benim ümmetim bir sapkınlık üzerinde birleşmez.”²⁶ buyurarak bu ümmetin Kur’ân ve Sünnet’in nasslarına aykırı bir konuda icmâ etmeyeceğini haber vermiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra ümmetin nassa aykırı görünen bir icmâna rastlanıldığında bu icmâ onların nassın hükümünü kaldırdıklarını göstermez, olsa olsa söz konusu hükmün başka bir nassla neshedilmiş olduğunu gösterir. Bu durumda nesh icmâya değil, bu nassa izafe olunur ve icmâ yapan âlimler nesheden (nâsîh) hükmü nakleden ve haber veren muhbîr konumunda olurlar. Nesheden hükmü nakleden icmâ ise nâsîh olarak isimlendirilemez.²⁷ Kadî Bâkîllânî bu hususa açıklık getirerek icmâ ile neshin imkânının icmân kendisiyle değil, onun dayandığı sened ile olduğunu; dolayısıyla icmân muhalefet ettiği sahîh bir nass görüldüğünde o nassın neshedildiğine ve icmâ eden âlimlerin bu nâsihi gösterdiklerine kanaat getirileceğini fakat âlimlerin bu nassa muhalefetlerinin düşünülmemeyeceğini söylemiştir.²⁸ Aynı kanaati paylaşan Hanbelî usulcü Merdâvî şöyle demiştir: “İcmâ ile Kitâb ve Sünnet’ten ibaret herhangi bir nassın neshedilmesi şeklen mümkündür. Fakat hakikatte herhangi bir nassa aykırı icmâ bulunamaz. Çünkü icmâ şer’î bir nassın delaletini ortadan kaldıracak şekilde onunla çatışmaktan masumdur. Dolayısıyla icmân bir nassa muhalefet ettiğini gördüğümüzde bu nassın ya sahîh olmadığı ya tevîl edilmiş ya da başka bir delille neshedilmiş olduğu ortaya çıkar. Onların icmâları hak olduğundan asla nassa aykırı olarak gerçekleşmez.”²⁹ İbn Müflih’e göre de nassla çatışır görünen bir icmâ bir nassa dayanarak gerçekleşmişse nâsîh bu nâstır. Bir kıyastan hareketle meydana gelmişse o zaman neshedilen hüküm kat’î olursa, kat’î delilin hilafına meydana geldiği için bu icmâ hata olur. Neshedilen hüküm zannî (kıyas) ise kıyasla amelin şartı ortadan kalkmış olur. Kıyasın şartının ortadan kalkmasıyla da nesh sabit olmaz, dolayısıyla burada bir neshten söz edilemez.³⁰

Cumhurun görüşünü şu iki noktada özetlemek mümkündür:

²⁶ İbn Mâce, “Fiten”, 8.

²⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, I: 402; Şîrâzî, *el-Lüma’*, 129-130; Sem’ânî, *Kavâtü’u’l-edille*, II: 425; Ebü’l-Feth Alâüddîn Üsmendî, *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü’l-Dâri’t-Türâs, 1992), 349; Cemalüddin Ebü Muhammed Abdurrahim İsnevî, *Nihâyetü’s-sül Şerhu Minhâci’l-vüsûl* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1999), 245; Alaüddin Ebü’l-Hasan Ali Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’l-Tahrîr fi usûli’l-fikh*, thk. Abdurrahman el-Cübreyn (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 2000), 6: 3064-3065.

²⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 5: 287.

²⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli’l-fikh*, 2: 390; Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’l-Tahrîr*, 6: 3064-3065.

³⁰ Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu’l-Tahrîr*, 6: 3063.

a. Nâsîh konumundaki icmâ bir nastan dolayı meydana gelmişse nâsîh icmâ değil dayandığı bu nassın kendisi olur.

b. İkinci icmâ nastan kaynaklanmamışsa zaruri olarak ya bir kıyasa ya da bir maslahata dayanmıştır.

Birincisi, yani icmâ ile mensuh olan hüküm kat'î bir hüküm ise bu takdirde kat'î delile muhalif olarak icmâ gerçekleşmeyeceği için bu bir hata olur. Hata olduğu zaman da nassı nâsîh olamaz.

İkincisi, icmâ ile mensuh olan delil (kıyas gibi) zannî bir delil ise onunla amelin şartı ortadan kalkmış olur. Çünkü zannî delille amel etmenin şartı onun muhalifi olan hükümden üstün olmasıdır. Fakat zannî delilin (kıyasın) icmân senedinden ibaret bulunan nassa üstünlüğü söz konusu olamaz. Neshedilen hükümle amel etmenin vücut şartı ortadan kalkınca sabit bir hüküm olmaz. Sabit olmayınca da mensuh olmaz. Çünkü nesh ancak hüküm sabit olduktan sonra meydana gelir.³¹ Nassa aykırı maslahat olamayacağından maslahatın da nassı nâsîh olması mümkün değildir.

1.2. 1. Muhtelif Ekollere Mensup Bazı Usulcülerin Görüşü

Aralarında İsa b. Ebân'ın da bulunduğu müteahhirinden bir kısım Hanefî âlimleri başta olmak üzere Şâfîilerden Hatib el-Bağdâdî, Zâhirî ve Mûtezilî usulcülerden bazıları cumhura muhalefet ederek icmân Kitab ve Sünnet'ten ibaret nassları ve başka bir icmâ'ı neshetmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir.³² Bunlar görüşlerini ispatlamak için bir takım delillerle istidlal etmişlerdir.

Bu delillerden biri, sahabenin icmâ ederek iki erkek kardeş sebebiyle anneyi mirastan hacbettikleri iddiasıdır. Bu iddiaya göre Hz. Osman mirasta anneyi iki erkek kardeş sebebiyle hacbedip mirasını üçte birden altıda bire indirince, İbn Abbas; Hz. Osman'ın huzuruna girip “İki (erkek) kardeş anneyi üçte birden (altıda bire) döndüremez. Allah Teâlâ “Ölenin kardeşleri varsa anasına altıda bir düşer.” (en-Nisâ 4/11) buyurduğu halde iki erkek kardeş sebebiyle anneyi nasıl hacbedersin? Zira iki kardeş (الأخوان) Arapların dilinde “kardeşler (اخوة)” demek değildir.” diyerek itiraz etti. Bunun üzerine Hz. Osman “(Senin kavmin anneyi iki kardeş sebebiyle hacbetti). Benden önce mevcut olup insanların büyük şehirlerde miraslarını kendisine göre taksim et-

³¹ İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 555-556.

³² Ebü Bekir Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebü Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî (es-Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421), 1: 339 v.dğr.; Ebü Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmud Hâmid Osman (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2005), 2: 229-230; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 145; Şihabüddin Ebü'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Şirketü't-tabâati'l-fenniye el-müttahide, 1973), 314; Ebü'l-Berekat Mecdüddin b. Teymiyye, *el-Müsevvede fî usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, t.y.), 203; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 175.

tikleri hükmü (icmâ'ı) reddetmeye benim gücüm yetmez."³³ dedi. Bu rivayet açıkça icmâ ile nassı (Kur'ân'ı) neshetmenin caiz olduğunu göstermektedir.

İcmâ ile nassların neshedileceğine delil getirilen mezkûr Osman kıssası zayıf bir haberdır.³⁴ Çünkü bu rivayet icmâ ile âyetin neshedildiğini göstermektedir. Halbuki annenin üçte birden mahrum (hacb) edilmesi, ancak mefhûm-ı muhâlif ile âyetin manasını "ölenin kardeşleri yoksa anneye altıda bir verilmez" diye anlayacak şekilde mefhûm-ı muhâlif³⁵ kesin hüccet olduğunun sabit olması ile bir nesh olur. Bu durumda anneye altıda bir değil üçte bir verilir. Keza nassın, iki kardeşle annenin hacbedilemeyeceğine delâleti mefhûm-ı muhalifin hüccet olmasına ve cem'in en azının üç kişi olmasına dayanmaktadır. Bunda ise bir kat'iyet yoktur. Çünkü mefhûm-ı muhâlif hüccet olup olmayacağı ve diğer ihtimallerden her biri hakkında usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu ihtimallerin sabit olduğu kabul edilse bile bu durumda annenin üçte birden mahrum (hacb) edildiğini gösteren bir nass takdir edilmesi gerekir. Zira böyle bir nassın varlığı takdir edilmezse iki kardeş sebebiyle annenin mirastan mahrum edilmesi hususunda icmâ edilmesi kat'î delile aykırı bulunduğu için hata olur. Bu şekilde nass takdir edilince nâsîh artık icmâ değil bizzat bu nassın kendisi olur.³⁶

Bu usulcülerin ikinci delilleri, Kur'ân'ın sarîh nassıyla sabit olan müellefe-i kulübün zekât payının Ebû Bekir zamanında meydana gelen sahabe icmâ ile neshedilerek düşürüldüğü kanaatidir.

Bu kanaat konuyla ilgili yanlış bir algıdan kaynaklanmaktadır. Zira müellefe-i kulübün zekât payının düşmesi, bu konuda icmâ meydana gelmesi veya herhangi bir şer'î delil varit olması ile nesh değil, aksine nassın mucebbinin ve hissenin sebebinin sona ermesiyle hükmün sona ermesi kabilinden

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 4: 372; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 6: 373. Hâkim'in rivayet edip isnadının Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu söylediği bu hadis, kendisinin hemen peşinden Abdurrahman b. Ebû'z-Zinâd tarikiyle Zeyd b. Sabit'ten rivayet ettiği, "ihve (erkek kardeşler) Arapların kelimasında iki ve daha fazla erkek kardeş demektir." şeklindeki haberle çatışmaktadır. Hâkim bu hadisin de Şeyheyn'in şartlarına göre sahih olduğunu söylemiştir. *Hâkim, el-Müstedrek*, 4: 373. Bu durum yukardaki Osman kıssasının zayıf olduğuna delil teşkil etmektedir.

³⁴ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Rafi'i'l-kebir*; (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1989), 3: 193.

³⁵ Sözün, mantukun (sözde geçen durum) hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşınaması sebebiyle meskutün anı (sözde geçmeyen durum) hakkında geçerli olmadığına delalet etmesidir.

³⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176; İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve'l-tahbîr*, 3: 91; İsfehânî, *Beyanü'l-Muhtasar*, 2: 556-557.

bir düşmedir.³⁷ Dolayısıyla böyle bir icmâ sabit olmamıştır. Bunun birinci delili, söz konusu sınıfın payının düşüp düşmediği konusunda müctehid imamların ihtilaf etmiş olmasıdır. İkincisi, müellefe-i kulûb zekât verilecek sınıflardan sayılmasındaki illet onlarla İslâm'ın güçlendirilmesidir. Ebû Bekir zamanında İslâm'ın taraftarlarının çoğalması ve beldelerin genişlemesi ile İslâm fiilen güçlenmiştir. Bu sebeple İslâm'ın güçlendirmeye ihtiyacı kalmamış, illetinin ortadan kalkmasıyla da müellefe-i kulûbün payı düşmüştür. Üçüncüsü, böyle bir icmâm sabit olduğunu kabul etsek bile bu icmâm nass veya kıyastan ibaret bir senedinin bulunması gerekir. Zira senedsiz icmâ Allah adına bilgisizce görüş beyan etmek olur. Bu ise sapkınlıktır. Halbuki ümmet dalalet (sapkınlık) üzerinde birleşmez. Bu durumda da müellefe-i kulûbün zekât payını nesheden bizatihi sahabenin icmâ'ı değil, sözkonusu bu sened olur.³⁸

Bu usulcülerin ileri sürdükleri üçüncü bir delil de, icmâm Kitab ve Sünnet gibi ilim ifade eden şer'î delillerden biri olduğudur. Bu delillere binaen, nass ile caiz olduğu gibi icmâ ile de neshin sübutu caizdir. İcmâ meşhur hadisten daha güçlü bir delildir. Meşhur haberle nesh caizdir. Meşhur haberle neshen ibaret olan nassa ziyade caiz olunca icmâ ile nesh öncelikle caiz olur.³⁹

Onların bu kıyasları icmâ ile nassın iptal edilebileceği tezini ispata elverişli değildir. Zira icmâ bir hüküm hakkında reylerin (görüş) birleşmesinden ibarettir. Rey'in ise Allah nazarında bir hüküm hakkındaki husn (güzellik) ve kubh (çirkinlik)'un vaktinin sona erdiğini bilmede bir rolü yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra neshin olmadığı konusundaki usulcülerin çoğunluğunun ittifakı ile neshin zamanı Hz. Peygamber'in yaşadığı zamandır. Hz. Peygamber hayatta iken ise onun görüşü (muvafakatı) olmadan icmâ meydana gelemezdi. Zira onun görüşüne başvurulması farzdı. Ondandır bir beyan bulunduğu takdirde kesin ilim ifade eden şey ondan işitilen bu beyandan ibarettir. İcmâ ancak bu beyandan sonra ilim ifade eder. Bu zamandan sonra da nesh yokur. Bundan icmâ ile neshin caiz olmayacağı sonucu anlaşılmış olur.⁴⁰

İbn Teymiye'nin belirttiğine göre İmam Mâlik ve ashabının meşhur olan görüşüne göre de icmâ ile Kur'ân'ın neshedilmesi caizdir. Bağdat Mâlikîleri bunu usullerinde zikretmişlerdir. Bazı Mâlikîlerin Kur'ân'ın yedi harfinden bir kısmının icmâ ile neshedildiğini söyledikleri rivayet edilmiştir.⁴¹ Ancak Mâlikî usulcülerin eserlerinde gerek icmâm nassı gerekse icmâm icmâ'ı ya da kıyası neshedeceğine dair İmam Mâlik'ten ya da ashabından

³⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176; Sa'düddin Mes'ud Taftâzânî, *Şerhu'l-Telvih ale'l-Tavzih* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996), 2: 73.

³⁸ İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve'l-tahbîr*, 3: 91-92.

³⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3, 175-176.

⁴⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3, 175-176.

⁴¹ İbn Teymiye, *el-Müsevvede*, 203.

bu tarz bir nakle rastlayamadık. Aksine İbn Rüşd, Karâfî ve Adudüddîn el-İcî gibi Mâlikî usulcüler vahyin kesilmesinden sonra nesh sözkonusu olmayacağı için icmâ ile nassları neshin mümkün olmayacağını ve icmâ ile bir hükmün neshedildiği vehmini veren bir şey görüldüğünde bu icmâm daha önce mevcut olan bir nâsihi gösterdiğini ifade etmişlerdir. Onların bu ifadeleri İbn Teymiyye'nin iddiasını zayıflatmaktadır.⁴²

İcmâm nassları nâsih olmasını caiz görenlerden biri de Şâfiî fakih ve muhaddis Hatib el-Bağdâdî'dir. O, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* adlı eserinde bu görüşüne Sahîh (-i Müslim)'de geçen vâdi hadisini misal göstermiştir. Bu hadise göre Hz. Peygamber ve ashabı (bir gece yolculuğu esnasında bir vadiye geldiklerinde sabah namazı vaktinde) uyuya kalıp ancak güneşin sıcağıyla uyanmışlar. Bu olayın sonunda Hz. Peygamber (yanındakilere), “Sizden biriniz namazı unutursa hatırlayınca o namazı kılsın. Ertesi gün ise, o namazı vaktinde kılsın.”⁴³ buyurmuştur. Hatib el-Bağdâdî'ye göre unutulmuş namazın kaza edildikten sonra ertesi gün hatırlandığında vaktinde iade edilmesi emri, söz konusu kazanın vacip de müstehab da olmadığına dair Müslümanların icmâ ile neshedilmiştir.⁴⁴

Bağdâdî bu görüşüne Zir'e isnad ettiği hadisin neshedilmesini misal vererek de şöyle demiştir: Zir demiş ki: “Huzeyfe'ye Resulullah ile birlikte hangi saatte sahur yemeği yemiştiniz?” diye sorduk. Huzeyfe: “Güneşin doğmasına az kala” dedi.⁴⁵ Fakat “Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için, sonra geceye kadar orucu tamamlayın.” (el-Bakara 2/187) âyetinde sahur vaktinin açıklanmasına dayanarak Müslümanlar fecrin ortaya çıkmasının oruçluya yeme ve içmeyi haram kılacağı hususunda icmâ etmişlerdir.⁴⁶

Bu hadis hakkındaki nesh iddiası tartışmaya açık bir konudur. Zira Allah'ın “من الفجر /sabahın aydınlığı” ifadesi sahur vaktinin fecr/sabah ile kayıtlı olduğu konusunda sarîh bir ifadedir. Dolayısıyla bu durumda nâsih icmâ değil bu ifade olur. Ümmet âyetin zahirini terk konusunda icmâ edince onların bu icmâi bizatihi nâsih değil âyetin (bu ifade ile) mensuh olduğunu göstermiştir.⁴⁷

İbn Hazm'ın beyanına göre Zâhirî usulcülerden bazıları da Hz. Peygamber'den nakledilen sahih bir hadisin hilafına icmâ edilmesini caiz görmüş-

⁴² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli'l-fikh*, thk. Cemaleddin el-Alevî (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 86; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 315; İcî, *Muhtasarü'l-münthe'l-usûli*, 3: 254.

⁴³ Müslim, “Mesâcid”, 311; Ebû Dâvud, “Salât”, 11.

⁴⁴ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1: 339 v.dğr.; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328-329.

⁴⁵ Nesâî, “Sıyam”, 20.

⁴⁶ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1: 340; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328-329.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 5: 288.

ler ve bu icmân hadisin neshedildiğine delil olduğunu söylemişlerdir. İbn Hazm bu görüşün iki sebeple yanlış olduğunu beyan etmiştir. Birincisi, sahih olarak gelen bir hadise aykırı icmâ olmaz ve bu evrende böyle bir icmâ asla meydana gelmemiştir. İkincisi, Allah Teâlâ, “Kur’ân-ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.” (el-Hicr 15/9) buyurmuştur. Allah’a ve âhiret gününe inanan herkes kabul eder ki Allah’ın korunmasını üzerine aldığı şey ebediyen kaybolmaz. Bu konuda hiçbir Müslüman şüphe etmez. Bu kimselerin iddia ettiği söz konusu hadisin terk edilmesi ve mensuh olduğu konusunda -söylendiği gibi- icmâ edilmiş olsaydı, onun üzerinde ittifak ettikleri nâsihi kaybolmuş ve muhafaza edilmemiş olurdu. Bu iddia ise zikrin tamamını koruyacağı hususunda Allah’ı yalanlamadır. Keza bu durum Hz. Peygamber’in Rabbi’nden tebliğ ettiği şeylerden birçoğunun kaybolmasından dolayı olsaydı, bu ihtimali de Hz. Peygamber Vedâ haccı sırasında irad ettiği hutbesinde “Tebliğ ettim mi?”⁴⁸ sözüyle ortadan kaldırmıştır.⁴⁹

İcmân nassı nesh etmesini caiz gören usulcülerden bir kısmı da “Kim bir ölüyü yıkarsa gusül yapsın, kim de bir ölüye dokunursa abdest alsın.”⁵⁰ hadisinin icmâ ile neshedildiğini iddia etmişlerdir. Fakat bu iddia da doğru değildir. Zira bu hadis icmâ ile değil, başka bir nass ile neshedilmiştir. İcmâ sadece bu konuda bir nâsih (nesheden)in varlığını göstermiştir.⁵¹ Bunun bir benzeri sahabein âşûra orucunun neshedildiği konusunda icmâ ettiklerinin söylenmesidir. Âşûra orucu Ramazan orucunun farz kılındığını bildiren nass⁵² ile neshedilmiş,⁵³ sahabein icmâ bu konuda bir nâsihin varlığını göstermiştir.⁵⁴ Başka şekilde icmân nassla sabit bir hükmü iptal etmesi tasavvur edilemez.

İcmân nassı iptal edebileceğini kabul etmek, icmâ yapan belli bir zümreyi hüküm kaynağı kabul etmek anlamına gelir. Oysa icmâ daha önce mevcut olmayan bir hükmü tespit veya var olan bir hükmü iptal edecek kuvvette bir kaynak değildir. Onun görevi nassa ya da ictihada dayalı olarak zaten mevcut olup, zannî düzeyde olan bir hükme kat’îlik kazandırmak, kat’î delile dayanan hükümleri koruyarak yorumlarda esas alınmasını sağlayıp dini sapkın yorumlardan korumaktır. Onun müstakil bir delil sa-

⁴⁸ Buhârî, “İlm”, 30; “Hacc”, 132; Müslim, “İman”, 378; Ebû Dâvud, “İmâre”, 11; İbn Mâce, “Menâsik”, 76; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 230; 3: 80.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2: 229-230.

⁵⁰ Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 35; İbn Mâce, “Cenâiz”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2, 280, 422, 454, 472; 4, 246.

⁵¹ Sem’ânî, *Kavâtu’u’l-edille*, 2: 425; Üsmendî, *Bezlü’n-nazar*, 349.

⁵² Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, nşr. Habîb’ür-Rahman el-A’zamî (Beirut, 1987), 4: 289; Buhârî, “Savm”, 1: 69; Müslim, “Siyâm”, 19; Ebû Dâvud, “Savm”, 64.

⁵³ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 4: 317; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 174.

⁵⁴ Konuyla ilgili benzer yaklaşım için bk. Şîrâzî, *el-Lüma’*, 129-130; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 178.

ılması, ilahî iradeyi doğrudan ve bağımsız olarak temsil eden bir kaynak olduğu anlamında değildir. Diğer bir ifadeyle icmâ bağımsız olarak, şer'î hükümleri isbât edecek güce sahip bir delil olmayıp icmâdan önce sabit bulunan bir senede (şer'î bir dayanağa) ihtiyacı vardır. Şu halde icmâ ile neshen bahsedilecekse nesh icmân bu senediyle mümkün olacaktır. Fakat Hz. Peygamber vefat ettikten sonra yeni bir nassın ortaya çıkması mümkün değildir. Bu sebeple icmâ ile nassın neshini caiz gören ve yukarıda delillerini zikrettiğimiz başta Hanefîlerden İsa b. Ebân ile Şâfiîlerden Hatib el-Bağdâdî ve benzeri usulcülerin görüşleri isabetli bulunmamaktadır.

2. İCMÂN BAŞKA BİR İCMÂİ NESHEMESİ

İcmâ ile sabit olan hükmün başka bir icmâ ile neshinin caiz olup olmadığı konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Usulcülerin çoğunluğu bunun caiz olmadığını söylerken Hanefî usulcü Pezdevî başta olmak üzere azınlık bir grup caiz olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵

2.1. İcmân İcmâî Neshini Caiz Görmeyenler

İcmân icmâ ile nesh edilmesinden maksat icmâ ile sabit olan hükmün ikinci bir icmâ ile kaldırılmasıdır. Usulcülerin büyük çoğunluğu icmân bu şekilde başka bir icmâ ile neshedilmesinin caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁶ Zira icmâ ile sabit olan hüküm neshedilecek olsa ya kat'î bir nass yahut kat'î bir icmâ yahut da kıyas ile neshedilecektir. Fakat bu ihtimallerin üçü de muhaldir. Birinci ihtimal, önceki icmân kat'î delile aykırı olarak gerçekleşmesinden dolayı ümmetin hata üzerinde birleşmiş olmasını gerektirdiği için muhaldir. İkinci ihtimale gelince bu, kat'î olmayan kat'î olana takdim etme üzerine icmâ olduğu için birinciden daha uzak bir ihtimaldir. Zira bu husus birinci ihtimaldeki gibi zayıf olanı daha kuvvetli olana takdim etmekle sözkonusu icmân hata olmasını gerektirir. Bu ise akla aykırıdır.⁵⁷ Üçüncü ihtimal de imkânsızdır. Zira kıyasla amel etmenin şartı, onun icmâa aykırı olmamasıdır. Kıyas icmâa aykırı olursa geçersiz bir kıyas olur.

Öte yandan birinci icmâ sahih olarak meydana gelmiş fakat ikinci icmâ onunla amel edilmesini haram kılmışsa, Kitab, Sünnet yahut daha önce mevcut olduğu halde icmâ sahiplerine gizli kalıp sonra ortaya çıkan bir delile dayanmadıkça böyle bir icmân gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu şekilde bir delilden söz etmek de akla aykırıdır. Çünkü şeriatte bir nass olsaydı, ümmetin tamamının hakkı terk etmesi mümkün olmadığından bu

⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 144; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 314.

⁵⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 175-176- 3: 262-263; İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 2: 555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-münteha'l-usûli*, 3: 254.

⁵⁷ İcî, *Şerhu Muhtasari'l-münteha'l-usûli*: 3: 254.

delil onlara gizli kalmazdı.⁵⁸ Aynı şekilde böyle bir şey söz konusu olsa nâsîh olan ikinci icmâ ya herhangi bir delile dayanmadan meydana gelecek ya da bir delile dayanarak gerçekleşecektir. İcmâ herhangi bir delile dayanmadan meydana gelmişse bu hatâ üzerinde icmâ olur. Şüphesiz hata üzerinde icmâ mümkün değildir. Herhangi bir delile dayanarak gerçekleşmişse bu durumda icmâın senedi olan bu delil ya birinci icmâın gerçekleşmesi esnasında mevcut olacak ya da ondan sonra meydana gelmiş olacaktır. Her iki ihtimal de muhaldir.⁵⁹

Şâfiî usulcülerden bazılarına göre icmâın icmâ ile neshedilmesi; sahabe-nin bir mesele hakkında iki görüşün caiz olduğu hususunda icmâ ettikten sonra onlardan sonra gelenlerin bu görüşlerden bir tanesi üzerinde icmâ etmeleri şeklinde olur. Bu durumda sahabe bu mesele hakkında içtihadta bulunmanın caiz olduğu konusunda icmâ etmiş, onlardan sonra gelenler ise üzerinde ittifak ettikleri bu görüş hakkında icthadın caiz olmadığı hususunda icmâ etmiş olurlar. Bunun caiz olduğu söylenirse de bu bir nesh olmaz. Çünkü sahabe bu meselede içtihadı caiz görmüş olsalar bile bu içtihad o konuda herhangi bir mâniin bulunmaması şartına bağlıdır.⁶⁰

Yukarıda geçtiği üzere icmâ Peygamber'in vefatından sonra meydana gelir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise vahiy sona ermiştir. Bundan sonra icmâın neshedilmesi caiz olmadığına göre onunla başka bir hükmün neshedilmesi de caiz değildir. Çünkü nâsîh sadece vahiy olup ondan başkasıyla icmâ neshedilmez.⁶¹

2.2. İcmâın İcmâı Neshini Caiz Görenler

İcmâın icmâ ile neshini caiz görenleri iki ayrı başlıkta ele almak isabetli olur. Zira bu görüşü savunan Hanefî usulcü Pezdevî'nin görüşü ile diğerleri önemli ölçüde farklı özellikler taşımaktadır.

2.2.1. Hanefî Usulcü Pezdevî'nin Görüşü

Pezdevî, Hanefîlerin ve diğer usulcülerin cumhurunun aksine icmâın dengi olan başka bir icmâ ile neshedilebileceği görüşünü benimsemiştir.⁶² Pezdevî *Usûlü'l-Pezdevî* adlı eserinin bir yerinde icmâ ile nesh meselesinden bahsederken şunları söylemiştir: “İcmâ ile nesh sadece Hz. Peygamber hayatta iken mümkün olur. Hz. Peygamber hayatta iken ise icmâ hüccet değildir. Çünkü Hz. Peygamber hayatta iken ona başvurulması farzdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber görüş beyan etmeden icmâ meydana gelmez. Ondan

⁵⁸ Basrî, *el-Mu'âmed*, 1: 400-401.

⁵⁹ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, 1: 460.

⁶⁰ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 123; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2: 425; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 288-289.

⁶¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2: 46-47; Kelvezânî, *et-Temhid*, 2: 388.

⁶² Aydın Taş, “Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı”, 410.

bir beyan sadır olduğunda icmâ kuşkusuz tek başına bu beyanla sabit olur. Bu icmâ ile amel vacip olunca artık onu neshin meşruiyeti kalmaz. (Dolayısıyla) nesh ancak Kitab ve Sünnet ile caiz olur. Kitab ve Sünnet ile nesh de Kitab'ın Kitab'ı, Sünnet'in Sünnet'i, Kitab'ın Sünnet'i ve Sünnet'in Kitab'ı neshetmesi şeklinde dört kısımdan ibaret olup bunların hepsi caizdir.⁶³

Pezdevî burada icmân icmâ'ı neshetmesi konusuna değinmese de icmân hükmünden bahsederken orada icmâ'ı üç kategoriye ayırarak şöyle demiştir: Birincisi sahabe icmâ'ı olup bu, âyet ve mütevatir hadis gibidir. İkincisi sahabeden sonra gelenlerin icmâ'ı olup bu da meşhur hadis hükmündedir. İcmâ selef arasında bir içtihadın sonucu oluşursa bu da sahih olan haber-i âhad gibidir. İcmân kendi misliyle neshi caizdir. Öyleki bir asırdaki müçtehidlerin icmâ'ı ile bir hüküm sabit olduğu zaman, aynı müçtehidlerin bu hükmün aksi bir hüküm üzerinde tekrar icmâ etmeleri caizdir. Böylece ikinci icmâ ile birinci icmâ neshedilmiş olur. Kendisiyle amel etme imkânı bulunmamış bile olsa bu nesh caizdir. Neshin caiz olması bakımından (önceki icmâ ile onu nesheden icmân) iki (farklı) asırda veya bir asırda meydana gelmesi eşittir.⁶⁴

İcmâ ya bir nass ya bir kıyas ya da bir maslahata dayalı olarak gerçekleştirilebileceğinden Pezdevî'nin yukarıdaki görüşü iki şartla makul sayılabilir. Birincisi, ikinci icmân senedinin önceki icmân senedinden daha güçlü bir delil (nass veya kıyas) olması halinde icmân başka bir icmâ'yı neshetmesi mümkün olabilir. Bu da ancak birinci icmân senedinin sahih olmadığından anlaşılması ile mümkün olur. Aksi halde cumhur usulcülerin söyledikleri gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra yeni bir Kur'ân veya Sünnet nassı varit olmayacağından ve ümmetin bir senede dayanmadan icmâ etmesi mümkün olmadığından icmân başka bir icmâ'yı neshetmesi mümkün değildir. İkinci alternatif ise birinci icmân bir maslahat deliline dayanarak yapılmış olmasıdır. Bu durumda Pezdevî'nin de belirttiği gibi maslahatın değişmesiyle gerek birinci icmâ ehli tarafından gerekse onlardan sonrakilere tarafından değişen maslahatın muktezasına göre ikinci bir icmâ yapılabilir. Bu durumda ise icmân değil, icmân senedi olan maslahatın ortadan kalkması sözkonusu olur. Bu da nesh olarak adlandırılmaz. Bununla birlikte Pezdevî kendisine göre birtakım haklı gerekçeler ileri sürerek icmân dengi olan başka bir icmâ ile neshini caiz görmüş, icmân kendisinden daha güçlü olan icmâ'yı neshetmesini ise tecviz etmemiştir.

Abdülaziz el-Buhârî'nin, Pezdevî'nin ifadelerinden çıkarımlarına göre kat'î icmân kat'î icmâ ile neshi caizdir. Fakat kat'î icmân zannî olanla neshi caiz değildir. Zannî olan icmân hem zannî olanla hem de kat'î icmâ ile neshi caizdir. Buna göre sahabe bir hüküm üzerinde icmâ ettikten bir müddet sonra bu hükmün aksine bir hüküm üzerinde icmâ etmiş olsalar

⁶³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 175.

⁶⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 262.

caiz olup ikinci icmâ öncekinin dengi olduğundan onu neshetmiş olur. Fakat ikinci kuşak (tâbiûn) sahabe icmânının aksine icmâ edecek olsalar bu caiz değildir. Çünkü bu ikinci icmâ (derece bakımından) sahabe icmânının aşağısında olduğundan onu neshetmesi mümkün değildir. Tabiûn fukahası bir hüküm üzerinde icmâ ettikten sonra kendileri veya kendilerinden sonra gelenler bu icmân aksine bir icmâda bulunsalar, ikinci icmâ önceki icmân dengi olduğu için bu caizdir, dolayısıyla onu neshetmesi uygundur. Ona göre icmân sadece dengi olan bir icmâ ile neshi mümkündür. Çünkü icmâ ile sabit olan bir hükmün müddetinin sona ermesi caizdir. Bu ise icthad sahiplerini önceki icmâlarının aksine icmâ yapmaya Allah'ın muvaffak kılmasıyla ortaya çıkar. Mesela icmân senedi olan birinci nassın hilafına bir nas varid olursa, onunla birinci nassın delalet ettiği hükmün müddetinin bittiği ortaya çıkmış olur. Peygamber'in vefatıyla vahyin nüzul zamanı sona erdiği için bundan sonra bir hükmün neshedilemeyeceği söylenemez. Çünkü vahyin nüzulünü bekleyen Hz. Peygamber olduğu için vahiyle sabit olan şeyi neshetme zamanı onun vefatıyla sona ermiştir. Onun vefatından sonra vahyin nüzulünü beklemek düşünülemez. Fakat icmâ ile sabit olan hükmü neshetme zamanı, icmân gerçekleşme ve ortaya çıkma zamanı devam ettiği için sona ermemiştir.⁶⁵

Pezdevî'nin tercihinine göre ikisi arasındaki fark şudur: Kitap ve Sünnet'e aykırı olarak asla icmâ gerçekleşemez. Bu sebeple de icmân onları nâsih (neshedici) olması tasavvur edilemez. Kur'ân ve Sünnet'in hilafına icmâ bulunursa bu icmâ, icmâyı yapanlar nazarında Kitap ve Sünnet'i neshettiği sabit olan başka bir nassa binaen yapılmıştır. Fakat bir maslahata binaen herhangi bir icmân meydana gelmesi ve daha sonra bu maslahat değişince öncekinin hilafına başka bir icmân meydana gelmesi mümkündür.⁶⁶ Pezdevî'nin bu görüşü isabetli olmakla birlikte maslahatın değişmesiyle farklı bir icmân meydana gelmesi nesh olarak değerlendirilemez.

2.2.2. Muhtelif Ekollere Mensup Bazı Usulcülerin Görüşü

Zâhirî usulcü İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'den nakledilen icmâ ile nesh caizdir. Bu icmâ da ya Kur'ân nassı ya da Sünnet veya Hz. Peygamber'in takrîri ile meydana gelir. İcmâ bu şekilde olursa onunla nesh caiz olur.⁶⁷ Ancak ıstılâhî anlamıyla icmâ Hz. Peygamber'den sonra meydana geleceği ve ondan sonra Kur'ân ve Sünnet'in vürudu mümkün olmayacağı için İbn Hazm'ın bu görüşü kabul edilemez. Hz. Peygamber zamanındaki icmâdan bahsediliyorsa bunda nesh caiz olmakla birlikte buradaki nesh icmâ değil Hz. Peygamber'in beyan ve tasvibine izafe olunur.

⁶⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 262.

⁶⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 532.

İcmâın icmâ ile neshini savunan diğer bazı usulcüler şöyle demişlerdir: “Fukahâ bir meselede ihtilaf ederek iki görüş ortaya çıktığı zaman ümmînin bu iki görüşten hangisini dilerse onu alması caiz olur. Müctehid için de içtihadının kendisini ulaştırdığı görüşle amel etmesi caizdir. Bu ihtilaftan sonra fukahâ bu görüşlerden biri üzerinde icmâ ettiği zaman ümmînin diğer görüşle amel etmesini ve bu konudaki içtihadla da amel etmesini de men etmiş olurlar. Burada ikinci icmâ önceki icmâın hükmünü neshetmiş olur. İşte icmâın icmâ ile neshi budur.”

Ümmînin bu iki görüşten herhangi birini alması ve müctehidin de mesele içtihadında açık konulardan olmak ve ihtilaf da devam ediyor olmak şartıyla içtihadının kendisini ulaştırdığı görüşle amel etmesi caizdir. Bu durumda tek bir görüş üzerinde icmâ edilirse, şartı ortadan kalktığı için taklid ve içtihadın cevazı ortadan kalkar. Süresi sona erdiği zaman belirli bir sınırla mukayyed olan hüküm mensuh sayılmayacağı gibi bu da nesh sayılmaz.⁶⁸ Zira fukahâ ümmînin bu iki görüşten dilediğini almasına onlardan biri üzerinde icmâ meydana gelmemiş olması şartıyla cevaz vermişlerdir. Bu durumda önceki icmâ bu şartla kayıtlanmış olur. Dolayısıyla ikinci icmâ meydana gelince önceki icmâın şartı ortadan kalkmış olur. Şartı ortadan kalkınca da birinci icmâ, ikinci icmâ kendisini neshettiği için değil, şartı ortadan kalktığı için ortadan kalkmış olur. Buna da nesihi denmez.⁶⁹ Diğer taraftan sonraki icmâ ya birinci icmâın meydana geldiği sırada hata olarak meydana gelmiş olmasını ya da onun doğru olup belirli bir zamana kadar geçerli olmasını gerektirecektir. Birinci ihtimal anlamsızdır. Çünkü hata üzerinde icmâ meydana gelmez. Bu caiz olsaydı onunla neshedilen icmâ nâsihten daha üstün olmazdı. Meydana geldiği zaman doğru olup fakat belirli bir sınırla kayıtlı olsaydı bu durumda sınırlı hüküm ifade eden önceki icmâ mutlak veya mukayyed olmaktan hali olmayacaktı. Mutlak olsaydı sınırlı hüküm ifade etmesi muhal olurdu. Belirli bir sınırla kayıtlı olsaydı, bu durumda bu icmâ bizatihi bu sınıra geldiği zaman sona erecekti. Dolayısıyla sonraki icmâ öncekini ortadan kaldırmış olmaz ve burada bir neshden söz edilmez.⁷⁰

3. İCMÂİN KIYASI NESHEMESİ

İcmâın kıyası neshedip edemeyeceği konusunda da usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Usulcülerin cumhuru icmâın kıyası neshedecek bir fonksiyona sahip olmadığını söylemişlerdir.

Hanefî usulcülere göre icmâın kıyası neshi hakikat yoluyla caiz olmakla beraber manâ (mecaz) yoluyla caizdir. Mesela bir müctehidin nass araştırması yapıp nass bulamadığında içtihad yoluyla bir şeye haram hük-

⁶⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 348; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 460.

⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*: 1: 460.

⁷⁰ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, 1: 461; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 245.

mü verip sonra fukahanın bu kıyasın aksi yönünde icmâ etmesi veya müctehidin emaresi önce yaptığı kıyasın emaresinden daha güçlü bir kıyas bulduğunda önceki kıyasla sabit olan hükmü reddetmesi böyledir. Fakat bu nesh olarak adlandırılmaz. Çünkü içtihad (kıyas)la amel etmek ancak o konuda kendisinden daha üstün bir icmâ ve emaresi ondan daha güçlü bir kıyas bulunmaması şartıyla caiz olur. Müctehid böyle bir delili görürse kıyasın şartı ortadan kalktığı için önceki hüküm ortadan kalkmış olur. Bu da nesh diye adlandırılmaz.⁷¹ Bu anlayışa göre icmâin kıyası neshetmesi caiz olmadığı gibi onunla neshedilmesi de caiz değildir.⁷² Usulcülerin cumhuru da bu görüştedir.⁷³

Bu düşüncenin aksini kabul ettiğimizde kıyas bir hükmü iktiza edip sonra âlimler bu kıyasın hilafına icmâ ettiklerinde icmâ daha sonra meydana geldiği için o sabit olduktan sonra bu kıyasın hükmü ortadan kalkacaktır. Bu muhaldir. Çünkü kıyasın sahih olmasının şartı o konuda icmâ bulunmamasıdır. İcmâ mevcut olduğu zaman kıyasın sıhhat şartı ortadan kalkar. Şartı ortadan kalktığı için hükmün ortadan kalkması ise nesh olmaz.⁷⁴

III. MENSUH OLMA YÖNÜNDEN İCMÂ

Burada önce icmâin nass ile sonra da icmâin başka bir icmâ ile neshedilmesinin mümkün olup olmadığı konuları ele alınacaktır.

1. İCMÂİN NASS İLE NESHEDİLMESİ

İcmâin nass ile neshedilip edilmeyeceği konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Cumhur icmâin nass ile neshinin mümkün olmayacağı görüşünü benimsemiştir. Fakat kaynaklarda isim zikredilmenden bazı usulcülerin bunu caiz gördükleri ifadelerine yer verildiği görülmektedir.⁷⁵

Cumhura dâhil usulcülere göre icmâ neshedilirse ancak nass, icmâ ve kıyas gibi şer'î bir delille neshedilebilir. Fakat icmâin nass ile neshi tasavvur edilemez. Zira daha önce geçtiği üzere icmâ sadece Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise herhangi bir nassın vürudu tasavvur olunamaz.⁷⁶ Hz. Peygamber zamanın-

⁷¹ Üsmendî, *Bezli'n-nazar*, 350.

⁷² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176.

⁷³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 403; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 460; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, 314; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 246.

⁷⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 460.

⁷⁵ Üsmendî, *Bezli'n-nazar fi'l-usûl*, 346; Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl fi usuli'l-fikh*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 1: 459-460; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 145-146; Safiyyüddin Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirayeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh, (Mekketü'l-Mükerreme, 1996), 6: 2366-2367; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 327-328.

⁷⁶ Üsmendî, *Bezli'n-nazar*, 346.

da ümmetin, Peygamber'in beyan yahut takrirden bulunmasından dolayı bir konuda ittifak etmeleri halinde ise burada muteber olan Hz. Peygamber'in beyanı ve takrîridir. Bu zamanda nesh gerçekleşirse bu, ümmetin ittifakına değil sözkonusu beyan ve takrîre yönelik olarak gerçekleşir.⁷⁷

Kaynaklarda isimleri zikredilmeden bazı usulcülerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin daha önce mevcut olduğu halde kendilerine gizli kalmış bir nassa vakıf olup bununla icmâlarının ortadan kalkmasının mümkün olabileceğini söyledikleri ifade edilmektedir. Fakat bu mümkün değildir. Çünkü şeriatla bir nassa varsa bu nassın gereği ile amel edilmesi vaciptir. Bu nassın muktezasına aykırı olarak ümmetin icmâ etmesi haktan sapma olur. Bütünüyle ümmetin haktan sapması ise mümkün değildir.⁷⁸

Bu iddialardan biri de ümmetin nassa ile amel etmesi ancak nassa vakıf olmaları şartıyla vaciptir. Nassa vakıf olamadıkları zaman içtihadla amel edilmesi vaciptir. İctihad ile amel edildikten sonra nassa vakıf olunursa icmâ ile sabit olan hüküm iptal edilir ve bu da bir nesh sayılır şeklindedir. Bu iddia da kabul edilemez. Zira ümmetin nassa vakıf olmak şartıyla onunla amel etmesi, nassın kendilerinden gizli kalması halinde içtihadla amel etmekle mükellef kılınması caiz olsaydı nassa vakıf oldukları zaman şartı ortadan kalktığı için içtihadla sabit olan hüküm de ortadan kalkardı. Şartı ortadan kalktığı için ortadan kalkan hükümde ise nesh sözkonusu olmaz.⁷⁹

Bu usulcülerin iddialarından biri de Hz. Peygamber hayatta iken icmân meydana gelip sonra da onu nesheden Kitab veya Sünnet'in vürudunun mümkün olduğu şeklindedir. Ancak Peygamber zamanındaki icmâ Peygamber'in beyanına dayandığından burada nassa ile icmân neshi sözkonusu olmayıp nassın nassa ile neshinden söz edilir. Cumhuriyetin söylediği şey sadece Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen icmâ hususundadır. Zira muteber olan icmâ budur. Bunun hakkında nassa varid olması ise imkânsızdır.⁸⁰

Hanefî usulcülerden Bâbertî ise kat'î icmân hem kat'î nasla hem de kat'î icmâ ile neshedileceği görüşüne sahip olmuştur. Bâbertî bu konuda şöyle demiştir: "Bazı usulcülerin aksine cumhura göre kat'î icmâ neshedilemez. Çünkü cumhura göre kat'î icmâ neshedilmesi halinde ya kat'î bir nasla ya kat'î bir icmâ ile ya da bu ikisinden başkasıyla neshedilecektir. Birinci ihtimal (yani kat'î icmân kat'î bir nassa veya kat'î bir icmâ ile neshedilmesi) neshedilen icmân, kat'î olan delile aykırı olarak gerçekleşmesinden dolayı hata olmasını gerektirir. Böyle bir ihtimal mümkün değildir. Fakat cumhuriyetin bu delili tartışmaya açıktır. Zira ikinci icmâ tebeyyün (=önceden var olan bir durumun ortaya çıkması) yoluyla sabit olmadığından onunla

⁷⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 401.

⁷⁸ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 347.

⁷⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 347.

⁸⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 347.

önceki icmâın hata olması gerekmez. Bilakis icmâ ehli hükmünde maslahat gördüğü için önceki icmâ bir zamanda sahih olduktan sonra başka bir zamanda bu maslahat değiştiği için icmâ ehli o icmâın aksi yönünde icmâ edebilirler. Bunda da önceki icmâın hata olduğunu gösteren bir durum söz konusu değildir. İcmâın bu iki delilden başkasıyla neshedilmesi ise oldukça uzak bir ihtimaldir. Çünkü kat'î olmayan nass ve icmâ zan ifade eder. Kat'î olanın kat'î olmayana takdim edileceği ise kesin olarak bilinen bir şeydir.⁸¹ Bâbertî'nin bu ifadeleri açıkça kat'î icmâın kat'î nasla yahut kat'î icmâ ile neshedileceği fakat bu ikisinden başka hükümlerle neshedilemeyeceği görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Bâbertî'nin bu görüşü iki sebeple isabetli görünmemektedir. Birincisi icmâ gerçekleştiği sırada ya kat'î nassın mevcut olduğu ya da o sırada mevcut olmadığı söylenecektir. Birincisi mümkün değildir. Zira ümmet kat'î nass mevcut iken ona aykırı olarak icmâ etmişse o zaman hakkı terk ederek hata üzerinde icmâ etmiş olurlar. Bu, caiz değildir. İcmâ edildiği sırada nass mevcut değil ise icmâ edildikten sonra da meydana gelmesi muhaldir. Çünkü Hz. Peygamber vefat ettikten sonra yeni bir nass varit olamaz.⁸²

2. İCMÂN KİYAS İLE NESHEİLMESİ

Usulcüler arasında bu konuda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bazı usulcüler icmâın kıyasla neshedebileceğini söylerken çoğunluğu teşkil eden usulcüler icmâın kıyas ile neshedilmesinin caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁸³

Cumhura göre kıyasın icmâ'ı neshetmesi şu iki ihtimalin dışında mümkün değildir: Birincisi, kıyas ya icmâdan önce mevcut olan bir asla dayanan bir kıyas olacaktır ki bu, mümkün değildir. Çünkü söz konusu icmâ bu ihtimalin fasit olduğunu göstermiştir. Ya da bu kıyas icmâdan sonra sabit olan bir asla dayanan bir kıyas olacaktır. Bu durumda da hükmün delili yenilenmiş olamaz. Zira bahsedilen delil Kitab, Sünnet, icmâ yahut kıyastır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kitab ve Sünnetin yenilenmesi tasavvur edilemez. Şayet bu kıyas icmâ'a dayanan bir kıyas ise bu caiz değildir. Çünkü bu icmâ'a dayanan kıyas sahih olsaydı önceki icmâın fasit olduğunu göstermiş olurdu. Fakat bütün ümmetin bu hakkı terk etmiş olmaları mümkün değildir.⁸⁴ Yukarıda değinildiği üzere kıyasın sahih olmasının

⁸¹ Ekmeleddin Muhammed Bâbertî, *er-Rudud ve'n-nukud şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib*, thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2: 436.

⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 459-460; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 145-146; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6: 2366-2367; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 327-328.

⁸³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 401-402; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 348; İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 554-555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-münthehe'l-usûlî*, 3: 254; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6: 2368.

⁸⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 401-402; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 348; Semerkandî, *Mizâ-*

şartı icmâ'a aykırı bulunmamasıdır. Zira icmâ'a aykırı olarak kıyas yapılsa şartı ortadan kalktığı için kıyas da ortadan kalkmış olur. Şartı ortadan kalktığı için meşrutun ortadan kalkması ise nesh olarak isimlendirilmez.⁸⁵

İcmâm kıyas ile neshini caiz gören bazı usulcüler şöyle bir iddia ile istidlal etmişlerdir. Ümmetin fakihleri iki görüşe ayrıldıkları zaman bu durum, sözkonusu meselenin ictihâdî bir mesele olduğu ve hakkındaki görüşlerin ikisini de almanın caiz olduğu hususunda bir icmâdır. Bundan sonra aynı fakihlerin yahut sonraki asrın fakihlerinin bu görüşlerden biri üzerinde icmâ etmeleri caiz olur. Artık icmâ ettikleri zaman bu icmâmın muktezası olan cevaz batıl olur. İşte bu neshten ibarettir.⁸⁶ Hakkında ihtilaf bulunduğu için bu iki görüşten biri üzerinde ikinci icmâm meydana gelmesi kabul edilemez. Bu ikinci icmâmın gerçekleşmesi kabul edilse bile bu birinci icmâmın neshedildiği anlamına gelmez. Çünkü birinci icmâ ikinci icmâmın yapılması şartına bağlıdır. İkinci icmâ meydana geldiği zaman birinci icmâmın şartı ortadan kalkar. Şartı ortadan kalktığı için birinci icmâm ortadan kalkması ise bir nesh sayılmaz.⁸⁷

SONUÇ

Fıkıh usulünün tedviniyle birlikte âlimler icmâmın mahiyeti, dayanağı, kaynak değeri ve neshin konusu olup olmayacağı meseleleri üzerinde yoğunlaşarak bir icmâ teorisi meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda icmâmın nassı, icmâmın icmâı, icmâmın kıyası ve bu delillerden herhangi birinin de icmâı neshedip neshedemeyeceği konularında hem farklı ekoller arasında hem de aynı ekole mensup usulcüler arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Usulcülerin ezici çoğunluğu icmâm nasları ve başka hükümleri neshedemeyeceği gibi onlar tarafından da neshedilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Azınlığı teşkil eden usulcüler ise icmâm hem başka delilleri nâsîh hem de onlarla mensuh olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Terim olarak nesh, şer'i bir hükmün daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırılmasını ifade eder. İcmâ ise Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde müçtehidlerin şer'i bir meselenin hükmü hakkındaki ittifakını ifade eder. Nesh teorisine göre Kur'ân ve Sünnet'ten herhangi bir nassın neshi ancak kendisinden sonra gelen yeni bir nass ile mümkündür. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, yeni bir nass varit olamayacağı için

nü'l-usûl, 2: 1006; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 176.

⁸⁵ Ebü'l-Hattâb Mahfûz Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 2: 391; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 460; İsnvî, *Nihâyetü's-sûl*, 245.

⁸⁶ İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 554-555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müetehe'l-usûli*, 3: 254; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6: 2368.

⁸⁷ İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 554-555; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehe'l-usûli*, 3: 254; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 328; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6: 2368.

artık Kur'ân ve Sünnet'i neshin kapısı kapanmıştır. Âlimler ise şer'i bir hüküm koyamazlar. Onlar ancak Kur'ân ve Sünnet'te kendilerine emrolunan hükme tabi olmakla yükümlüdürler.

İcmâ'ın başka bir icmâi neshetmesi de caiz değildir. Çünkü ikinci icmâ önceki icmâ'ın batıl olduğunu gösterecekse böyle bir şey mümkün değildir. Önceki icmâ meydana geldiği sırada sahih olarak meydana gelmiş fakat ikinci icmâ onunla amel edilmesini haram kılmışsa, böyle bir icmâ daha önce mevcut olduğu halde birinci icmâ sahiplerine gizli kalıp sonra ortaya çıkan şer'î bir delile dayanmadıkça caiz değildir. Böyle bir ihtimal ise söz konusu olamaz. Zira birinci icmâi yapanların tamamının bu delilden habersiz olmaları, onların hata üzerinde icmâ etmiş olmalarını gerektirir. Ümmetin âlimleri ise hata üzerinde birleşmez.

Kıyasa dayanan bir icmâın neshi de caiz değildir. Çünkü kıyas icmâa aykırı ise o zaman kıyasla amelin şartı ortadan kalkar. Şart ortadan kalkınca meşrutlu olan hüküm de ortadan kalkar, buna da nesh denmez.

İcmâın kıyası neshi de mümkün değildir. Çünkü icmâa aykırı bulunan kıyas esasında batıl olduğu için hükmü sabit olmamış demektir. Hükmü sabit olmayan bir delil hakkında ise nesh cereyan etmez. Neshin meydana gelmesi için hükmün sabit olması gerekir. Bununla birlikte kıyasın icmâ ile neshi mecaz yoluyla caizdir. Şöyle ki bir müctehidin nass araştırıp da nassa ulaşamayınca içtihad yoluyla bir şeye haram hükmü verip sonra fakihinin bu kıyasın aksi yönünde icmâ etmesi yahut müctehidin emaresi önce yaptığı kıyasın emaresinden daha güçlü bir kıyas bulunduğu önceki kıyasla sabit olan hükmü reddetmesi böyledir. Fakat bu da nesih olarak adlandırılmaz. Çünkü kıyasla amel etmek ancak o konuda kendisinden daha üstün bir icmâ ve emaresi ondan daha güçlü bir kıyas bulunmaması şartıyla caiz olur. Müctehid böyle bir delili görürse kıyasın şartı ortadan kalktığı için önceki hüküm ortadan kalkmış olur. Bu da nesih olarak adlandırılmaz.

Bununla birlikte Aralarında İsa b. Ebân'ın da bulunduğu bir kısım Hanefî usulcülerle Şâfiî, Mutezilî ve Zâhirî ekollerine mensup bazı âlimler cumhura muhalefet ederek icmâın nassı ve başka bir icmâi neshinin ve onlarla neshedilmesinin caiz olduğunu savunmuşlardır. Fakat bunların görüşleri arasında da birliktelik bulunmamaktadır. Mesela cumhura muhalefet eden bir kısım Hanefî usulcüler icmâın nassı neshedebileceğini söylerken onlardan Pezdevî icmâın nassı neshedemeyeceğini fakat icmâın dengi olan başka bir icmâ ile neshedebileceğini söylemiştir. Ona göre sahabe icmâi ancak sahabe icmâi ile onlardan sonrakilerin icmâi ise her devirde dengi olan başka bir icmâ ile neshedilebilir. Aynı şekilde senedi maslahat olan bir icmâ da her devirde maslahatın değişmesine göre başka bir icmâ ile neshedilebilir. Keza Hanefîlerden Bâbertî kat'î icmâın hem kat'î nassla hem de kat'î icmâ ile neshini caiz görmüştür. Şâfiîlerden Hatib el-Bağdâdî ile Mutezilî ve Zâhirî usulcülerden bazıları da icmâın nassı neshedebileceği

görüşünü benimsemişlerdir. Bazı usulcüler ise icmânın nassı neshini kabul etmemekle beraber icmânın icmâ ve kıyası neshedebileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Yukarıda belirtilen sebeplerle nassın icmâ ile ve icmânın nass ile neshini savunan usulcülerin görüşleri isabetli görülmemektedir. Pezdevî'nin maslahata dayanan bir icmân maslahatın değişmesi halinde başka bir icmâ ile neshedilebileceği görüşü isabetli olmakla birlikte maslahat değiştiği için birinci icmânın senedi ortadan kalkmış olacağından değişen maslahata göre yeni bir icmân yapılmasına nesh denmez. Çünkü maslahat ortadan kalktığı için icmânın hükmü de ortadan kalkmış olur. Bu durumda icmânın nassı ve diğer delilleri neshedemeyeceği ve onlarla da neshedilemeyeceğini savunan cumhurun görüşü haklılık kazanmaktadır.

KAYNAKLAR

Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Nşr. Habîb'ür-Rahman el-A'zamî. Beyrut: 1987.

Âmidî, Seyfüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Ali. *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. Nşr. Şeyh İbrahim el-Acûz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *er-Rudûd ve'n-nukud şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. Thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyub. *el-Hudûd fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Basrî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Birmâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim. *el-Fevâidü's-seniyye bi-şerhi'l-Elfiyye*. Thk. Abdullah Ramazan Musa. Cîze: Mektebetü't-Tev'i-yeti'l-İslâmiyye, 2015.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed Ahmed er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Thk. Acîl Câsim eş-Neşmî. Kuveyt: 1994.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: 2007.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2000.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min il-*

mi'l-usûl. Nşr. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2008.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.

Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Kayseri: 2006. 2.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit b. Ahmed. *el-Fakîh ve'l-mütefakkah*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî. es-Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421.

İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman. *Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Muzaffer Bekâ. es-Suûdiyye: Dâru'l-Medenî, 1986.

İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzıh fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

İbn Emîru Hac, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahrîr fî ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1996.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Rafi'i'l-kebîr*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1989.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Mahmud Hâmid Osman. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2005.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülaziz Abdurrahman es-Saîd. Riyad: 1399.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *ez-Zarûrî fî usûli'l-fikh*. Thk. Cemaleddin el-Alevî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Muhtasarü'l-mün-tehe'l-usûli li İbni'l-Hâcib el-Mâlikî*. Sadüddin et-Taftazânî'nin Hâşiyesi içerisindedir. Thk. Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

İsnevî, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdurrahim b. Hasen. *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâci'l-vüsûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

Karâfî, Şihabüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd. Şirketü't-tabâati'l-feniye el-müttahide, 1973.

Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. Thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.

Kızılkaya, Necmettin (Bilal Aybakan). "Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2000.

Merdâvî, Alâüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdurrahman el-Cübreyn. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2000.

Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkılânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014/2), 17: (1-38).

Pezdevî, Ebü'l-Usr Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî*. Buhârî'nin, Keşfü'l-esrâr adlı eseri içindedir. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

Râzî, Fahreddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl* Nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

Râzî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Dâru'l-fikr, 1979.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtu'u'l-edille fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasen İsmâîl eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.

Semerkindî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdümelik Abdurrahman es-Sa'dî. Mekketü'l-mükerreme, 1987.

Serahsî, Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl. *el-Usûl*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1984.

Şâfiî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*. Nşr. Ebü Mus'ab Muhammed Sa'îd. Beyrut: Müessesetu'l-kütübi's-sekâfiyye, 1992.

Şîrâzî, Ebü İshak İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhyiddin Mastû v.dğr. Dimeşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, ts.

Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Sadrüşşeriâ'nın *et-Tavzîh fî halli gavâmidi't-Tenkîh* adlı eseri içerisindedir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.

Taş, Aydın. "Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır: 2017.

Urmevî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm el-Hindî. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirayeti'l-usûl*. Thk. Salih b. Süleyman Yusuf v.dğr. Mekketü'l-Mükerreme, 1996.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetü'd-dârî't-türâs, 1992.

Zerkeşî, Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh*. Dâru'l-kütübî, 1994.

Zühaylî, Mustafa Vehbe. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-hayr, 2006.