



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

İslam Hukuku Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

EBÛ İSHÂK EŞ-ŞÎRÂZÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI

Muhammed Mensur GİDER

19949036

Danışman

Doç. Dr. Aydın TAŞ

Diyarbakır 2022

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

İslam Hukuku Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

EBÛ İSHÂK EŞ-ŞÎRÂZÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI

Muhammed Mensur GİDER

19949036

Danışman

Doç. Dr. Aydın TAŞ

Diyarbakır 2022

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “**EBÛ İSHÂK EŞ-ŞÎRÂZÎ’NİN NESİH ANLAYIŞI**” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

01/11/2022

Muhammed Mensur GİDER

ÖN SÖZ

Şer‘î nasları anlamada nâsîh ve mensûhu bilmenin büyük önemi vardır. Bu cümleden olarak nesih, ilk dönemlerden günümüze kadar İslami ilimlerle ilgilenenlerin dikkatini çekmiş bir meseledir. İslam dini inanç, ibadet ve ahlaki yönü bulunan bir dindir. Nesih daha çok İslam’ın ibadet ve muamelat alanıyla ilgili olduğundan şer‘î hükümlerin hayata tatbiki noktasında nâsîh ve mensûhun bilinmesi büyük önem arz eder. Bu hassasiyetten olsa gerek usulcüler nesih konusunu bütün yönleriyle ele almak istemişler ve neshi bilmemenin doğuracağı sonuçları da göz önünde bulundurarak neshi bir teori halinde inceleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Nesih bahsi, klasik fıkıh usulü eserlerinin en ayrıntılı bahislerinden birini oluşturmaktadır. Klasik fıkıh usulünde nesih konusuyla ilgili neshin mahiyeti, imkânı ve şer‘an vukuunun yanı sıra konuyla ilgili birçok alt başlığa yer verilmiştir. Bu alt başlıklarda teorik tartışmalar ve görüş farklılıkları yoğun olarak göze çarpmaktadır. Nesih konusunun kelam ilmine taalluk eden yönü de bulunmaktadır. Bu anlamda konu hüsün-kubuh, bedâ ve Allah’ın dilemesi (meşîet) gibi kelam ilminin doğrudan konusu olan meselelerle bağlantılı olarak tartışılmıştır.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, usul-ı fıkıh, fıkıh, kelam ve sair alanlarda birçok eser telif etmiştir. Ancak ona asıl ününü kazandıran usul-ı fıkıh ve fıkıh alanında yazdığı eserlerdir. Özellikle bu alanlarda otorite kabul edilmiştir. Döneminin mümtaz bir şahsiyeti ve önemli bir âlimi olan Şîrâzî, hem halktan hem de döneminin yöneticilerinden ilgi ve alaka görmüş, yazdığı eserlerle geniş kitleleri etkilemiştir. Bu çalışmanın amaçlarından biri kendi döneminin önemli bir şahsiyeti olan Şîrâzî’nin nesihle ilgili görüşlerinin incelenmek istenmesidir. Bu sayede bu alana mütevazî de olsa bir katkı sunulması amaçlanmıştır.

Bu çalışmada Hicri 5. yy.da vefat eden Şâfiî usûlcü Şîrâzî’nin nesih ile ilgili görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şîrâzî’nin *el-Lüma’*, *Şerhu’l-Lüma’* ve *et-Tabsira* adlı üç eserinin nesih bahsi incelenerek onun nesihle ilgili görüşleri tespit edilmiştir. Bunun yanında bazı temel usûl kitaplarının nesih bahisleri de incelenerek

yer yer tespit edilen görüşlerin mukayesesi yapılmıştır. Zaman zaman görüş ayrılıklarının sebepleri üzerinde durulmuş, konu bağlamında bazı çıkarımlar elde edilmiştir.

Şîrâzî'nin eserlerinin nesih bahsinde konular kelam ilminin konusu olan hüsün-kubuh, bedâ, maslahat-mefsedet kavramlarıyla bağlantılı olarak ele alınmış, Mu'tezile'nin nesihle ilgili görüşleri yer yer gündeme getirilerek tenkit edilmiştir. Şîrâzî nesih konusunda özgün görüş ve düşüncelere sahip bir usulcüdür. Bu anlamda onun kendi mezhebine muhalefet ve muvafakat ettiği konular vardır. O, zaman zaman kendi mezhebindeki hâkim görüşü benimsememiştir. Nitekim Kur'ân'ın sünneti neshi konusunda İmam Şâfiî'nin görüşünü tenkit ederken, sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesinde geleneğe muhalif bir tutum sergileyerek İmâm Şâfiî'nin görüşünü güçlü bir şekilde savunmuştur. Onun neshin mahiyeti konusundaki görüşlerinde Bâkillânî'den etkilendiği, nesih meselesiyle ilgili diğer bazı konularda Bâkillânî'nin görüşüne kısmen muhalefet ettiği tespit edilmiştir. Nesih konusundaki bazı meselelerde ise daha önceki bir eserinde benimsediği görüşlerinde değişim geçirmiştir.

Bu çalışmamda bana rehberlik eden ve kısıtlı vaktine rağmen her daim bilgi ve tecrübelerini aktaran başta danışman hocam sayın Doç. Dr. Aydın Taş'a teşekkür ederim. Tezin akademik ve şekilsel anlamda olgunlaşmasına katkılarını sunan Doç. Dr. İhsan Akay, Dr. Öğretim Üyesi Yüksel Macit ve Dr. Öğretim Üyesi Mahmut Gider hocalarıma, Arapça metin okumalarında bana yardımcı olan babam Muharrem Gider'e teşekkürü borç bilirim. Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Muhammed Mensur GİDER

Diyarbakır 2022

ÖZET

“Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin Nesih Anlayışı” adlı bu çalışmamız bir giriş iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu ve sunulması, sınırlandırılması, amacı ve önemi, kavramsal çerçevesi, yöntem ve tekniğine değinilmiştir. Buna ilaveten bu bölümde araştırmanın kaynaklarına yer verilmiştir. Birinci bölümde Şîrâzî’nin yaşadığı çağ, hayatı, öğrencileri, hocaları ve eserleri hakkında bazı bilgiler verilmiştir. Tezin esas kısmını oluşturan ikinci bölümde ise Şîrâzî’nin nesih ile ilgili görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümün başlıkları Şîrâzî’nin *el-Lüma‘*, *Şerhu’l-Lüma‘* ve *et-Tabsira* eserlerinden hareketle oluşturulmuş, neshin mahiyeti, imkân ve vukuu, vaktinden evvel bir emrin neshi, bedelli ve bedelsiz nesih, te’bîd kayıtlı bir hitabın neshi, nesih türleri, neshin mahalli (konusu), haberlerde nesih, delillerin birbirini neshi, önceki şeriatlar bağlamında nesih gibi başlıklar yer almıştır. Her başlık altında Şîrâzî’nin görüşlerinin yanında bazı usulcülerin nesihle ilgili görüşleri verilmiştir. Zaman zaman bu görüşlerin Şîrâzî’nin görüşleriyle mukayesesi yapılmıştır.

Şîrâzî’nin eserlerinde nesih bahsi incelendiğinde, onun cedelci kişiliğe sahip olduğu görülür. O, çoğunlukla farklı görüşleri verdikten sonra kendi görüşünü deliliyle birlikte açıkça belirtir. Bazen farklı görüşlere ve konuyla ilgili gelebilecek muhtemel itirazlara da yer vererek, bu görüşlerin veya itirazların aksini ispat etmeye çalışır. Bu çalışmada Şîrâzî’nin nesihle ilgili görüşleri ele alınırken, zaman zaman görüş ayrılıklarının sebepleri üzerinde durulmuş, konuyla ilgili bazı çıkarımlar ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Şîrâzî’nin eserlerinde nesih konusu ele alınırken birçok fırkanın görüşlerinden söz edilir. Ancak onun en çok tenkit ettiği mezhebin Mu‘tezile olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim nesih konusu bağlamında Mu‘tezile’nin konuyla ilgili görüşleri muhtelif yerlerde gündeme getirilerek tenkit edilir. Şîrâzî’nin nesih ile ilgili görüşlerinde usul geleneğine bağlı kaldığı, bazı meselelerde ise geleneğe muhalif bir tutum sergilediği görülmüştür. Bazen de daha önce yazdığı eserinde benimsediği görüşünü terk ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Nesih, Şâfiî, Lüma‘

ABSTRACT

This work which is called “Abû Ishâq al-Shîrâzî’s understanding of abrogation (naskh)” consists of one entrance and two other parts. In the entrance part, the subject and presentation, restriction, purpose and importance, conceptive frame, method and technique of the work were mentioned. In addition to that, main sources of the work were also given in the this part. In the first part, informations were quoted about Shîrâzî’s era, life, teachers and students. In the second part which is the main part of the work, Shîrâzî’s apprehensions related to abrogation (naskh) were tried to be presented. In the main part of work, the titles were arranged in accordance with subjects in Shîrâzî’s Luma, Sharh al-Luma and Tabsira works. In this part, there are titles about mâhiyat (nature), possibility and occurrence of abrogation, abrogation of an order before fulfilling, alternative and non-alternative abrogation, abrogation of a statement which expresses endlessness, kinds of abrogation, subject of abrogation, abrogation in informative statements, abrogation of evidences, abrogation in context of previous religions and ziyâda al’a nas and abrogation. Under every title, in addition to Shîrâzî’s apprehensions, prominent scholars apprehensions related to abrogation were given. Sometimes Shîrâzî’s apprehensions of naskh were compared with the apprehensions of scholars.

When the subject of abrogation in Shîrâzî’s works are observed, it is seen that Shîrâzî has a debater personalitiy. He mostly gives different apprehensions and explains his apprehension explicitly with the evidences. Sometimes he gives different apprehensions and probable objections and tries to refute them. While Shîrâzî’s apprehensions were presented in this work, sometimes it was dwelled upon reasons of different apprehensions and some illations and evaluations related to subject were made.

In Shîrâzî’s works the views of many sects are mentioned in the context of subject. However it would not be wrong that the sect he mostly criticizes is the Mu‘tazile. In the context of abrogation Mu‘tazilî thoughts were brought up and

criticized in various places of his works. It is seen that sometimes he adhered to usul tradition and sometimes showed opposition to the usul tradition. Sometimes he adopted the opposite view which he adopted in his previous works.

Keywords

Fikq, Abû Ishâq as Shîrâzî, Naskh (Abrogation), Shâfiî, al-Luma



İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ	I
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SUNULMASI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN SINIRLANDIRILMASI.....	2
III. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	2
IV. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	3
V. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE TEKNİĞİ	3
VI. ARAŞTIRMANIN ANA KAYNAKLARI	4
1. et-Tabsira fî Usûli'l-Fıkıh.....	4
2. el-Lüma‘ fî Usûli'l-Fıkıh	6
3. Şerhu'l-Lüma‘	7
4. Diğer Kaynaklar.....	7
BİRİNCİ BÖLÜM.....	10
ŞÎRÂZÎ'NİN HAYATI, HOCALARI, ÖĞRENCİLERİ, TALEBELERİ VE ESERLERİ.....	10
1.1. ŞÎRÂZÎ'NİN YAŞADIĞI ÇAĞDA BAĞDAT'IN SİYASÎ VE İLMÎ DURUMU	10
1.2. ŞÎRÂZÎ'NİN HAYATI.....	11
1.3. ŞÎRÂZÎ'NİN HOCALARI	16
1.4. ŞÎRÂZÎ'NİN TALEBELERİ.....	18
1.5. ŞÎRÂZÎ'NİN ESERLERİ	20
1.6. ŞÎRÂZÎ'NİN FAKİHLER TABAKASINDAKİ YERİ VE KONUMU	24
İKİNCİ BÖLÜM	26
ŞÎRÂZÎ'NİN NESİH PROBLEMİNE YAKLAŞIMI	26
2.1. NESHİN MAHİYETİ.....	26

2.1.1. Neshin Lügat Anlamı	27
2.1.2. Neshin Istılah Anlamı	30
2.1.3. Neshin Şartları	34
2.1.4. Nesih-Bedâ Ayrımı	36
2.2. NESHİN İMKÂN VE VUKUU	38
2.3. VAKTİNDEN EVVEL BİR EMRİN NESHİ	47
2.4. TE'BÎD KAYDIYLA KAYITLI BİR HİTABIN NESHİ	55
2.5. BİR HÜKMÜN BEDELLİ VEYA BEDELSİZ NESHİ	59
2.6. BİR HÜKMÜN KENDİSİNDEN DAHA HAFİF VEYA DAHA AĞIR BİR HÜKÜMLE NESHİ.....	61
2.7. NESİH TÜRLERİ.....	65
2.7.1. Tilâvetin Neshi Hükümün Baki Kalması (Sadece Tilavetin Neshi) 65	
2.7.2. Tilâvet ve Hükümün Birlikte Neshi	69
2.7.3. Hükümün Neshi Tilâvetin Baki Kalması	70
2.8. NESHİN MAHALLİ (KONUSU).....	72
2.8.1. Haberlerde Nesih	74
2.9. DELİLLERİN BİRBİRİNİ NESHİ	77
2. 9.1. Kur'ân'ın Kur'ân'ı Neshi.....	77
2.9.2. Sünnetin Sünneti Neshi.....	78
2. 9.3. Kur'ân'ın Sünneti Neshi	79
2. 9.4. Sünnetin Kur'ân'ı Neshi	83
2.9. 5. İcmâ ile Nesih ve İcmâ'ın Neshi.....	94
2.9.6. Kıyas ile Nesih ve Kıyasın Neshi	96
2.10. NESHİ BİLME YOLLARI	102
2.11. NASSA ZİYADE VE NESİH	107
2.12. İBADETİN BİR KISMININ NESHİ	116
2.13. ŞER'U MEN KABLENÂ VE NESİH.....	118
2.14. ÜMMETE BİLDİRİLİLMEYEN/BİLDİRİLİLMEYEN NESHİN SÜBÛTU	123
2.15. ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE KUR'ÂN'DAKİ NÂSİH VE MENSÛH ÂYETLER.....	129
SONUÇ	133
KAYNAKÇA	142



KISALTMALAR

- a.mlf.** : Aynı müellif
a.s. : Aleyhisselâm
b./İbn : Arapçada oğlu anlamında kelime
b.y. : Basım Yeri Yok
Bkz. : Bakınız
çev. : Çeviren
Hız. : Hazreti
mlf. : Müellif, Yazar
nşr. : Neşreden
ö. : Ölüm Tarihi
S. : Sayı
sad. : Sadeleştiren
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik eden.
ts. : Tarihsiz
y.y. : Yayıncı Yok
yy. :Yüzyıl

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SUNULMASI

Bu araştırma esasen bir takrir ve tespit çalışmasıdır. Araştırmanın konusu, klasik nesih teorisinin Şîrâzî özelinde ele alınmasıdır. Diğer bir ifadeyle Şîrâzî'nin nesihle ilgili görüşlerinin tespiti ve ortaya konulmasıdır. Bu çalışmada Şîrâzî'nin eserleriyle birlikte usûl-ı fıkıh literatürünün bazı temel kitaplarının nesih bahisleri incelenmiştir. Konu bağlamında yer yer tespit edilen görüşlerin Şîrâzî'nin görüşleriyle mukayesesi yapılmış, zaman zaman konularla ilgili şahsi görüş ve değerlendirmeler aktarılmıştır. Usul literatürünün önemli bazı eserlerinin nesih bahislerinin incelenmesiyle Şîrâzî'nin nesihle ilgili görüşlerinin daha doğru bir şekilde anlaşılması amaçlanmıştır. Zira onun nesihle ilgili görüşlerinin daha doğru anlaşılması için meseleleri hangi noktalarda temellendirdiğinin ve onu diğer usulcülerden farklı kılan yönünün ne olduğunun bilinmesi lazım gelir.

Çalışmamız bir giriş iki bölümden oluşmaktadır. *Giriş kısmında* araştırmanın konusu ve sunulması, sınırlandırılması, amacı, önemi, kavramsal çerçevesi, yöntem ve tekniği ele alınmıştır. Buna ilaveten bu bölümde araştırmanın kaynaklarına da yer verilmiştir. *Birinci bölümde* Şîrâzî'nin yaşadığı çağ, hayatı, öğrencileri, hocaları ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Tezin esas kısmını oluşturan *ikinci bölümde* ise Şîrâzî'nin nesih ile ilgili görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümün başlıkları Şîrâzî'nin *el-Lüma'*, *Şerhu'l-Lüma'* ve *et-Tabsira* eserlerinden hareketle oluşturulmuş, neshin mahiyeti, imkân ve vukuu, vaktinden evvel bir emrin neshi, bedelli ve bedelsiz nesih, te'bîd kayıtlı bir hitabın neshi, nesih türleri, neshin mahalli (konusu), haberlerde nesih, delillerin birbirini neshi, önceki şariatlar bağlamında nesih, nassa ziyade ve nesih, ibadetin bir kısmının neshi, nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih gibi başlıklar yer almıştır. Şîrâzî Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olduğu için onun görüşlerini kendi mezhebinden bağımsız olarak

değerlendirmemek gerekir. Bu nedenle her konuda öncelikle Şîrâzî'nin nesihle ilgili görüşleri üç eserinden derlenerek verilmiş, daha sonra Şâfiîlerin konuyla ilgili görüşleri nakledilmiştir. Aynı şekilde yer yer diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilerek özellikle farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır.

II. ARAŞTIRMANIN SINIRLANDIRILMASI

Nesih konusu kapsamı geniş olan bir konudur. Nitekim nesih, tefsir, 'ulûmu'l-Kur'ân, hadis, fıkıh ve usul-ı fıkıh ilimlerinin konusudur. Esasen nesih konusunu bir teori halinde inceleyen ilmi disiplin fıkıh usulüdür. Bu çalışma, diğer ilmî disiplinlerle ilgili eserler kapsam dışı bırakılarak belli usûl-ı fıkıh eserleri esas alınarak hazırlanmıştır. Zira usûl-ı fıkıhın literatürü geniş olduğu için bir yüksek lisans tezi çerçevesinde tamamının değerlendirilmesinin çok zor olacağı açıktır. Bu sebeple de konu hem literatür hem de ilmi disiplinler açısından sınırlandırılmaya tabi tutulmuştur. Bundan dolayı önce Şîrâzî'nin görüşleri üç eserinden derlenerek verilmiştir. Daha bazı Şâfiî usul eserleri incelenmiştir. Yer yer de diğer mezheplerin usul kaynaklarına müracaat edilmiştir.

III. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Şer'î hükümlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi noktasında nesih konusunun büyük bir öneminin bulunduğu açıktır. Bazen naslar arasında zahiren teâruz olur. Birbirleriyle zıtlık arz eden iki hükmün arasını cem etmek ve bu hükümlerle aynı anda amel etmek mümkün olmaz. Bu problemin çözümü ve şer'î hükümlerin hayata gereği gibi tatbiki noktasında nesih konusu devreye girer. Nesih, şer'î bir nassın zaman bakımından kendisinden sonra gelen başka şer'î bir nasla kaldırılması demektir. Nesih konusu, naslar arasındaki ilişkiyi bilmek açısından usûl ilminin mühim bir konusudur ve birçok meseleyi ihtiva etmektedir. Usûlcülerin nesih konusuna ciddiyetle eğilmeleri ve konuyu ayrıntıları ile birlikte ortaya koymak istemeleri konunun önemini göstermektedir.

Şîrâzî, fıkıh ve usûl-ı fıkıh alanlarında otorite kabul edilmektedir ve usul, fûrû' ve sair alanlarda birçok eser telif etmiştir. O, döneminin önemli âlimlerindendir. Nitekim Bağdat Nizamiye Medresesi'nin ilk müderrisidir ve yıllarca bu medresede müderrislik yapmıştır. Birçok talebe yetiştirmiştir. Bu sebeple de alanında otorite kabul edilen bir şahsiyetin eserleri üzerine çalışmak önemlidir.

Şîrâzî'nin nesih konusunda kendine özgü görüş ve düşünceleri vardır. O, zaman zaman geleneğe muhalif bir tutum sergilemiştir. Bazen bir eserinde bir görüşü savunurken, başka bir eserinde bu görüşün aksini savunmuştur. Şîrâzî'nin nesihle ilgili bazı görüşlerinin şekillenmesinde Bâkillânî'nin önemli bir etkisi olsa da o, diğer bazı konularda Bâkillânî'nin görüşüne kısmen de olsa muhalif kalmıştır. Keza o, zaman zaman İmâm Şâfiî'nin görüşünü de güçlü bir biçimde savunmuş, ancak mutlak surette taklit etmeyerek kendine özgü bir yaklaşımla ele alarak geliştirmiştir. Bu anlamda Şîrâzî'nin müntesibi bulunduğu gelenekten devraldığı birikimi taklidi olarak değil, tahkiki olarak incelediği söylenebilir.

Şîrâzî'nin nesihle ilgili görüşleri ortaya konularak bu alana mütevazî de olsa bir katkı sunulması amaçlanmaktadır. Onun usul-ı fıkha dair yazdığı *el-Lüma'*, *Şerhu'l-Lüma'* ve *et-Tabsira* adlı eserleri Şâfiî usûl literatürünün en eski metinlerindendir. Bu eserlerde nesih konusuyla ilgili birçok mesele mevcuttur. Bu meseleler sonraki Şâfiî usûl literatüründe de ele alınmaktadır. Bu anlamda Şîrâzî'nin nesihle ilgili görüşleri ilk dönem Şâfiî'lerin nesihle ilgili görüşlerinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Nitekim Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinden sonra Şîrâzî'nin usule dair yazmış olduğu mezkûr üç eseri Şâfiî usulü alanında yazılmış en eski eserlerden kabul edilmektedir. Bu eserlerde nesih konusu Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinin aksine daha derli toplu ve sistematik olarak işlenmiştir.

IV. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Araştırmanın kavramsal çerçevesini nesih ve nesihle ilgili meselelerdeki kavramlar oluşturmaktadır. Bu çalışmada “maslahat-mefsedet” “bedâ”, “te'bîd”, “hüküm ve tilâvet”, “icmâ”, “kıyâs”, “fahva'l-hitâb”, “delîlü'l-hitâb”, “şer'u men kablênâ” gibi kavramlara değinilmiştir.

V. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE TEKNİĞİ

Araştırmada “takrir ve tespît” ve “tümevarım” yöntemleri benimsenmiştir. Çalışmada Şîrâzî'nin *el-Lüma'*, *Şerhu'l-Lüma'* ve *et-Tabsira* adlı eserleriyle birlikte bazı önemli usûl kitaplarının nesih bahisleri yanında nesihle ilgili dikkat çeken bazı çağdaş yayınlar da incelenmiştir. Öncelikle Şîrâzî'nin nesihle ilgili görüşleri onun üç eserinden derlenerek tespît edilmiştir. Daha sonra bazı önemli usulcülerin nesihle

ilgili görüşlerine de değinilerek bu görüşlerin Şîrâzî'nin görüşleriyle mukayesesi yapılmıştır. Yer yer şahsi görüş ve değerlendirmeler yapılmıştır.

VI. ARAŞTIRMANIN ANA KAYNAKLARI

1. et-Tabsira fî Usûli'l-Fıkıh

Kitap, araştırmamızın temel kaynaklarından. Şafîî usulüne dair yazılmış en eski metinlerden olması eserin önemini artırmaktadır. Şîrâzî'nin usul-ı fıkha dair yazdığı ilk eseridir. Zira onun kendi ifadelerinden ilk olarak bu eseri yazdığı anlaşılmaktadır. Onun *el-Lüma'*'daki ifadeleri şöyledir: “*Tabsira'da neshedilmediği sürece bütün peygamberlerin şeriatlarının bizim için din olduğunu yazmıştım. Şimdi bana doğru gelen ise hiçbir peygamberin şeriatının bizim için din olmadığıdır.*”¹

Şîrâzî'nin *el-Lüma'*'daki ifadeleri dikkate alındığında ilk yazdığı eserin *et-Tabsira* olduğu sonucuna varılabilir. *Şerhu'l-Lüma'ın el-Lüma'ın* şerhi olduğu düşünüldüğünde ise onun en son yazdığı eseri *Şerhu'l-Lüma'*'dır. Bu durumda Şîrâzî'nin önce *et-Tabsira* daha sonra *el-Lüma'* en son ise *Şerhu'l-Lüma'*'yı yazdığını söylemek mümkündür. Ancak burada bir problem mevcuttur. Şöyle ki Şîrâzî'nin ilk yazdığı eserin *et-Tabsira* son yazdığı eserin *Şerhu'l-Lüma'* olduğu kabul edilirse bu durumda Şîrâzî iki defa görüşünden udûl etmiş olur. Nitekim o önce *et-Tabsira*'daki görüşünü daha sonra yazdığı *el-Lüma'*'da terk etmiştir. *Şerhu'l-Lüma'*'da ise tekrardan *et-Tabsira*'daki görüşüne dönmüştür. Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Lüma'*'yı *el-Lüma'*'dan daha önce yazdığı kabul edilirse bu durumda *el-Lüma'*'yı en son yazmış olması gerekir. Ancak bu ihtimal uzak bir ihtimaldir. Zira *Şerhu'l-Lüma'* adından da anlaşılacağı üzere *el-Lüma'* üzerine yazılmış bir şerhtir. Her iki eserin nesih bahsi incelendiğinde Şîrâzî'nin *el-Lüma'*'da kısaca değindiği konulara *Şerhu'l-Lüma'*'da daha detaylı değindiği görülür. Bu sebeple bu ihtimal aklen uzak bir ihtimal gibi görünmektedir.

Şîrâzî, *et-Tabsira*'yı yazma gerekçesini ise şu şekilde belirtir: “*Ashabımızdan bir toplulukta usul-ı fıkıh konusunda ihtilaflı meseleleri konu edinen bir eser yazma konusunda bir istek gördüm. Bunun üzerine ben de yeniler için irfan kaynağı, müntehiler için bir hatırlama olsun diye bu latif muhtasar eseri telif ettim.*

¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulkâdir Hatîb el-Hasenî (Bahreyn: Mektebetü Nizâm Ya'kûbî el-Hassa, 1434/2013), 1/169.

Öğrenciler için alınması ve ezberlenmesi kolay olsun diye lafızlarını kolaylaştırdım. Delillerini onlar için açık hale getirdim.”²

et-Tabsira’da Şîrâzî’nin nesihle ilgili bazı konulara yer vermediği görülmektedir. O, bu eserinde neshin mahiyeti, nesih-bedâ farkı, tilâvetin neshedilerek hükmün baki kalması, hükmün neshedilerek tilâvetin baki kalması ve tilâvet ve hükmün birlikte neshi, icmâ ile nesih ve neshi bilme yolları konularına değinmez. Bu konular nesih konusunda hakkında fazla ihtilafın bulunmadığı konulardandır. Buna göre Şîrâzî bu eserinde daha çok ihtilafli meselelere yoğunlaşmıştır. Onun aynı konuda başka bir eser yazmasını *et-Tabsira*’da eksik bıraktığı bazı konuları tamamlama isteğiyle de izah etmek mümkündür. Nitekim o, *et-Tabsira*’da yer vermediği bazı konulara *el-Lüma*’da yer vermiştir. Keza onun usulle ilgili bazı görüşlerinde değişim geçirmesi³ de aynı konuda birden fazla eser yazmasında etkili olmuş olabilir. Zira o ilk yazdığı eseri olan *et-Tabsira*’daki bazı görüşlerini daha sonra yazdığı *el-Lüma*’da terk etmiştir.

et-Tabsira okunduğu zaman Şîrâzî’nin ihtilafli meselelere vakıf ve muarızların görüşlerini çürütmede mahir olduğu görülür. İbn Hallikân, *et-Tabsira*’yı cedel alanında yazılmış bir eser olarak zikrederken⁴ Sübkî eserin usul-ı fıkıh alanında yazılmış bir eser olduğunu belirtir.⁵ Ancak eserin nesih bahsi incelendiğinde cedel alanında yazılmış bir eser olma yönü ağır basmaktadır. Nitekim Şîrâzî’nin *et-Tabsira*’da nesihle alakalı daha çok tartışmalı konulara odaklandığı görülmektedir. O, her başlık altında karşıt görüşlere yer vererek bu görüşlerin aksini ispat etmeye

² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tabsira fî usûli’l-fıkıh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1403/1982), 16.

³ Nurcan Küleş, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Usulcülüğü* (Malatya, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 32.

⁴ Ebû’l-Abbâs Şemsuddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1318/1900), 1/29.

⁵ Tâcuddîn Takiyuddîn es-Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Muhammed Muhammed Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Halvî (y.y.: Hicr li’t-Tıbbâati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1413/1992), 4/215.

çalışır. *et-Tabsira*, Muhammed Hasan Heyto tarafından 1980 yılında Dimaşk'ta basılmıştır.⁶

2. el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkıh

Şîrâzî eserinin başında bazı kimselerin *et-Tabsira*'daki görüşlerine ek olarak kendisinden muhtasar bir eser telif etmesini istediklerini ve kedisinin de bu eseri bunun üzerine yazdığını ifade etmiştir.⁷

Şîrâzî'nin usul-ı fıkıh konularını muhtasar denilebilecek bir tarzda ele aldığı kitabıdır. Usûle dair yazılan *et-Tabsira* ve *Şerhu'l-Lüma'* ile mukayese edildiğinde daha özet niteliğinde bir kitap olduğu söylenebilir. Şîrâzî, nesih konusuyla ilgili *et-Tabsira*'da değinmediği bazı konulara bu eserinde yer verir. Konuları sade ve anlaşılır bir tarzda ele alan Şîrâzî, gerek mezhep içinde gerekse farklı mezhep görüşlerini aktarır. Aktardığı bu görüşleri tartışır ve kendi görüşünü deliliyle birlikte açıklar. *et-Tabsira* ve *Şerhu'l-Lüma'*ın aksine bu eserde muhaliflerin itiraz ve görüşleri çoğunlukla nakledilmemiştir. *et-Tabsira* ve *Şerhu'l-Lüma'*da cedel üslubu ve münazaracı bir temayül hakimken, *el-Lüma'*ın daha çok okuyucuyu bilgilendirmek maksadıyla yazıldığı söylenebilir. Şîrâzî, bu eserdeki görüşlerini *Şerhu'l-Lüma'*da şerh etmiştir.

el-Lüma' üzerine Şîrâzî dışında da birçok şerh çalışması yapılmıştır. Kâtip Çelebi, *el-Lüma'* üzerine Osmân b. İsâ el-Hezeyânî'nin (ö. 622/1225) iki ciltlik şerhi ve Abdullah b. Ahmed el-Bağdâdî'nin (ö. 533/1139) tamamlanmamış bir şerhinin olduğunu belirtir.⁸ *el-Lüma'*, 1326, 1347 ve 1377 yıllarında Kahire'de basılmış; aynı zamanda Eric Chamount tarafından neşredilerek Fransızcaya tercüme edilmiştir.⁹

Şîrâzî, bu eserinde nesih konusunda iki meselede *et-Tabsira*'daki görüşünü terk etmiştir. Şer'u men kablenâ ve nesih, nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih konularında *et-Tabsira*'daki görüşünün tam aksini savunmuştur. Bu

⁶ Abdulkâdir Hatîb el-Hasenî, "Tercümetü'l-Müellif", mlf., Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulkâdir Hatîb el-Hasenî (Bahreyn: Mektebetü Nizâm Ya'kûbî el-Hassa, 1434/2013), 24.

⁷ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 3.

⁸ Mustafâ b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360/1941), 2/1562.

⁹ Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/185.

eserde nesih konusuyla ilgili te'bîd kayıtlı bir hitabın neshi meselesine ise yer verilmemiştir.

3. Şerhu'l-Lüma'

Kitap, araştırmamızın temel kaynaklarından. Üslubu güzel olan eser usûl konularını sistematik bir şekilde ele almaktadır. Şîrâzî'nin usul-ı fıkha dair yazmış olduğu *el-Lüma'*ın şerhidir. Büyük ölçüde *el-Lüma'*daki konu sıralaması esas alınmıştır.

Şîrâzî'nin usûle dair yazdığı *el-Lüma'* ve *et-Tabsira* adlı eserleriyle mukayese edildiğinde *Şerhu'l-Lüma'*ın daha kapsayıcı bir kitap olduğu söylenebilir. Eserde münazaracı bir temayül vardır. Şîrâzî, çoğunlukla eserde bir meselede farklı mezheplerin görüşlerini verdikten sonra kendisi tercihlerde bulunur ve delillerini zikreder. Zaman zaman bu görüşlerin bir kritiğini yapar. *et-Tabsira*'da olduğu gibi bu eserde de cedel üslubu hakimdir. Şîrâzî, bu eserinde şer'u men kablenâ ve nesih, nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih konularında *el-Lüma'*daki görüşünü terk ederek tekrardan ilk yazdığı eseri olan *et-Tabsira*'daki görüşüne dönmüştür. *et-Tabsira*'da nesih konusuyla ilgili değinilmeyen bazı konulara bu eserde yer verilmiştir. *el-Lüma'*daki nesihle ilgili konuların bütününe bu eserde yer verilmiştir. *el-Lüma'*da te'bîd kayıtlı bir hitabın neshi meselesine yer verilmezken, bu eserde bu meseleye yer verilmiştir. *Şerhu'l-Lüma'*, Abdülmecîd et-Türkî tarafından iki cilt halinde 1408/1988 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.¹⁰

4. Diğer Kaynaklar

Çalışmamızı hazırlarken bazı kaynaklardan da istifade edilmiştir. Nesih konusu bağlamında yer yer usul literatürünün önde gelen bazı kaynaklarına müracaat edildiği gibi bazı çağdaş çalışmalardan da yararlanılmıştır. Bu kaynaklar şunlardır:

1. İmam Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle*.
2. Alî er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl*
3. Ebû Zeyd ed-Debûsî el-Hanefî (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-Edille*
4. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî el-Mu'tezilî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed*

¹⁰ Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", 39/185.

5. ‘Alâuddîn es-Semerkindî el-Hanefî (ö.539/1144), *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*
6. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ el-Hanbelî (ö.458/1066), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*
7. Ebû'l-Velîd el-Bâcî el-Mâlikî (474/1081), *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*
8. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî eş-Şâfiî el-Eş‘arî (ö. 478/1085), *el-Burhân, et-Telhîs, el-Varakât*
9. Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî el-Hanefî (493/1100), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma‘rifeti'l-Usûl*
10. Şemsüleimme es-Serahsî el-Hanefî (483/1090), *el-Usûl*
11. Ebû'l-Muzaffer es-Sem‘ânî eş-Şâfiî (ö.489/1096), *Kavâti‘u'l-Edille*
12. Ebû Hâmid el-Gazzâlî eş-Şâfiî el-Eş‘arî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ*
13. Fahreddîn er-Râzî eş-Şâfiî el-Eş‘arî (606/1210), *el-Mahsûl*
14. Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İhkâm*
15. İbn Hâcib (ö. 646/1249), *Münteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlmeyle'l-Usûli ve'l-Cedel*
16. Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), *Minhâcu'l-Vusûl*
17. Katâde b. Diâme (ö. 117/735), *en-Nâsih ve'l-mensûh*
18. Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950), *en-Nâsih ve'l-mensûh*
19. Mustafa Zeyd-en-Nesh fî'l-Kur‘ânî'l-Kerîm Dirâse Teşriîyye Târîhiyye Nakdiyye I-II, 2. Baskı, Dâru'l-Vefâ, Mansûre 1408/1987.
20. M. Sait Şimşek, Kur‘ân‘da İki Mesele: Mütешâbih-Nesh, Selam Yayınevi, İstanbul 1987.
21. Merve Özdemir, Cessâs‘ın Nesih Anlayışı (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010)
22. İhsan Akay, Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî‘ye Muhalif Usûlî Görüşler, Doktora Tezi, Danışman Prof. Dr. Abdülkerim Ünalın, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2015
23. Davut İltaş, Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler, Ankara Okulu, Ankara 2016.
24. Aydın Taş, “Gazzâlî ve Âmidî‘nin Nesih Problemine Yaklaşımı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Elazığ 2010), 91-126.

25. Ömer Yılmaz, Cessâs'ın Nesih Doktrini (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021)



BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÎRÂZÎ'NİN HAYATI, HOCALARI, ÖĞRENCİLERİ, TALEBELERİ VE ESERLERİ

Bu bölümde Şîrâzî'nin dönemi, hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verilecektir.

1.1. ŞÎRÂZÎ'NİN YAŞADIĞI ÇAĞDA BAĞDAT'IN SİYASÎ VE İLMÎ DURUMU

Ebû İshâk eş-Şîrâzî 393-476/1002-1083 yılları arasında yaşamış, Büveyhîler, Abbasîler ve Selçuklular devrini idrak etmiş bir âlimdir. Bu dönem Abbasî hilafetinin merkezi gücünün zayıfladığı ve devlet içerisinde müstakil hanedanlıkların oluştuğu zamana tekabül eder. Bu müstakil hanedanlıklar, çoğunlukla başlarına buyruk hareket etmişler; şeklen halifeye bağlı kalmışlardır. Ancak bu dönemde Halife'nin otoritesi bütünüyle ortadan kalkmış değildir. Nitekim Halifenin valileri tayin etme, vergi toplama, idare ve kaza gibi bazı yetkileri vardır. Ordu da Halifeye bağlıdır ve minberlerde Halife adına hutbe okunur ve para onun adına basılır.¹¹

10. yy.da Büveyhîler'den Alî b. Büveyh (ö. 338/949) Fars bölgesini ele geçirmiş, kardeşi Hasan b. Büveyh (ö. 366/976) ise Kirmân, Rey ve Ahvâz'ı almış ve böylelikle Büveyhî devletinin temelleri atılmıştır. Ahmed b. Büveyh (ö. 356/967) 945 yılında Bağdat'a gelerek burada Halife Müstekfî Billâh'ın (ö. 338/949) gözlerine mil çektirip yerine Mutî Lillâh'ı (ö. 364/974) getirerek Bağdat'ta Büveyhî

¹¹ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 235.

hâkimiyetini tesis etmiştir. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey 447/1055 yılında Bağdat'a gelerek 110 yıllık Büveyhî hâkimiyetine son vermiştir.¹²

Şîrâzî, 415/1026 yılında Bağdat'a gelmiş ve oradaki hayatının 23 yılını Büveyhî hâkimiyetinde, diğer 29 yılını ise Selçuklu hâkimiyetinde geçirmiştir. Şîrâzî'nin hayatı açısından bakılacak olursa Selçukluların Bağdat hâkimiyeti onun açısından önemli bir hadisedir. Bu dönemde ilmî faaliyetler daha rahat ve devlet destekli olarak yürütülmüştür. Keza bu dönemde Şâfiî mezhebi devlet tarafından desteklenmiştir. Nitekim Bağdat Nizamiye Medresesi Şâfiîler için yapılmış, Nizâmülmülk medresenin her türlü ihtiyacını karşılamak için vakıflar kurdurmuş, medrese çevresindeki dükkân, hamam ve arazilerin gelirlerini müderris ve hocalara tahsis etmiştir. Şîrâzî, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin ilk müderrisi olarak tayin edilmiştir.¹³ O birçok talebe yetiştirerek topluma fayda sağlamayı kendisine amaç edinmiştir. Birçok eser yazdığı için onun velûd (üretken) bir âlim olduğu söylenebilir.

Selçukluların İslam dünyasına hâkim olmasından Moğol istilasına kadar geçen süre içerisinde birçok âlim, hoca, müderris ve fakih yetişmiş çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu devre ilmî hayat açısından çok verimli bir devre olarak kabul edilebilir.

1.2. ŞÎRÂZÎ'NİN HAYATI

Tam adı Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî el-Fîruzâbâdî'dir. Döneminin önemli fıkıh, usûl ve cedel âlimlerindendir. Daha çok fıkıh ve usul-i fıkıh alanlarında temayüz eden Şîrâzî, diğer ilimlerle alakalı bazı eserler telif etmiştir. Hayatı hakkında detaylı bilgiler mevcuttur ve telif ettiği eserlerin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmıştır.

¹² Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/497-498.

¹³ Abdülkerim Özyayın, "Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdî", *Şarkiyat Mecmuası*, 26/1 (2015), 89.

393/1003 yılında İran sınırları içerisinde bulunan Şîrâz'ın 115 km güneyindeki bir belde olan Fîrûzâbâd'da doğdu.¹⁴ Doğum yılının 395 ve 396 olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁵ Ebû Alî el-Kirmânî'nin dediğine göre Ebû İshâk kendisine 390 yılında doğduğunu, 28 yaşındayken de Bağdat'a gittiğini söylemiştir.¹⁶ Fîrûzâbâd'da büyüyen Şîrâzî ilmî hayatına Şîrâz'da başladı. İlk hocası Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin (ö. 406/1016) öğrencilerinden olan Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'dir (ö. ?/?). 410 yılında Şîrâz'a gitti. Burada İbn Râmin ve Ebû Abdillâh el-Beyzâvî gibi hocalardan dersler aldı. Basra'da ise Harazî'den dersler aldı. Akabinde Gendecân'a uğrayan Şîrâzî, burada Ebû Abdurrahmân el-Gendecânî'den de çeşitli ilimler okudu. Aynı zamanda Şîrâz hatibi ve fakihi Abdullah b. Cellâb'dan ilim tahsil etti. 415 yılının Şevval ayında bazılarının göre ise 418 yılında Bağdat'a geldi. Burada Ebû Tayyib et-Taberî'den fıkıh okudu. Ona talebelik etti ve hocasının da izniyle Bâb-ı Merâtib mevkiinde dersler okutmaya başladı. Ebû Hatim el-Kazvînî'den usûl tahsil etti. Ebû Bekir el-Berkânî, Ebû Alî el-Hercûşî ve Ebû Alî b. Şâzân'dan ise hadis dinledi.¹⁷

Şîrâzî birçok âlimden dersler almıştır. O kendi yazdığı *Tabakâtü'l-fukahâ* adlı eserinde bazı hocalarından övgüyle söz etmektedir. Nitekim hocası Ebû Tayyib et-Taberî hakkında şöyle demiştir: “Gördüklerim arasında içtihadı ondan daha kâmil, tahkiki ondan daha zor ve nazarı ondan daha iyi olan başka birini görmedim. Müzenî'yi şerh etti. Hilaf, usul, cedel ve mezhep alanında benzeri olmayan birçok eser yazdı. Yaklaşık on yıl onun mescidinde bulundum ve onun izniyle yıllarca ashabına dersler okuttum. 430 yılında benden mescidinde dersler okutmamı istedi ve ben de bunu yaptım.”¹⁸ Şîrâzî hocası Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî hakkında da

¹⁴ İhsân Abbâs, “Tercümetü'l-Müellif”, *Tabakâtü'l-fukahâ*, mlf. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (Beyrut: Dâru Zâidi'l-Arabî, 1390-1970), 1.

¹⁵ Takiyyuddîn İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Hâfız Abdulalîm Hân (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1407/1986), 1/238; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1318/1900), 1/31.

¹⁶ Ebû Abdillâh Osmân b. Alî ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (y.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423-2003), 10/383.

¹⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/217-218.

¹⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Zâidi'l-Arabî, 1390/1970), 1/127-128.

övgüyle söz etmekte ve “İlim yolculuğumda ondan ve Ebû Tayyib et-Taberî’den istifade ettiğim kadar başkasından istifade etmedim.” demektedir.¹⁹

447 yılında Kâdî’l-kudât İbn Mâkûlâ vefat edince Halife Kâim Biemrillâh, Şîrâzî’yi kâdî’l-kudâtlık makamına atamak istemiş fakat o bunu reddetmiştir. Bunun üzerine halife Şîrâzî’nin kendi ashabından birini Şîrâzî’yi ikna etmek için görevlendirmiş, Şîrâzî ise Halifeye “*Kendini helak ettiğin gibi beni de helak etmen sana yetmedi mi?*” diye bir mektup yazmıştır. Mektubu okuyan halife Şîrâzî’nin bu tavrını takdir ederek, “Âlimler böyle olmalıdır” demiştir.²⁰

Şîrâzî, 450 yılında hocası Ebû Tayyib et-Taberî’nin vefatından sonra Bağdat’ta Şâfiî mezhebini temsil etme konumuna geldi.²¹ Selçuklu veziri Nizâmülmülk kendisi için Dicle Nehri’nin kenarında Nizâmiye Medresesi’ni inşa edene kadar Bâb-ı Merâtib mevkiinde dersler okuttu.²² Azmi ve gayreti sayesinde ünü yayıldı. Kendisi der ki: “*Elçi olarak Horasan’a gönderildiğim zaman girdiğim hiçbir şehir veya belde yoktur ki oranın müftüsü, kadısı veya hatibi benim öğrencim veya ashabımdan olmasın.*”²³ Rivayet edildiğine göre Şîrâzî okuduğu her dersi ve kıyası bin kere tekrar ederdi.²⁴

457 yılında Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından yapımına başlanan Bağdat Nizamiye Medresesi 459 yılında tamamlandı.²⁵ 10 Zilkade 459 Cumartesi günü Ebû Sa’d Nizâmiye’nin açılış töreni için insanları topladı. Burada ders vermek ve medrese hocalığı için Şîrâzî tayin edildi. Şîrâzî açılış dersi için gelirken yolda genç bir fakihle karşılaştı. Fakih kendisine “Gasp edilmiş bir arazide ders vermeye mi gidiyorsun?”, dedi. Bunun üzerine Şîrâzî fikrini değiştirdi ve açılış törenine katılmadı. Şîrâzî’nin açılış dersine katılmaması üzerine İbn Sebbâğ getirilerek açılış dersi verdirildi. Şîrâzî’nin açılış törenine katılmadığı haberi Nizâmülmülk’e ulaşınca Nizâmülmülk yönetici Ebû Sa’d’e öfkeleni ve Ebû İshâk’ı görevlendirmesini istedi.

¹⁹ Şîrâzî, *Tabakâtü’l-fukahâ*, 1/130.

²⁰ Abbâs, “Tercümetü’l-müellif”, 3.

²¹ Aybakan, “Şîrâzî, Ebû İshâk”, 39/184.

²² Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, 4/218.

²³ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, 4/216.

²⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, 1/239.

²⁵ Özeydin, “Bağdat Nizâmiye Medresesinin İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî”, 88.

İbn Sebbâğ 20 gün medresede ders verdikten sonra Şîrâzî ikna edildi ve medrese hocalığı yapmaya başladı. Rivayet edildiğine göre medrese gasp edilmiş bir arazi üzerine bina edildiği için, Şîrâzî farz namazlarını medresenin dışındaki mescitlerde kılmıştır.²⁶

467 yılında Abbasi Halifesi Kâim Biemrillâh'ın vefatı üzerine Şîrâzî ve dönemin önde gelen bazı âlimleri Muktedî Billâh'a biat etmiş ve onun Halife olarak seçilmesinde etkili olmuşlardır.²⁷

Şîrâzî, zaman zaman kendisini mezhepsel kavgalar ve karışıklıklar içerisinde buldu. Nitekim 469 yılının Şevval ayında Bağdat'ta Eş'arîler ve Hanbelîler arasında bir fitne patlak verdi. Bu fitne İbnü'l-Kuşeyrî'nin Bağdat Nizamiye Medresesinde Hanbelîleri zemmetmesi ve onları tecsim ile suçlamasından dolayı meydana geldi. Şîrâzî bu olayda Kuşeyrî'nin tarafında oldu ve Hanbelîleri şikâyet eden bir mektubu Halife'ye gönderdi.²⁸ Eş'arîler ve Hanbelîler arasındaki bu çatışmada bir terzi hayatını kaybetti ve diğer bazı kişiler de yaralandı. Olayların gidişatından rahatsızlık duyan Şîrâzî Bağdat'tan ayrılmak istedi. Bunun üzerine Halife Şîrâzî'ye bir elçi göndererek onu teskin etti ve Hanbelîler ile Eş'arîlerin arasını bulmak için vezir huzurunda tarafları barıştırmak istedi.²⁹

475 yılında Şîrâzî, Halife Muktedî Billâh tarafından Irak Âmidî (Yöneticisi) Ebû Leys'in halka kötü davranması ve onun hakkında şikâyetlerin artması üzerine Sultan Melikşah ve veziri Nizâmülmülk'e elçi olarak gönderildi. Şîrâzî, maiyetindeki âlimlerle bu yolculuğunda nereye uğradıysa büyük bir ilgi ve teveccühle karşılandı. Uğradığı şehirlerde kadınlar ve çocuklar onu karşılamaya çıkıyor, elbisesine dokunuyor ve şifa bulmak niyetiyle ayağının tozuna dokunuyorlardı. Gittiği her yerde coşku ve heyecanla karşılanan Şîrâzî, Nişâbûr'a girdiği vakit şehrin hocası Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî kendisini karşıladı, onun atının yularından tuttu ve yanında

²⁶ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 12/96.

²⁷ Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", 39/185; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/111.

²⁸ Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Muhammed b. el-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata-Mustafa Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), 16/181; Özeydî, "Bağdat Nizamiye Medresesinin İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî", 93-94.

²⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/115.

adeta bir hizmetkâr gibi davrandı. Daha sonra Şîrâzî ve Cüveynî orada bir münazara gerçekleştirdiler.³⁰

Şîrâzî bu yolculuğundan dönüşte fazla uzun yaşamadı. Nitekim 21 Cemâziyelevvel 476 günü bir pazar gecesini Bağdat'ta öldü. Cenazesine birçok kişi katıldı. Bâb-ı Ebrez mevkiinde defnedildi. Öğrencileri onun yasını tuttular. Bu yas sona erince Nizâmülmülk'ün yardımcısı Ebû Sa'd'ı müderris olarak atamak istemiş, haber Nizâmülmülk'e ulaşınca Şîrâzî'nin ölümünden dolayı medresenin bir yıl kapalı kalması gerekir demiştir.³¹

Şîrâzî gerek yaşantısıyla gerekse ilme olan tutkusuyla birçok âlimin takdirini kazanmıştır. Yaşantı olarak dünya hayatına fazla ihtimam göstermemiştir. Nitekim rivayet edildiğine göre maddî geliri el vermediğinden hacca gidememiş, ilimle iştigal ettiği zamanlarda çok sevdiği tirit yemeğini yemeye fırsatı olmamıştır.³²

Şîrâzî yalnızca ilim adamları, halk ve talebeleri nezdinde saygın bir kişiliğe sahip değildir. Bunun yanında Abbasî ve Selçuklu yöneticileri de kendisine ihtimam ve alaka göstermiştir. Nitekim onun döneminin mühim bir ilim adamı olmasının nedenlerinden birisi de yöneticilerle arasının iyi olması ve yöneticiler tarafından desteklenmesidir.

Şîrâzî, yaşantı olarak zühd, vera' ve takva yolunu seçmiştir. Sem'ânî'nin naklettiğine göre Şîrâzî, her zaman yaptığı üzere bir defasında yemek yemek üzere mescide geldi. Bir dinarı unuttuğunu fark edip geri döndü ve onu buldu. Sonra kendi kendine düşündü ve "*belki benden başkasından düşmüştür*" diyerek o parayı almadı.³³ Talebelerinden nakledildiğine göre Şîrâzî *el-Müzehheb* adlı eserini yazarken bitirdiği her bir fasıl için iki rekât namaz kıldı.³⁴

³⁰ Abbâs, "Tercümetü'l-müellif", 10-11; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/252-256; İbnü'l-İmrânî Muhammed b. Ali, *el-Enbâ' fî Târîhi'l-hulefâ* (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1421/2001), 1/203.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/30-31.

³² Şemsuddîn Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 14/10.

³³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 10/383.

³⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/217.

Şîrâzî'nin fesahatte darb-ı mesel söyleme yönüyle bilindiği nakledilir. Kezâ Şîrâzî hakkında münazarada aslanlar gibi olduğu, sırtının asla yere gelmediği ve hilaf ile ilgili konuları sıradan birinin Fatîha'yı bildiği gibi bildiği de nakledilmektedir.³⁵

Şîrâzî kendi asrını idrak etmiş bazı âlimlerin övgü ve takdirini kazanmıştır. Nitekim Sem'ânî, Şîrâzî hakkında şöyle demiştir: “Şâfiîlerin imamı, Nizâmiye'nin müderrisi ve asrın imamıdır. İnsanlar çeşitli şehirlerden ona yöneldiler ona seyahat ettiler. Razi olunmuş bir yol, güzel bir hayat ve dolup taşan bir ilimle eşsiz oldu. Dünya ona küçük geldi ve ondan yüz çevirdi. Yaşamı boyunca hayatın zorluğuyla yetindi. Usûl, furû', mezhep ve hilaf alanlarında eserler yazdı. Zâhid, vera' sahibi, mütevazı, kibar, cömert, güler yüzlü, neşeli ve hoş sohbet biriydi.”³⁶ Ebû Bekir b. Alî b. Hâmid eş-Şâşî der ki: “Şîrâzî asrın imamları üzerinde Allah'ın bir hüccetidir.” Mâverîdî bir meselede Şîrâzî ile karşılaşp onun görüşünü dinlemiş ve “Ebû İshâk gibisini görmedim. Şayet Şâfiî onu görmüş olsaydı onunla iftihar ederdi.” demiştir.³⁷

1.3. ŞÎRÂZÎ'NİN HOCALARI

Şîrâzî, hayatı boyunca birçok âlimin ders halkasına katılmıştır. Zira o, 415 yılında Bağdat'a gelmeden önce Fîrûzâbâd, Şîrâz ve Basra'da çeşitli hocalardan dersler okumuştur. Hocalarının çoğunu *Tabakâtü'l-fukahâ* adlı eserinde zikreder. Burada Şîrâzî'nin hocaları hakkında kısa bilgiler verilecektir.

1. Ebû Alî b. Şâzân (ö. 420/1029): Şîrâzî, kendisinden hadis dinlemiştir.³⁸
2. Abdulvahhâb b. Alî b. Nasr (ö. 422/1031): Fakih, edip ve şairdi ve muhtelif alanlarda eserler yazdı. Şîrâzî kendisiyle görüşüğünü kendisinden ilim aldığını belirtir. Hayatının sonlarına doğru Bağdat'tan ayrıldı ve Mısır'a gitti. 422 yılında Mısır'da öldü.³⁹

³⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/216.

³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/9.

³⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/227.

³⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/218.

³⁹ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1/168.

3. Muhammed b. Abdillâh el-Beyzâvî (ö. 424/1033): Bağdat'ta ikamet etmiştir. Dârekî'den fıkıh okumuştur. Şîrâzî, meclisine gelip kendisinden dersler aldığını belirtir. Vera' sahibi, hilaf ilmini bilen ve fetva veren bir âlimdi.⁴⁰

4. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Berkânî (ö. 425/1034): 348 yılında doğdu. Bağdat'ta yaşadı ve 1 Receb 425 yılında Bağdat'ta öldü. Fıkıh ve hadis ilimleriyle ilgilendi ve hadis alanında hoca oldu.⁴¹

5. Ebû Hâtîm el-Kazvînî (ö. 440/1049): Taberistân'ın Âmil kentindendir. Bağdat'ta Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den fıkıh, İbn Lübnân'dan ferâiz ve Ebû Bekir el-Bâkillânî'den de usûl okudu. *Tecrîdu tegrîd* adlı eserin sahibidir. Şîrâzî, tabakâtında kendisinden çok istifade ettiğini belirtir. Hilaf, usul, cedel ve furû' alanlarında birçok eser telif etti. Âmil'de vefa etti.⁴²

6. Ebû Ahmed el-Gendecânî (ö.447/1055): 366 yılında Ahvâz'da doğdu. 447 yılının Muharrem ayında Basra'ya gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı. 2 Cemaziyelûlâ 447 tarihinde Mübarek bölgesinde öldü ve Nu'mâniyye bölgesine defnedildi. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin talebesidir. Şîrâzî, Şîrâz ve Gendecân'da bulunduğu sırada kendisinden dersler almıştır.⁴³

7. Ebû Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058): 348 yılında doğdu. 102 yaşındayken öldü. Buna rağmen akli ve anlayışı değişmedi. Fakihlerle birlikte fetva verir, onların hatalarını düzeltirdi. Âmil'de Ebû Alî ez-Zeccâcî'den dersler aldı. Cürcân'da Ebû Sa'd el-İsmâilî ve Ebû'l-Kâsım b. Kac gibi âlimlerden ilim aldı. Nîşâbûr'a geldi burada Ebû İshâk el-Mervezî'nin ashabından olan Ebû'l-Hasen el-Masercisî'ye 4 yıl arkadaşlık etti ve ondan fıkıh okudu. Akabinde Bağdat'a geldi ve burada Dârekî'nin öğrencilerinden Muhammed Bâfî el-Hârizmî'ye öğrencilik yaptı ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin meclisine geldi. Şîrâzî kendisinden çok istifade ettiğini belirtmiştir.⁴⁴

⁴⁰ Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 1/126.

⁴¹ Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 1/127.

⁴² Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/312-313.

⁴³ Ebû Bekir Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Züyûluh*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 11/35; Hasenî, "Tercümetü'l-Müellif", 15.

⁴⁴ Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 1/127.

8. Ebû Abdillâh el-Cellâb (ö. ?/?): Şîrâz hatibi ve fakihidir. Ebû Nasr el-Hayyât'ın talebelerindendir. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ* adlı eserinde Şîrâz'da kendisinden ders aldığını belirtir.⁴⁵

9. Harâzî (ö. ?/?): *el-Lüma'* adlı eseri tahkik eden Abdulkâdir Hatîb el-Hasenî, Şîrâzî'nin Harâzî'ye Basra'da talebelik ettiğini söyler. Ancak Hasenî müellifin hayatını bilmediğini ekler. Harâzî, terâcim kitaplarında farklı nispetler ve isimlerle anılmaktadır. Nisbesi bazı kaynaklarda el-Cevzî, bazılarında el-Cezerî bazılarında ise el-Havzî olarak geçer.⁴⁶

10. Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî (ö. ?/?): Şîrâzî'nin Fîrûzâbâd'da ilk ders aldığı hocasıdır. Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin (ö. 406/1016) talebesidir.

11. Zeccâcî (ö. ?/?): Sübkî'nin naklettiğine göre Şîrâzî kendisinden Bağdat'ta iken fıkıh almıştır.⁴⁷

1.4. ŞÎRÂZÎ'NİN TALEBELERİ

Şîrâzî hayatı boyunca birçok talebe yetiştirdi. Yıllarca Bağdat'ta Bâb-ı Merâtib mevkiinde ve Bağdat Nizamiye Medresesi'nde dersler okuttu. Onun talebelerini belli bir sayıya hasretmek doğru olmaz. Burada ulaşılabildiği kadarıyla Şîrâzî'nin bazı öğrencileri hakkında kısa bilgiler verilecektir.

1. Ebû'l-Velîd el-Bâcî el-Mâlikî (ö. 474/1081): 403 yılının Zilkade ayında doğdu. 5 Recep 474 tarihinde Meriye şehrinde vefat etti. Meşhur Mâlikî fakih ve muhaddistir. İlim yolculuğu için uğradığı beldelerden Bağdat'a geldi ve burada bir müddet Şîrâzî ve hocası Ebû Tayyib et-Taberî'den fıkıh ve hilaf ilimlerini okudu. Şîrâzî, kendi *Tabakâtü'l-fukahâ* adlı eserinde Bâcî'nin kendisinden ilim aldığından bahsetmemektedir. Ancak diğer bazı tabakât kitaplarında bu bilgiye yer verilmektedir. Bâcî, Şîrâzî'den hadis rivayet etmiştir.⁴⁸

2. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Cürcânî (ö. 482/1100): Fıkıh ve edebiyat alanında hocaydı. Basra'da kadılık ve müderrislik

⁴⁵ Hasenî, "Tercümetü'l-Müellif", 15.

⁴⁶ Hasenî, "Tercümetü'l-Müellif", 16.

⁴⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/218.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, thk. Dr. Ömer Haşim (b.y.: Mektebetü Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413-1993), 1/462; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ve Züyûluh*, 21/92.

yaptı. *el-Mu'âyâ, eş-Şâfi, et-Tahrîr* adlı eserleri yazdı. Edebiyat alanında ise *Kitâbü'l- Üdebâ* adlı bir eser telif etti. Kendi zamanının önemli hocalarından hadis dinledi ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî'den fıkıh aldı.⁴⁹

3. Alî b. Saîd b. Abdirrahmân b. Ebî Osmân b. Ebî Hasen el-Abderî (ö. 493/1100): Müftü ve âlimlerin ihtilafını bilirdi. Muhammed b. Hazm ez-Zâhirî'den ilim aldı. Daha sonra hacca gitti, oradan Bağdat'a geldi ve Zâhirî mezhebini terk ederek Şâfiî oldu. Bağdat'ta Şîrâzî ve Ebû Bekr eş-Şâşî'den fıkıh aldı. Diğer bazı âlimlerden de hadis dinledi. 16 Cemâziyelâhir 493 tarihinde bir cumartesi günü Bağdat'ta vefat etti. Sübkî, Abderî'nin *Hilâfiyyâtü'l-ulemâ* adlı bir eserinin bulunduğunu belirtir.⁵⁰

4. Hüseyin b. Muhammed et-Taberî (ö. 495-498/1002-1105): Horasan'da Nâsır el-Amrî'den dersler aldı. Küçük yaşlarda Bağdat'a gelerek Ebû Tayyib et-Taberî'ye talebelik etti. Ebû Tayyib'in vefatından sonra Şîrâzî'nin öğrencisi oldu. Fıkıh alanında kendini yetiştirdi. Şîrâzî'nin ashabının en büyüklerinden oldu. Ebû'l-Kâsım ed-Debûsî'den sonra Bağdat Nizâmiye Medresesinde dersler verdi. Daha sonra bu görevi Muhammed el-Fâmî ile yürüttü. Gazzâlî, medrese hocalığı için tayin edilince ikisi de bu görevden azledildi. Ancak Gazzâlî 489 yılında medrese hocalığı görevini bırakınca tekrar medrese hocalığı yapmaya başladı. Sübkî ölüm yılının yaklaşık olarak 495 olabileceğini, ancak nerede öldüğünün tam olarak bilinmediğini, Mekke ve İsfahân şehirlerinden birinde öldüğünü kaydeder.⁵¹

5. Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî (ö. 507/1114): 445/1054 yılında doğdu. Küçük yaşlardayken Ebû İshak eş-Şîrâzî'den fıkıh aldı. Zamanının çeşitli âlimlerinden ilim aldı. Daha çok hadisçi yönüyle temayüz etmiş ve fıkıh ve sair ilimlerle de ilgilenmiştir.⁵²

6. Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir eş-Şâşî el-Fârikî (ö. 507/1114): 429 yılının Muharrem ayında Meyyâfârikîn'de (Diyarbakır iline bağlı Silvan ilçe merkezinin eski adı) doğdu. Bağdat'a geldi ve Şîrâzî'nin asistanı oldu. Aynı zamanda İbn Sebbâğ'dan *Kitâbu's-Şâmil*'i okudu. *et-Tergîb fi'l-mezheb, eş-Şâfi*

⁴⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/75.

⁵⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/258.

⁵¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/350.

⁵² Ayşe Esra Şahyar, "Sâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/363.

fî şerhi Muhtasari'l-Müzenî, el-Müstazhirî ve onu şerhi mahiyetinde olan *el-Mu'temed* eserlerinden bazılarıdır. 15 Şevvâl 507 tarihinde Bağdat'ta vefat etti. Bâb-ı Ebrez'e hocası Şîrâzî'nin yanına defnedildi.⁵³

7. Ebû Alî Hasan b. İbrâhim b. Alî b. Berhân el-Fârikî (ö. 528/1134): 433 yılının Rebîülâhir ayında Meyyâfârikîn'de doğdu. 21 Muharrem 528 tarihinde bir perşembe günü Vâsıt şehrinde öldü. İlimle iştiğal etmeye başladığı ilk zamanlarda Meyyâfârikîn'de el-Kâzerûnî'den ders aldı. Hocası ölünce Bağdat'a geldi ve burada Şîrâzî ve İbn Sebbâğ'dan fıkıh öğrendi. Aynı zamanda Vâsıt şehrinde kaza görevini üstlendi.⁵⁴

1.5. ŞÎRÂZÎ'NİN ESERLERİ

Şîrâzî, bir taraftan dersler okutup öğrenciler yetiştirirken öte yandan muhtelif alanlarda eserler yazdı. Onun yazmış olduğu eserlerin çoğu günümüze ulaşmıştır. Burada Şîrâzî'nin –girişte tanıtılan *et-Tabsira, el-Lüma', Şerhu'l-Lüma'* dışındaki- eserleri hakkında kısa bilgiler verilecektir. Bu başlık altında öncelikle Şîrâzî'nin bilinen eserleri hakkında bazı bilgiler sunulmuştur. Akabinde daha az bilinen eserleri hakkında bilgiler verilmiştir.

5.1. el-Mühezzeb fî Furû'-i Fıkıh'ş-Şâfiî

Şâfiî mezhebinin kurucu metinlerinden kabul edilen önemli bir eserdir. Eserde mezhepteki hükümler, delilleriyle birlikte tafsilatlı bir biçimde ele alınır. Kendi dönemindeki Şâfiî fıkının en önemli eserlerindendir. Şîrâzî, eserini 455 yılında telif etmeye başlamış 469 yılında bitirmiştir.⁵⁵ Rivayet edildiğine göre Şîrâzî'nin bu eseri telif etmesinin sebebi İbn Sebbâğ'ın “*Ebû Hanîfe ile Şâfiî ittifak etmiş olsalardı Şîrâzî'nin ilmi biterdi.*” demesidir. Onun eseri defalarca yazdığı, maksadına ulaşmayınca yazdığı bazı nüshalarını Dicle Nehri'ne attığı rivayet edilmektedir.⁵⁶

⁵³ Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 6/70-72; İhsan Akay, “Meyyâfârikîn/Silvan İlim Havzasında Fıkıh (el-Kaffâl eş-Şâfi el-Fârikî Örneği)”, *Sultanlar Şehri Silvan*, ed. Oktay Bozan- Mutlu Saylık - İbrahim Tavukçu - Burak Kazan (Ankara: Sonçağ Akademi, Aralık 2021), 1/461.

⁵⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/77.

⁵⁵ Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *et-Tedrib, fî fıkıh'ş-Şâfiî*, thk. Ebû Yakûb Kemâl el-Mısri, (Riyâd: Memleketü'l Arabiyye es-Suûdiyye, 1433/2012), 1/26.

⁵⁶ Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/222.

Eserde usûl kaideleri açıklanır daha sonra bu usûl kaideleri üzerine furû‘ hükümleri bina edilir.⁵⁷ *el-Mühezzeb* üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. Nevevî’nin (ö. 676/1277) ünlü *el-Mecmû‘ Şerhu’l-Mühezzeb* adlı eseri, *el-Mühezzeb* üzerine yapılmış bir şerhtir. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan *el-Mühezzeb* birkaç defa neşredilmiştir.⁵⁸

5.2. et-Tenbîh fî Furû‘i Fıkhı’s-Şâfiî

Şîrâzî’nin Şâfiî fıkhrına dair telif etmiş olduğu muhtasar bir eserdir. Muhtasar olmasından dolayı konularla ilgili delillere fazla yer verilmez. Eser yıllarca talebeler tarafından okunmuş ve ezberlenmiştir. Şîrâzî eserin başında eseri yazma nedenini şöyle açıklar: “*Bu Şâfiî mezhebinin asılları hakkında muhtasar bir kitaptır. Eseri bir mübtedî (ilim okumaya yeni başlayan) okuduğu zaman onu düşünür ve meselelerin çoğunu bilir. Fakat bir müntehî (ilim tahsilinde son aşamaya gelmiş) esere baktığı zaman bütün meseleleri hatırlar.*”⁵⁹ Eser asırlarca ilim çevreleri tarafından ilgi görmüş ve üzerinde birçok farklı türden çalışma yapılmıştır. Ayrıca Latince, Fransızca ve Almancaya tercüme edilmiştir.⁶⁰

5.3. en-Nüket fî’l-Mesâilî’l-Muhtelef fihâ beyne’l-İmâmeyn Ebî Hanîfe ve’s-Şâfiî

Adından da anlaşılacağı üzere eser, Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasındaki ihtilaflı meseleleri konu edinir. Eserin muamelat kısmını Dr. Zekeriyya el-Mısırî 1405 yılında Mekke’de Ümmü’l-Kura Üniversitesinde doktora çalışması olarak tahkik etmiştir.⁶¹

5.4. el-Muhtasar fîmâ İhtelefe fihî Ebî Hanîfe ve’s-Şâfiî

Eserde Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasında 555 ihtilaflı mesele delillerine yer verilmeden kısaca anlatılır.⁶² İsminden, *en-Nüket*’in muhtasarı olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁷ Hasenî, “Tercümetü’l-Müellif”, 22.

⁵⁸ Bilal Aybakan, “el-Mühezzeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2006), 31/518-520.

⁵⁹ Hasenî, “Tercümetü’l-Müellif”, 21.

⁶⁰ Aybakan, “Şîrâzî, Ebû İshâk”, 39/185.

⁶¹ Hasenî, “Tercümetü’l-Müellif”, 23.

5.5. el-Mûlahhas fî'l-Cedel

Cedel, bir meselede hakikatin ortaya çıkması için girişilen çaba ve mücadele demektir. Şîrâzî'nin cedel alanına dair yazdığı eseridir. Eseri Muhammed Yûsuf Ahnedcân 1407 yılında Mekke'de Ümmü'l-Kura Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak yayınlamıştır.⁶³

5.6. el-Ma'ûne fî'l-Cedel

el-Mulahhas fî'l-cedel adlı kitabın özeti mahiyete olan bu eser usul-ı fıkıh konularının cedel tarzıyla ele alındığı bir eserdir.⁶⁴ Birkaç defa basılan eser 1987 yılında Kuveyt'te Alî b. Abdilazîz el-Umeyrînî'nin tahkikiyle, 1988 yılında ise Abdülmecîd et-Türkî'nin tahkikiyle basılmıştır.⁶⁵

5.7. el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hak

Şîrâzî amelde Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebini benimsemiştir. Onun kelim alanında yazmış olduğu eseridir. Şîrâzî, eserin başında eseri telif etme sebebinin bazı kimselerin cehaletlerinden veya kötü niyetlerinden dolayı ehl-i hakka aslında ehl-i hakkın inanmadığı bazı görüşleri nispet etmesi ve kendisinin buna bir reddiye yazma isteği olduğunu belirtir.⁶⁶ Burada ehl-i hak tabiriyle Eş'arî görüşlerin kastedilmiş olması muhtemeldir. Eser, Marie Bernand tarafından 1987 yılında Kahire'de ve Muhammed ez-Zübeydî tarafından 1419 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.⁶⁷

5.8. 'Akîdetü's-Selef

Eserin Paris Milli Kütüphane ve İstanbul'daki Hacı Mahmut Efendi Kütüphanesinde nüshaları bulunur.⁶⁸ Marine Bernand bu eseri 1987 yılında

⁶² Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", 39/185.

⁶³ Hasenî, "Tercümetü'l-Müellif", 24.

⁶⁴ Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", 39/185.

⁶⁵ Hasenî, "Tercümetü'l-Müellif", 24-25.

⁶⁶ Hasenî, "Tercümetü'l-Müellif", 25.

⁶⁷ Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshâk", 39/185.

⁶⁸ Abdülmecîd et-Türkî, "Tercümetü'l-Müellif", mlf., Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1987), 54-55.

Kahire’de yayınlamış, Abdülmecîd et-Türkî de *el-Ma’ûne fî’l-cedel* adlı eserin başında bu esere yer vermiştir.⁶⁹

5.9. Tabakâtü’l-Fukahâ

Eser sahabe neslinden başlayarak Şîrâzî’nin zamanına kadar olan sürede yaşamış fakihlerin hayatlarından kısaca bahseder. Fıkıh tarihi açısından oldukça önemlidir. Bunun yanında eserde Şîrâzî’nin bazı hoca ve talebelerinin hayatları hakkında bilgiler mevcuttur. *Tabakâtü’l-fukahâ* kendisinden sonra yazılan tabakât literatürüne kaynaklık teşkil etmiş, Ebû Abdillâh b. Alî el-Hemezânî’nin (ö. 521/1127) *Tabakâtü’l-fukahâ*’sı ile Alî b. Sâî el-Bağdâdî’nin (ö. 674/1276) *Tabakâtü’l-fukahâ*’sı, Şîrâzî’nin *Tabakâtü’l-fukahâ* adlı eseri üzerine yazılmış birer zeyildir. Eseri tahkik eden İhsan Abbâs’a göre eserin kısa olmasının sebebi Şîrâzî’nin fakihlerin hayat hikâyelerinden çok fıkıhın müellifin yaşadığı zamana kadar gelişim seyrini ortaya koymak istemesidir.⁷⁰

5.10. Nushu Ehli’l-İlm

Sübki bu eserin Şîrâzî’ye ait olduğunu belirtir.⁷¹ Adından da anlaşılacağı üzere eserin ilim ehline birtakım tavsiyeler ve öğütler içermesi muhtemeldir. Abdülmecîd et-Türkî bu eserin Serkis Yusuf İlyân’ın (ö. 1856-1932) *el-Mu’cem* adlı eserinde belirttiği üzere Şîrâzî’nin ahlaka dair yazmış olduğu bir risale olabileceğini belirtir.⁷² Eser 1319/1901 senesinde Abdulhalîm Salih el-Muhamî tarafından Mısır’da neşredilmiştir.⁷³

5.11. el-Hudûd

Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Bahru’l-muhîd* adlı eserinde Şîrâzî’nin bu eserinden bahseder.⁷⁴ Eser diğer kaynaklarda geçmemektedir. Eserin adından da anlaşılacağı üzere İslam hukukundaki had cezalarıyla alakalı olabileceği gibi fıkıh veya usulle

⁶⁹ Aybakan, “Şîrâzî, Ebû İshâk”, 39/185.

⁷⁰ Hasenî, “Tercümetü’l-Müellif”, 26.

⁷¹ Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, 4/215.

⁷² Türkî, “Tercümetü’l-Müellif”, 63.

⁷³ Hasenî, “Tercümetü’l-Müellif”, 26.

⁷⁴ Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîd fî usûli’l-fikh* (y.y.: Dâru’l-Kütüb, ts.), 7/361.

ilgili kavramların tanımları ile de alakalı olabilir. Abdülmecîd et-Türkî de eserin kendisinin değil de yalnızca adının bilindiğini belirtir.⁷⁵

5.12. el-Mûlahhas fi'l-Hadîs

Paris Milli Kütüphanesinde el yazması olarak bulunmaktadır.⁷⁶ Kaynaklarda bu eserin Şîrâzî'ye ait olduğuna dair bir kayda rastlanılmamıştır.

5.13. Kitâbü'l-Kıyâs

Abdülmecîd et-Türkî, *el-Mulahhas* adlı eseri tahkik eden Ahendecân Niyâzî'nin bu eserin Şîrâzî'ye ait olduğunu zikrettiğini, çünkü Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Lûma'da* üç defa *Kitâbu'l-Kıyâs*'tan bahsettiğini belirtir. Ancak Türkî, Ahendecân Niyâzî'nin esere terâcim, tabakât, kitap fihristleri ve diğer eserlerde rastlamadığını da ekler.⁷⁷

1.6. ŞÎRÂZÎ'NİN FAKİHLER TABAKASINDAKİ YERİ VE KONUMU

Şîrâzî, hem usul-ı fıkıh hem de fûrû'-ı fıkıh ilimlerinde Şâfi mezhebinde önemli bir konuma sahiptir. Önceden de ifade edildiği üzere onun usûl-ı fıkha dair yazdığı eserleri Şâfi usûl literatürünün en önemli metinlerinden kabul edilmektedir. Keza onun fûrû'-ı fıkıh alanında yazmış olduğu *el-Mühezzeb* ve *et-Tenbîh* adlı eserleri gerek mezhep çevrelerinden gerekse de diğer âlimler tarafından çok büyük ilgi görmüştür. Nitekim *el-Mühezzeb* üzerine birçok şerh ve haşiye çalışması yapılmıştır.⁷⁸

Şâfi mezhebinde müçtehitlerin tabakalarına dair ilk tasnifi yapan âlim İbnü's-Salâh'tır (ö. 634/1245).⁷⁹ Ona göre müçtehitler bazı şartları taşımalıdır. Müçtehit, mükellef Müslüman ve güvenilir olmalıdır. Bunun yanında günaha götüren sebeplerden ve mertliği düşüren durumlardan pak olmalıdır. Şayet müçtehit bu şartları taşımazsa içtihat ehlinden olsa bile güvenilirmezdir. İbnü's-Salâh'a göre müçtehit, müstakil ve gayr-ı müstakil müçtehit olmak üzere iki kısma ayrılır.

⁷⁵ Türkî, "Tercümetü'l-Müellif", 64.

⁷⁶ Hasenî, "Tercümetü'l-Müellif", 27.

⁷⁷ Türkî, "Tercümetü'l-Müellif", 63.

⁷⁸ Mehmet Bilgin, *İbadetlerde Kıyas (el-Mühezzeb Örneği)* (Şırnak, Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31-33.

⁷⁹ Fatih Çınar, "Müçtehitlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme", *Bilimname Dergisi* 44, (2021), 594.

Müstakil müçtehit hiçbir kimsenin görüşünü taklit etmeksizin şer‘î delillerden şer‘î hükümler elde edebilen kişidir. Müstakil müçtehit kitap, sünnet, icmâ, kıyas bu delillerle ilgili olan hükümleri tafsilatlı olarak bilmelidir. Delillerin delalet şekillerini, bu delillerden hüküm iktibas etme keyfiyetini, Kur‘ân ve hadis ilimlerini, nâsih-mensûh, nahiv ve lügat ilimlerini bilmelidir. Aynı şekilde âlimlerin ihtilaf ve ittifak ettiği konuları hüküm elde edebilecek kadar bilmelidir. İbnü’s-Salâh’a göre bu şartları haiz kimse müstakil müçtehit kategorisindedir.⁸⁰ Müstakil olmayan müçtehit ise dört kategoriye ayrılır:

1. Müntesip müçtehit: Müstakil müçtehidin vasıf ve ilimleri kendisinde bulunur. Müntesip müçtehit mezhep imamının görüşünü taklit etmez. Ancak mezhep imamının içtihat yöntemini benimser ve mezhep imamının mezhebine davet eder.⁸¹
2. Mukayyed müçtehit: Delillere dayanarak mutlak müçtehidin mezhebini anlatır. Bu kişi mezhep imamının delillerine ve kurallarına tabidir ancak mezhep imamının delillerini ve kurallarını aşamaz.⁸²
3. Fakîhu’n-nefs: Mezhep imamının görüşlerini ezberlerler ve mezhep imamının delillerini bilirler. Ancak mezhebin bütün görüşlerini bilmezler. Bazıları içtihat salâhiyetini haiz değildir.⁸³
4. Mezhebin görüşlerini ezberleyenler ve nakledenler: Bu kategoridekiler mezhep imamının görüşlerini ezberler ve naklederler. Görüşlerin izahlarını ve problemli yerlerini anlarlar. Bu kişilerin fetvalarına ve nakillerine güvenilir. Ancak müçtehit kategorisinde değerlendirilmezler.⁸⁴

İbnü’s-Salâh’ın bu taksimatı dikkate alındığında Şîrâzî’nin müntesip müçtehit kategorisinde değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Nitekim o fıkhıta Şâfiî’dir. Şâfiî mezhebinin içtihat yöntemini benimsemiştir. Şâfiî fıkhnına dair kıymetli iki eser telif ederek Şâfiî fıkhnının daha geniş kitlelere ulaşmasına ve

⁸⁰ Osman b. Abdîrahmân İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî ve’l-müsteftî*, thk. Muvaffık Abdullâh Abdülkâdir (el-Medînetü’l-Münevvere: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1423-2002), 1/86-87.

⁸¹ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî ve’l-müsteftî*, 1/91.

⁸² İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî ve’l-müsteftî*, 1/94.

⁸³ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî ve’l-müsteftî*, 1/94; Çınar, “Müçtehitlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme”, 596.

⁸⁴ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî ve’l-müsteftî*, 1/91; Çınar, “Müçtehitlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme”, 596.

mezhebin yayılmasına katkı sağlamıştır. Şîrâzî'nin mezhepteki hâkim görüşe muhalefet ettiği de vakidir. Diğer bir ifadeyle Şîrâzî müntesibi olduğu mezhebi mutlak olarak taklit etmemiştir. Nitekim sonraki bölümlerde belirtileceği üzere Kur'ân'ın sünneti neshi konusunda Şâfiî'ye muhalefet etmiştir. Sünnetin Kur'ân'ı neshi ve fahva'l-hitapla nesih konularında ise Şâfiîlerin ekseriyetine muhalefet etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞÎRÂZÎ'NİN NESİH PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Bu bölümde Şîrâzî'nin nesih anlayışı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öncelikle Şîrâzî'nin nesihle ilgili görüşleri tespit edilecektir. Daha sonra diğer bazı usûlcülerin konuyla ilgili yaklaşımlarına yer verilecektir. Zaman zaman tespit edilen görüşlerin mukayesesi yapılacaktır.

2.1. NESHİN MAHİYETİ

Nesih konusunun ele alındığı eserlerde ilk olarak neshin mahiyeti üzerinde durulmuş, neshin lügat ve ıstılah anlamları ele alınmıştır. Usûlcüler, neshin mahiyetini daha iyi izah etmek için nesihle yakın anlam ilişkisine sahip kavramlar (bedâ, tahsis, takyid) ile nesih arasındaki farkları ortaya koymuşlardır. Bu başlıkta Şîrâzî'nin neshin mahiyetine yönelik görüşleri incelenecektir.

2.1.1. Neshin Lügat Anlamı

Nesih kelimesi Arap dilinde ne-sa-ha (نسخ) fiilinin mastarıdır. Neshin sözlükte yazmak, ref‘ etmek, izâle etmek, iptal etmek, tebdîl etmek, nakletmek ve tahvîl gibi manaları mevcuttur. “Bir kitaptaki bilgilerin harf harf başka bir kitaba nesh edilmesi” ifadesinde nesih kelimesi yazmak anlamındadır. “*Biz yaptıklarınızı neshediyorduk (yazıyorduk)...*” (el-Câsiye 45/29) ayetinde kelime bu manada kullanılmıştır. Neshin manalarından biri de bir şeyin iptal edilmesi ve yerine başka bir şeyin getirilmesidir. “*Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak onun benzerini veya daha hayırlısını getiririz.*” (el-Bakara 2/106) ayetinde kelime bu anlamda kullanılmıştır. “Güneşin gölgeyi, ihtiyarlığın gençliği nesh etmesi” ifadesinde ise nesih kelimesi izâle anlamındadır.⁸⁵ Bir kovandaki arı ve balların başka bir kovana neshedilmesi (aktarılması), mirasların bir kavimden başka bir kavme neshedilmesi (geçmesi) ve ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi (tenasüh) örneklerinde kelime tahvîl ve nakil anlamlarında kullanılmıştır.⁸⁶

Usûl kitaplarında neshin sözlükteki anlamları ve bu anlamlara ilişkin kullanımları aktarılır. Bazı usûlcüler sadece neshin sözlük anlamlarını ve bu anlamlara ilişkin kullanımlarını vermekle yetinirken bazıları ise neshin sözlük anlamlarıyla birlikte hangi manada hakikat ve mecaz olduğunu tartışmışlardır.⁸⁷

Neshin sözlükteki ref‘, izâle, nakil ve tahvil gibi manalarını ve neshin bu manalara ilişkin kullanımlarını aktaran Şîrâzî, diğer bazı usulcülerin aksine neshin sözlük manalardan hangisinde hakikat, hangisinde mecaz olduğu tartışmasına

⁸⁵ Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “nesh”, 3/61; Ebû’l Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem-Dâru’ş-Şâmiyye, 1412/1991), “nesh”, 1/801-802; Alî b. Muhammed Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1403/1983), “nesh”, 1/240.

⁸⁶ Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut-Dimaşk: Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 3/102.

⁸⁷ Ebû’l-Muzaffer es-Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-edille fî’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/417; Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1408-1987), 1/60.

girmemiş, neshin sözlükteki ref' ve izâle manasına vurgu yapmıştır. Bu anlamda ona göre şeriattaki nesih de esasen bir hükmün ref' ve izâle edilmesidir.⁸⁸

Şîrâzî'ye göre neshin sözlük anlamıyla ıstılah anlamı arasında semantik bir bağ mevcuttur. Çünkü nesih sabit bir hükmün izâlesidir. İzâle de neshin sözlük manalarından biridir. Diğer bir ifadeyle nesih, şer'î bir isim değildir. Neshi, sabit bir hükmün izâlesi olarak tanımlayan usûlcüler çoğunlukla bu görüşü benimsemişlerdir. Nitekim neshi sabit bir hükmün izâle edilmesi olarak tanımlayan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) neshin kendilerini ilgilendiren anlamının izâle olduğunu belirtmesi bu anlayışın bir sonucudur.⁸⁹

Mütekellim usulcülerden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Fahreddîn er-Râzî (606/1210) neshin izâle manasında hakikat olduğu görüşündedirler. Pezdevî neshin tebdil manasında hakikat olduğunu belirtir.⁹⁰ Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî (ö. 403/1013), Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Seyfuddîn el-Âmidî (631/1233) gibi usûlcülere göre ise neshin ref' ve izâle manalarında kullanımları müşterektir. Bunlarla birlikte neshin nakil manasında hakikat, izâle manasında mecaz olduğu görüşü Şâfiî fakihlerden Kaffâl eş-Şâşî'ye (ö. 365/976) nispet edilmektedir.⁹¹ Nesih konusunda kapsamlı bir çalışma yapmış çağdaş müelliflerden Mustafa Zeyd'e göre nesih kelimesi izâle anlamında hakikattir.⁹²

Hanefî usulcülerden Cessâs'a (ö. 370/981) göre nesih nakil, iptal ve izâle anlamlarından hiçbirinde hakikat değildir. Nitekim hükümlerin neshi söz konusu olduğunda, nesih şer'î bir isim olmaktadır. İstılah yönünden nesih, sözlük

⁸⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1987), 1/481.

⁸⁹ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 1/86.

⁹⁰ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl el-Mîs (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1403-1982), 1/394; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâd el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3/280; Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thk. Sait Bektaş (Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2015), 487.

⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 1/86; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/102-104.

⁹² Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1/62.

anlamından uzak bir anlam kazanmıştır. Mu‘tezile’den Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80) ve Hanefîlerden Serahsî (ö. 483/1090) de aynı görüştedir.⁹³

Debûsî’ye (ö. 430/1039) göre ise nesih, nakil anlamında mecazdır. Bir kitaptaki bilgilerin başka bir kitaba nakledilmesinde yazılan şeyin kendisi değil, benzeri nakledilir. Yazılan şeyin kendisinin nakledilmesi düşünülemez. Bundan dolayı nakil imkân ölçüsünde mecaz olarak isimlendirilir.⁹⁴

Neshin sözlük anlamıyla ilgili bu tartışmalar, neshin ıstılah olarak hangi manayı ifade ettiğini tespit etme düşüncesinden ileri gelmektedir. Şîrâzî’nin de aralarında bulunduğu Şâfiî usulcülerin çoğu bir ıstılah olarak neshi sözlükteki ref‘ ve izâle anlamından hareketle tanımlamaya çalışmışlardır. Bu durumda nesih şer‘î bir isim değildir. Burada şer‘î isim üzerinde biraz durmak gerekir. Örnek olarak zekât şer‘î bir isimdir. Nitekim zekâtın sözlükte arınma, bereket, çoğalma gibi anlamları mevcuttur. Ancak bir fıkıh ıstılahı olarak zekât sözlük anlamlarından farklı bir anlamı ifade eder. Müslümanların senede bir defa malının bir bölümünü fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine vermesi zekâttır. Burada ıstılah olarak zekât sözlük anlamlarından farklı bir anlam kazanmıştır. Buna göre zekât şer‘î isimdir.

Öte yandan Cessâs, Serahsî ve diğer bazı âlimlere göre şeriattaki nesih sözlük manalarından ayrı bir mana ifade eder. Bundan dolayı hükümlerin neshi söz konusu olduğunda nesih sözlük anlamlarından farklı bir mana kazanır.⁹⁵ Nitekim Hanefîlerin neshin sözlükte beyan gibi bir manası mevcut olmadığı halde neshi beyan olarak tarif etmeleri bu anlayışın bir sonucudur. Şîrâzî ise neshin şer‘î bir isim olmadığı ve neshin sözlük anlamıyla ıstılah anlamı arasında anlamsal bir bağın mevcut olduğu kanaatindedir.

⁹³ Ebû Bekir el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: y.y., 1414/1994), 2/197-200; 1/395; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Usûl*, (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 2/53-54.

⁹⁴ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille fi’l-usûl*, thk. Abdurrahîm Ya‘kûb (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1429/2008), 2/385.

⁹⁵ Merve Özdemir, *Cessâs’ın Nesih Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 4.

2.1.2. Neshin İstilah Anlamı

Bir fıkıh usulü ıstılahı olarak neshin birbirinden farklı tanımları ortaya konulmuştur. Her âlim kendi bakış açısına göre bir nesih tarifi yapmaya çalışmıştır. Genel anlamda nesih tanımları ikiye indirgenebilir. Birincisi genelde Hanefî usûlcüler tarafından benimsenen “hükmün müddetinin beyan edilmesi”, ikincisi ise çoğunlukla Eş‘arî ve Şâfiî usûlcüler tarafından benimsenen “sabit bir hükmün kaldırılması” şeklindeki tanımlardır.⁹⁶

Usûlcüler eserlerinde diğer usûlcüler tarafından benimsenen tanımları ya eksik bulmuş ya da eleştiri konusu yapmışlardır. Örnek olarak Cessâs neshi sabit bir hükmün kaldırılması şeklinde tanımlayan usûlcülerin cehalette aşırı gittiklerini belirtmekte ve sabit bir hükmün kaldırılmasını bedâ olarak nitelendirmektedir.⁹⁷ Basrî, Cessâs’ın tanımını eleştirmektedir.⁹⁸ Şîrâzî, Mu‘tezile tarafından benimsenen “hükmün mislinin (denginin) izalesi” şeklindeki tanıma karşı çıkmıştır.⁹⁹ Âmidî de Basrî’nin tanımının fasit olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰

Şîrâzî’nin benimsediği nesih tanımı şöyledir: “*Sonraki hitapla birlikte, önceki hitapla sabit bir hükmün kalktığına delalet eden hitaptır. Öyle ki son hitap olmamış olsaydı hüküm ilk hitapla sabit kalacaktı.*” Bu tanımın Bâkillânî’ye ait bir tanım olduğunu belirten Şîrâzî, bu tarifi mevcut nesih tariflerinin en doğrusu olduğuna dikkat çekmektedir. Buna ilaveten Şîrâzî, Kadı Abdülcebbâr’a nispet ettiği bir tanımı tenkit etmiştir. Bu tanıma göre nesih: “*Nasla sabit olmuş bir hükmün benzerinin sabit olmayacağına delalet eden hitaptır. Öyle ki bu hitap olmamış olsaydı hüküm ilk hitap ile sabit kalacaktı.*” şeklindedir. Bu tarif lafzi farklılıklarla birlikte Kâdî Abdülcebbâr’ın öğrencisi olan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tarafından benimsenmiştir.¹⁰¹

⁹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd es-sagîr*, thk. Abdülmecîd b. Alî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1998), 3/76; Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usulünde Neshin Mahiyeti”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21(2006/2), 547; Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 22-26.

⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/200.

⁹⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/398.

⁹⁹ Şîrâzî, *el-Lüma‘*, 1/163.

¹⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/104.

¹⁰¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/397.

Şîrâzî'ye göre Kâdî Abdülcebâr'ın tanımında ref' ve izâle ibarelerine yer verilmemesi, tanımını neshin hakikatini ifade etmesi açısından eksik bırakmıştır. Çünkü nesih esasen ref' ve izâledir. Eğer nesih o şekilde tanımlanacak olursa nâsih, ilk hitapla sabit olan hükmü ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde bu tarifte “daha sonra gelen nâsih hitabın mensûh hitabı kaldırması” kaydına yer verilmemesi de tanım için eksiklik teşkil etmektedir. Çünkü mensûhla sabit olan hükmün benzeri nâsih onu kaldırana kadar geçerlidir.¹⁰²

Şîrâzî'nin Bâkillânî'nin tanımını tercih etmesi, Kâdî Abdülcebâr'ın nesih tanımını tenkit etmesi dikkat çekicidir. Bu husus onun mezhebi temayülü ile yakından ilgilidir. Diğer bazı Şâfiî usul eserlerde de nesih konusu bağlamında Mu'tezile'nin nesih konusundaki görüşleri yer yer gündeme getirilerek tenkit edilmiştir. Bu husus nesih tariflerinin mezheplerin kelamla ilgili görüşlerinden bağımsız oluşturulmadığını ve Şîrâzî'nin de meseleyi kelâmî bir bakış açısıyla ele aldığını göstermektedir. Aynı yaklaşım biçimini birer Şâfiî usulcüsü olan Gazzâlî ve Âmidî'de de görmek mümkündür. Nitekim her iki usulcüsü de Mu'tezile'nin nesih tarifini tenkit eder.¹⁰³

Neshin tarifi konusundaki tartışmalar müelliflerin hüsün ve kubuh konusundaki görüşleriyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Nitekim hüsün ve kubhun eşyanın özülüyle ilgili vasıflar olduğu görüşünde olanlar, bir şeyin emredilmesini daha sonra bu emrin kaldırılmasını bedâ olarak görmüşlerdir. Bu görüşte olanlara göre eşyanın özülüyle ilgili niteliklerin değişmesi muhaldir. Bu sebeple de neshi “ilk nasla muradın nâshin varit olmasına kadar geçerli olduğunun beyanı” veya “önceki nasla sabit olmuş hükmün mislinin (benzerinin) zail olması” şeklinde tarif etmişlerdir.¹⁰⁴

Şîrâzî'nin diğer bazı Şâfiîler gibi neshi sabit bir hükmün kaldırılması olarak tanımlaması onun hüsün ve kubuh meselesine yaklaşımı hakkında bir ipucu niteliğindedir. O, meselenin hüsün ve kubuhla ilgisine dikkat çekmese de benimsediği nesih tarifinden ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşünü tenkit

¹⁰² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/481-482; a.mlf., *el-Lüma'*, 1/163.

¹⁰³ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 1/87; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/104.

¹⁰⁴ Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Celûm Nebâlî- Beşîr Ahmed Amrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 2/451.

etmesinden hareketle onun hüsün ve kubuh niteliklerinin eşyanın özüyle ilgili olmadığı görüşünü benimsediği söylenebilir.

Kâdî Abdulcebbâr ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımlarına göre nesih hükmün kendisinin değil mislinin (benzeri) kaldırılmasıdır. Çünkü hükmün kendisinin kaldırılması bedâya delalet eder. Bu yaklaşım Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh konusundaki görüşleriyle ilgilidir. Nitekim Mu'tezile'ye göre emredilen şey haddizatında hüsün olduğu için neshedilince emredilen şeydeki hüsün vasfı ortadan kalkmaktadır. Bu çerçevede bir hükmün kendisinin izâlesi bir şeyin aynı anda hüsün ve kubuh olması neticesine götürür ki onların düşüncesinde bu durum bir tenakuz teşkil eder. Keza Allah'ın kelimasının kadim olması da bir hükmün kendisinin kaldırılmasını imkânsız kılmaktadır. Nitekim Mu'tezile'nin düşüncesinde kadim olan bir şeyin kaldırılması imkânsızdır. Bu sebeple de Mu'tezilî bilginler “hükmün kendisinin izâlesi” yerine “hükmün mislinin izâlesi” ifadesini tercih etmişlerdir.¹⁰⁵

Bâkillânî ve Şîrâzî'nin tanımı ortaya konulan nesih tarifleri arasında en kapsamlı ve teknik tanımlardan biridir. Bu tanım Cüveynî, Gazzâlî, Sem'ânî gibi Şâfiî usûlcüler tarafından olduğu gibi aynen devam ettirilmiş, bazı lafzî farklılıklarla birlikte Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve İbnü'l-Hâcib gibi usûlcüler tarafından da benimsenmiştir.¹⁰⁶

Şîrâzî'nin benimsediği tarif, neshin bazı şartlarını da ihtiva etmektedir. Tanımdaki “sonraki hitap kaydı”, nâsihin mensûhtan zaman bakımından sonra geldiğini belirtmek içindir. Ayrıca bu tanıma göre nesih ancak hitapla olabilir. Nesih hitapla olduğuna göre şarap içmek gibi İslam'dan önce insanların yapmış oldukları bazı davranışların kaldırılması nesih kapsamında değerlendirilemez. Çünkü bunlar hitapla sabit olmamıştır. Bunun yanında bu tanımda emir ve nehiy yerine hüküm

¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 1/87.

¹⁰⁶ Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 1/395; Cüveynî, *et-Telhîs*, 2 /452; a.mlf., *el-Varakât*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Abd (b.y.: y.y., ts.), 21; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/86; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/417; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-vusûl-ve'l-emel fî-ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1984), 1/154.

ifadesi kullanılmıştır ki bu ifade, nedb, ibâha, kerâhe, vucûb gibi bütün teklifi hükümleri kapsamaktadır.¹⁰⁷

İmam Şâfiî'ye göre (ö. 204/820) nesih, Beyt-i Makdis'in kible oluşunun neshedilmesi ve yerine Kâbe'nin ikame edilmesi örneğinde olduğu gibi bir farzın terk edilmesi ve terkedilen farzın yerine başka bir farzın konulmasıdır.¹⁰⁸

İmam Şâfiî'nin bu tanımına neshin sadece farz hükümlere has olmaması yönünden bir itiraz getirilebilir. Diğer bir ifadeyle neshi bir farzın terk edilmesi ve bu farzın yerine yeni bir farzın konulması şeklinde ifade etmek efrâdını câmi ağıyârını mâni bir tanım olmaktan uzaktır. Çünkü nesih haram olan bir hükmün mübah kılınması suretiyle de gerçekleşebilir. Nitekim İslam'ın başlangıç yıllarında Ramazan gecelerinde yeme, içme cinsel ilişkide bulunmak haramken daha sonra bu hüküm mübah kılınmıştır.¹⁰⁹ Kanaatimizce neshin yalnızca farz hükümlerde değil, bütün teklifi hükümlerde meydana gelebileceğini ifade etmek daha doğrudur. İmam Şâfiî'nin bu tanımı teknik açıdan kapsamlı bir tarif olmasa da neshin mahiyetini ve sınırlarını belirlemesi ve nesihle ilgili yapılan ilk tanımlardan biri olması açısından önem arz etmektedir.

Bir ıstılah olarak nesih kavramı daha sonra gelen bazı Şâfiî âlimler tarafından da tanımlanmıştır. Ancak bu tanımlarla Şîrâzî'nin benimsediği tanım arasında mahiyet açısından bir fark yoktur. Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki tanımına göre nesih “İlk hükmün devam şartının sona erdiğine delalet eden lafızdır.”¹¹⁰

Cüveynî'nin bu tanımıyla bazı Şâfiîler tarafından benimsenen tanım arasında özde bir fark yoktur. Zira her iki tanıma göre de mükellefin ilk hitapla ve hükümle bağlantısı kesilmektedir. Esasen neshi tanımlayan usûlcülerin nesihle kast ettikleri şey mükellefin ilk hitapla yükümlü tutulmamasıdır.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/86; Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm*, 3/104.

¹⁰⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1939), 1/108.

¹⁰⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/493.

¹¹⁰ Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Salah b. Muhammed b. Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/249.

Âmidî neshi “Önceki şer‘î bir hitapla sabit olmuş hükmün devamlılığını engelleyen şar‘î hitabı” olarak tanımlamaktadır.¹¹¹ Bu tarife göre ilk hüküm varit olur ve belirli bir süre sonra ikinci bir hitap varit olarak ilk hükmün devamını engeller. Bu da esasen bir hükmün ref‘ ve izâle edilmesiyle aynı anlama gelmektedir.

Hanefilere göre nesih hükmün geçerlilik süresini beyandır. Hanefilerden Cessâs, neshi “Bizim takdirimize ve zannımıza göre devam edeceğini sandığımız hükmün müddetinin açıklanması” olarak tanımlamaktadır.¹¹² Bu tariften anlaşıldığı üzere Cessâs’a göre belirli bir vakit için konulma ihtimali bulunan hükümler neshedilebilir. Sonra nâsîh hüküm varit olur ve ilk hükmün devam süresinin bittiğini beyan eder. Cessâs’tan sonraki süreçte gelen Hanefî usulcülerin Cessâs’ın konuyla ilgili yaklaşımını benimsedikleri ve “hükmün müddetini beyan” şeklinde bir nesih anlayışlarına sahip oldukları görülmektedir.¹¹³

2.1.3. Neshin Şartları

Zâhiren aralarında tenakuz bulunan ve aynı anda her ikisiyle de amel etme imkânı olmayan iki hüküm, iki delil veya iki hitap arasında nesihten söz edebilmek için belli başlı şartların bir araya gelmesi gerekir. Neshin bazı şartları üzerinde ittifak bazı şartları üzerinde ise ihtilaf edilmiştir.

Neshin genel kabul gören şartları arasında; nâsîh ve mensûhun akli bir hüküm olmayıp şer‘î bir hüküm olması, hükmün belirli bir vakitle kayıtlı olmaması, nâsîh ve mensûhun hitapla sabit olması, kuvvet bakımından nâsîhin mensûha müsâvî veya ondan daha kuvvetli olması, nâsîh delilin mensûhtan zaman bakımından sonra (terâhî) gelmesi ve neshin vahiy sürecinde vuku bulması sayılabilir. Bununla birlikte konuyla ilgili ihtilaf edilen bazı ilave şartlar da ileri sürülmüştür. Bunlar arasında bir hükmün kendisine denk veya kendisinden daha hafif bir hükümle neshedilmesi, bir hükmün bedel konularak neshedilmesi, hükmün te’bîd kaydıyla kayıtlı olmaması ve

¹¹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/107.

¹¹² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/199.

¹¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/200; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 2/390; ‘Alâuddîn es-Semerkindî, *Mizânu’l-usûl fî netâici’l-‘ukûl*, thk. Dr. Muhammed Zeki Abdilber (b.y.: y.y., 1404/1984), 2/700; Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, 1/487; Serahsî, *el-Usûl*, 2/54.

bir hükmün vaktinin girmiş olması (vaktinden evvel neshedilmemesi) gibi şartlar zikredilebilir.¹¹⁴

Şîrâzî, neshin şartlarını müstakil bir başlık altında ele almamış, neshin mahiyetini izah ederken bazı şartlar tespit etmiştir. Bu şartlar şunlardır:

1. Nesih bir hitapla olmalıdır. Bu sebeple de ölüm nedeniyle insanlardan kalkan şer'î mükellefiyetler nesih kapsamına girmez. Çünkü ölüm hitap değildir. Aynı şekilde şarap içmek gibi insanların şer'in varit olmasından önce yapageldikleri şeylerin kaldırılması nesih değildir. Çünkü şer'in gelmesinden önce şarap içmenin mubah oluşu hitapla sabit olmamıştır. Diğer bir ifadeyle dinin berâat-ı asliyenin hükmünü kaldırması nesih değildir. Bu cümleden olarak hakkında nas varit olmamış bir hükmün emredilmesi veya yasaklanması nesih kapsamında değerlendirilemez.¹¹⁵

Kanaatimizce Şîrâzî'nin içkinin tedricen yasaklanmasını nesih kapsamında değerlendirmemesi onun nesih meselesine bakışı açısından önemlidir. Kur'ân'da nâsih-mensûha dair verilen en meşhur ve bilindik örneklerden biri de içkinin önceleri mubahken daha sonraları tedricen haram kılınmasıdır.¹¹⁶ Nâsih-mensûh konusunda müstakil bir eser yazan ilk dönem müelliflerinden Katâde b. Diâme (ö. 117/735) içkinin tedricen haram kılınmasını Kur'ân'daki nâsih ve mensûh ayetlere örnek olarak zikretmektedir.¹¹⁷ Ancak Şîrâzî'ye göre önceleri içkinin mubahlık veya haramlık hükmü konusunda herhangi bir nas mevcut olmadığı için daha sonra yasaklanması nesih kapsamında değerlendirilemez. Çünkü şer'in varit olmasından önce içkinin mubahlığı hitapla sabit olmamıştır. Buna göre içkinin haram kılınması, dinin berâat-ı asliyenin hükmünü kaldırması anlamına gelmektedir. Dinin berâat-ı asliyenin hükmünü kaldırması da nesih olmaz.¹¹⁸

¹¹⁴ Basrî, el-Mu'temed, 1/400-401; Âmidî, el-İhkâm, 3/114;

¹¹⁵ Şîrâzî, el-Lüma', 1/55.

¹¹⁶ Ebû Cafer en-Nehhâs, en-Nâsih ve'l-mensûh, thk. Dr. Muhammed Abdusselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1408-1987), 1/147; Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme, en-Nâsih ve'l-mensûh, thk. Zühayr eş-Şâvis-Muhammed Kenân (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404-1983), 1/47-48.

¹¹⁷ Katâde b. Diâme b. Azîz, en-Nâsih ve'l-mensûh, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418-1998), 1/36.

¹¹⁸ Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', 1/481.

2. Nâsih hitap mensûha bitişik olmamalıdır ve ondan sonra gelmelidir. Diğer bir ifadeyle nâsih ve mensûh arasında belirli bir zamanın geçmesi ve nâsihin mensûhtan zaman bakımından sonra gelmesi gereklidir. Bazı nesih tariflerindeki “terâhî” kaydı bu hususu vurgulamaya yöneliktir.

3. Hüküm muvakkat olmamalıdır. Diğer bir ifadeyle hüküm belirli bir süreyle kayıtlı olmamalıdır. Bundan dolayı cümleye bitişen istisna ve gaye gibi edatlarla hükmün düşürülmesi nesih değildir. “*Orucu geceye kadar tamamlayın...*” (el-Bakara 2/187) ayetinde hüküm gayeyle kayıtlanmıştır. Bu anlamda gece vaktinin girmesi ve orucunun süresinin kendiliğinden bitmesi nesih olarak isimlendirilmez.¹¹⁹

İmam Şâfiî’ye göre Beyt-i Makdis’in kible oluşunun neshedilmesi, yerine Kâbe’nin kible olarak tayin edilmesi örneğinde olduğu gibi kitap ve sünnetteki nesihlerin hepsi yerine bir bedel konularak neshedilmiştir. Diğer bir ifadeyle bir farz neshedilmişse yerine mutlaka başka bir farz konulmuştur.¹²⁰ Keza ona göre nâsih ve mensûh arasında cins birliğinin bulunması gerekir. Bu sebeple Kur’ân ancak Kur’ân’la sünnet de ancak sünnetle neshedilebilir.¹²¹

Neshin genel şartları üzerinde bir ihtilaf söz konusu değildir. Nitekim Şîrâzî’den sonraki usûlcülerin de aynı şartlar üzerinde durdukları görülmektedir.¹²² Ancak bir emrin vaktinden evvel neshi, ebedîlik ifade eden emirlerin neshi ve bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshi gibi konularda bazı ihtilaflar mevcuttur. Bu konular aşağıda ele alınacaktır.

2.1.4. Nesih-Bedâ Ayrımı

Bedâ, nesih ile ilişkilendirilen kavramlardan biridir. Bedâ’nın sözlükte gizli bir şeyin açığa çıkması, görüş değiştirmek gibi anlamları vardır.¹²³ “*Onların kazandıkları şeylerin kötülükleri karşılıklarına çıkmış (وَبَدَا لَهُمْ), alaya aldıkları şey kendilerini sarmıştır.*” (ez-Zümer 39/48), “*Böylece kendilerine kötü yerleri göründü*

¹¹⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/482; a.mlf., *el-Lüma’*, 1/163.

¹²⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir, 1/108.

¹²¹ Şâfiî, *er-Risale*, nşr. Ahmed Şâkir, 1/106.

¹²² Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 1/417; Gazzâlî, *Mustesfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/97; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/282-283; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/114.

¹²³ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1406/1986), “bedâ”, 1/119.

(فَبَدَّ لَهُمَا) (et-Tâhâ 20/121) ayetlerinde bedâ kelimesi açığa çıkmak ve zuhur etmek anlamında kullanılmıştır.

Fıkıh usulü eserlerinde nesih-bedâ farkına özellikle dikkat çekilmiştir. Bunda kuşkusuz bazı Yahudilerin neshi bedâ ile ilişkilendirmeleri etkili olmuştur. Zira onlar İslam'ın Yahudilikle ilgili bazı hükümleri neshetmesini kabullenememişler, bundan dolayı neshe karşı menfi bir tutum içerisinde olmuşlardır. Bu anlamda usûlcüler Yahudilere karşı cevap verme adına neshin aslında bedâ olmadığını ve bedâyı hiçbir surette gerektirmediğini vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir. Başka bir fırka olan Râfizîler ise Allah hakkında bedâyı tecviz etmiştir.¹²⁴ Bedâ düşüncesinden hareketle Râfizîler, Hz. Ali'nin aslında gaybı bildiğini fakat gaybtan haber vermemesinin sebebinin Allah'ın o konuda fikir değiştirmesi korkusu olduğu ve Allah'ın Hz. İsmail'in kurban edilmesi kıssasında fikir değiştirdiği gibi İslam akidesine ters birtakım inanışları kabul etmişlerdir.¹²⁵

Şîrâzî *el-Lüma* 'da nesih-bedâ farkına bir fasıl altında değinir. O, Râfizîlerin Allah hakkında bedâyı tecviz ettiklerini, bazı Râfizîlerin ise kulların bilmediği konularda Allah hakkında bedânın caiz olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Bedâyı “gizli olan bir şeyin sonradan açığa çıkması” olarak tanımlayan Şîrâzî, bu anlamıyla bedânın dinde caiz olmayacağını vurgulamaktadır. Ona göre Râfizîlerin bedâ ile ne kastettikleri de muğlaktır. Şayet Râfizîler bedâ ile gizli olan bir şeyin sonradan açığa çıkmasını kast etmişlerse bu sarîh küfürdür ve Allah bu durumdan münezzehtir. Eğer onların bedâ ile kastettikleri farzların ve ibadetlerin değişmesi ise bu, inkâr edilecek bir şey değildir. Ancak bu durum bedâ olarak isimlendirilmez. Çünkü bedâ ve nesih mahiyet açısından farklı kavramlardır. Ayrıca her şey Allah'ın bilgisi dâhilinde gerçekleştiği için Allah, ilkin koyduğu hükmü belirli bir süre sonra kaldıracağını bilmektedir. Bu açıdan nesihte bedâ anlamı mevcut değildir.¹²⁶

Sem'ânî'ye göre bedâ, gizli olduktan sonra bir şeyin açığa çıkmasıdır. Nesih ve bedâ dilsel açıdan aynı anlamları ifade etmemektedir. Bedâ Allah hakkında caiz

¹²⁴ Âmidî, *İhkâm* 3/109; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/88.

¹²⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/88.

¹²⁶ Şîrâzî, *el-Lüma* ' , 1/164-166.

değildir. Çünkü Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hiçbir şey ona örtük ve gizli kalmaz. Gazzâlî'nin de bu doğrultuda açıklamaları mevcuttur.¹²⁷

Mâlikî usulcülerden Bâcî'ye göre de bedâ gizli olan bir şeyin açığa çıkmasıyla kişinin kendisi için gizli ve örtük olan bir şeyi bilmesi anlamına gelmektedir. Nesih ve bedâ aynı şey değildir. Bedâ vasfı Allah için imkânsızdır. Allah bir şeyi emrettiği zaman o şeyi yasaklayacağını da bilmektedir. Bedâ ancak işlerin akıbetini bilmeyen cahil bir kimse için söz konusu olur. Allah ise bilgisizlikten münezzehtir.¹²⁸

Bütün usûlcüler nesih ve bedânın aynı şey olmadığını ve nesihten bedânın lazım gelmeyeceğini özellikle vurgulamışlardır. Zira temel bir inanç esası olarak Allah'ın ilmi geçmişi, anı ve geleceği ihata etmektedir. Bu cümleden olarak usûlcüler nesih-bedâ farkını ortaya koymuşlar, bedâ inancını reddetmişler ve Allah hakkında bedâyı tecviz etmeyi küfür olarak nitelendirmişlerdir.

Nesih ve bedânın aynı şey olmadığı ve nesihten bedânın lazım gelmeyeceği konusunda usûlcüler arasında bir ittifak olmakla birlikte, hangi durumların bedâ olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusunda bazı ihtilaflar mevcuttur. Nitekim bazı usulcülere göre bir şeyin emredilmesi ve o şeyin vakti gelmeden aynı vecih üzere nehyedilmesi bedâdır.¹²⁹ Keza bazı usulcülere göre bir hükmün kendisinin kaldırılması bedâdır.¹³⁰ Diğer bazı usulcülere göre ise bir hükmün kaldırılmasında ve vakti gelmeden bir hükmün neshinde bedâ manası yoktur. Bu konular aşağıda daha detaylı olarak ele alınacaktır.

2.2. NESHİN İMKÂN VE VUKUU

“Nesih aklen mümkün, şer'an vâki midir?” sorusu nesihle ilgili en kadim problemlerden biridir ve geçmişte tartışıldığı gibi günümüzde de tartışılmaktadır. Kaynaklardan aktarıldığına göre Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934)

¹²⁷ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/420-421; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ* İslâm Hukukunun Kaynakları, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 244.

¹²⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/399-400.

¹²⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/398.

¹³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/199-200.

neshi kabul etmemiştir.¹³¹ Şâfîilerden Tâcuddîn es-Sübkî, (ö. 711/1370) Ebû Müslim'in de aslında neshi kabul ettiğini, yalnızca neshedilen ayetleri tahsis olarak isimlendirdiğini, nesih konusunda aslında gerçek anlamda bir ihtilafın olmadığını ve Ebû Müslim'in ihtilafının lafzî bir ihtilaf olduğunu kaydeder.¹³² Sübkî, her ne kadar Müslümanlar arasında farklı bir görüş olmadığını ifade etse de kanaatimizce bu durum istisnasız bütün âlimlerin neshi kabul ettiği anlamına gelmez. Nitekim Şîrâzî Müslümanlardan azınlık bir topluluğun neshe cevaz vermediğini belirtmektedir.¹³³ Demek ki geçmişte Ebû Müslim dışında da neshi kabul etmeyenler vardır. Kanaatimizce geçmişteki nesih tartışmaları bütünüyle açığa çıkmış değildir. Zira konuyla ilgili bütüncül bir değerlendirme yapabilmek için İslami müktesebatın önemli bir kısmının gün yüzüne çıkması gerekir.

Yahudiler neshin mevcudiyetini reddetmişler ve bu konuda üç fırkaya ayrılmışlardır. Birinci grup olan Şem'ûniyye fırkası neshi aklen ve sem'an kabul etmezler. İkinci grup olan 'Anâniyye fırkası neshi aklen mümkün sem'an imkânsız görür. Üçüncü grup olan 'İseviyye fırkası ise neshi aklen mümkün ve sem'an vâki olduğunu belirtmiştir. Bu grup Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmekle birlikte Hz. Muhammed'in getirdiği dinin evrensel olmadığını ve Hz. Muhammed'in sadece Araplara gönderildiğini söylerler.¹³⁴

Neshi gerek bir şariat bünyesinde gerekse de şariatlar arasında imkân ve vuku açısından irdeleyen Şîrâzî'ye göre nesih aklen mümkündür ve vuku bulmuştur. Onun naklettiğine göre Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) ve bazı Yahudiler neshi kabul etmemişlerdir. Keza Müslümanlardan şaz bir topluluk da neshe cevaz vermemiştir.¹³⁵ Şîrâzî'nin Müslümanlardan şaz bir toplulukla kimleri veya hangi mezhepleri ve fırkaları kast ettiği müphemdir. Ancak konuyla ilgili şöyle bir yorum yapmak mümkündür: Geçmişte Ebû Müslim dışında neshe cevaz vermeyen Müslümanlar

¹³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/217-219; Ebû Müslim el-İsfehânî'nin nesih ile ilgili görüşleri için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 3/307; a.mlf., *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ et-Turâs el-Arabî, 1402/1982), 3/639-642; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 153-164.

¹³² Tâcuddîn es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Abdülmünim Halîl İbrâhim (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424-2003), 59.

¹³³ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/55.

¹³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/115; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/27-28.

¹³⁵ Şîrâzî, *Lüma'*, 1/55.

olmuştur. Ancak bu muhalefet usulcüler tarafından dikkate değer bulunmamıştır. Bu sebeple de bu kişilerin görüşleri tartışılmamış ve literatüre girmemiştir. Şîrâzî de bu kişilerin görüşlerini tartışma ihtiyacı hissetmeden Ebû Müslim'in ve Yahudilerin görüşlerini tartışmıştır.

Şîrâzî'ye göre “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak onun benzerini veya daha hayırlısını getiririz.” (el-Bakara 2/106) ve “Biz bir ayetin yerini başka bir ayetle değiştirdiğimiz zaman...” (en-Nahl 17/101) ayetleri neshin İslam dini içerisinde vuku bulduğuna delalet eder. Bu deliller İsfehânî'nin görüşüne karşı hüccettir. Hz. Âdem şeriatında erkek ve kız kardeşler arası evliliğin mubahken sonraki şeriatlarda yasaklanması da neshin şeriatlar arasında vuku bulduğuna delalet eder. Bu da Yahudilerin görüşlerine karşı hüccettir.¹³⁶

Meseleyi aklî bir zeminde de temellendirme ihtiyacı hisseden Şîrâzî, neshin aklen mümkün oluşu noktasında iki farklı görüşten söz eder. Buna göre bazı insanlar şer'î mükellefiyetlerin maslahata göre teklif kılındığını söylemişlerdir. Şîrâzî “bazı insanlar” ifadesiyle kimi kastettiğini belirtmemiştir. Ancak kanaatimizce o, “bazı insanlar” tabiriyle Mu'tezile'yi kastetmiştir. Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah bir şeyi kendisinde maslahat bulunduğu için emreder. Diğer bir ifadeyle Allah'ın kulları için aslah olanı emretmesi vaciptir.¹³⁷ Bazı kimselerse şer'î mükellefiyetlerin Allah'ın dilemesine göre olduğunu ve bu hususta maslahata riayetin gerekli olmadığını belirtmişlerdir.¹³⁸

Şîrâzî'ye göre şayet şer'î mükellefiyetlerde maslahata itibar edilse bile maslahat bir vakitte bir fiilin emredilmesinde başka bir vakitte bu fiilin yasaklanmasında olabilir. Şayet diğer bazılarının ifade ettiği gibi şer'î mükellefiyetler kulların maslahatına göre olmuyorsa bu durumda Allah kullarına dilediği hükmü teklif kılabilir. Çünkü Allah'ın mükelleflere bir vakitte bir şeyi başka bir vakitte başka bir şeyi teklif kılmayı dilemesi mümkündür. Budan dolayı nesih,

¹³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/482; a.mlf., *et-Tabsira*, 1/252.

¹³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/98; Yüksel Macit, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usulü Anlayışı* (Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 42.

¹³⁸ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/55.

Allah'ın dilemesi ve maslahatın zamana ve mekâna göre değişmesi yönlerinden mümkündür.¹³⁹

Şîrâzî, şer'î mükellefiyetlerde maslahata riayetin Mu'tezilî bir görüş olduğunu sarahaten belirtmeden nesih konusu bağlamında maslahat-mefsedet ilişkisine sıklıkla vurgu yaparak Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşünü zımnen tenkit eder. Şöyle ki ona göre şer'î mükellefiyetlerde maslahata riayet gerekli değildir. O, bu görüşünü sarahaten ifade etmese de konuyla ilgili ifadelerinden bu görüşte olduğu söylenebilir. Ona göre şayet şer'î mükellefiyetlerde maslahata riayet gerekli olsa bile maslahat önce bir emrin emredilmesinde daha sonra bu emrin yasaklanmasında olabilir.

Şîrâzî, insan ahvalinin zamana bağlı olarak değişmesinde olduğu gibi şer'î ahkâmın da zamana bağlı olarak değişebileceğini ve bunun aklen ve şer'an kabîh olmadığını vurgulamaktadır. İnsanın çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerindeki ahvali nasıl farklıysa şer'î ahkâm da döneme bağlı olarak farklılık gösterebilir. Nesihte de durum böyledir ve bu açıdan nesihte bir imkânsızlık söz konusu değildir. Çünkü insan ahvalinin değişmesinde olduğu gibi Allah'ın bazen kullarını bir ibadetle yükümlü tutması, daha sonra onları o ibadetten başka bir ibadete nakletmesi mümkündür. Şîrâzî'ye göre mutlak olarak varit olan hitap, acziyet ve hastalık gibi sebeplerle kaldırılabilir, mutlak hitap başka bir hitapla da neshedilebilir. Aynı şekilde belirli bir zaman diliminde mükellefiyetin vacip olmaması mümkünse, belirli bir zaman içerisinde vacip olan bir mükellefiyetin kaldırılması da mümkün olur.¹⁴⁰

Şîrâzî, konu bağlamında bazı itirazlara yer verir. Bu itirazlar ve cevapları şöyledir:

¹³⁹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 252.

¹⁴⁰ Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, 1/483; a.mlf., *el-Lüma'*, 1/164.

1. İlk itiraz neshin bedâyı gerektirmesidir. Bedâ ise Allah için caiz değildir. Bu itiraz daha çok Yahudiler tarafından dillendirilmiştir.¹⁴¹

Şîrâzî'ye göre nesihten bedâ lazım gelmez. Nitekim “Ona fecr göründü.” ifadesinde olduğu gibi bedâ gizli olduktan sonra bir şeyin açığa çıkması demektir. Nesihte ise Allah için gizli olan bir şey sonradan açığa çıkmamaktadır. Bilakis, Allah ilim sıfatıyla ilkin koyduğu hükmü belirli bir süre sonra kaldıracağını bilmektedir. Bu durum bedâyâ delalet etmez. Diğer bir ifadeyle Şîrâzî'nin düşüncesinde nesih ve bedâ mahiyet açısından farklı kavramlardır. Nitekim bedâ “gizli olduktan sonra bir şeyin açığa çıkması” iken, nesih “sabit bir hükmün kaldırılmasıdır.”¹⁴²

2. İkinci itiraz neshin bir şeyin aynı anda hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) olmasına sebep olmasıdır. Nitekim şâri‘ bir şeyi emretmişse bu o şeyin iyi oluşuna delalet eder. Bir şeyi yasaklamışsa bu da o şeyin kötü oluşuna delalet eder. Bir şey aynı anda hüsün ve kubuh olamaz. Bu itirazı ileri sürenlere göre nesihten böyle bir şey lazım gelmektedir. Bu sebeple de emredilen bir şeyin daha sonra yasaklanması caiz değildir. Bu itiraz da önceki itiraz gibi Yahudiler tarafından dile getirilmiştir.¹⁴³

Şîrâzî'ye göre emrin nehye taalluk ettiğinin kabul edilmesi durumunda söz konusu itiraz doğru olur. Fakat emir bir şeye nehiy ise başka bir şeye taalluk ederse bu durum onların iddia ettikleri şeye (hüsünün kubha, kubhun da hüsne dönüşmesi) götürmez. Nesihte ibadet (ibadetin emredilmesi) belirli bir zamana, nehiyde başka bir zamana taalluk eder. Diğer bir ifadeyle burada bir şeyin emredilmesi, akabinde hemen yasaklanması söz konusu değildir. Nesihte emir ve nehiy iki farklı anlamdır. Bu durum bir anlamın emredilmesi ötekinin de yasaklanması gibidir. Bunun yanında söz konusu itiraz tahsis deliliyle batıldır. Çünkü “*Müşrikleri öldürün.*” denilmesi ve daha sonra zimmîlerin öldürülmesinin hükmün kapsamından çıkarılmasında hüsünün kubha, kubhun hüsne dönüşmesi anlamı mevcut değildir.

¹⁴¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*, thk. Ahmed el-Mübârekî - Muhammed b.. (Riyâd: y.y., 1410/1989), 3/774; Ebû'l-Fadl Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Hey'etü'l-Mısriyye Amme, 1394-1974), 3/67.

¹⁴² Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/253.

¹⁴³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 2/399; Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/450.

Bu itirazda hüsün ve kubhun eşyanın özüyle ilgili olmasından dolayı bir şeyin emredilmesi, akabinde yasaklamasında hüsün olan bir şeyin kabîh olan bir şeye dönüşmesi vurgulanmıştır. Usulcüler bu noktada iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Nitekim hüsün ve kubhun eşyanın özüyle ilgili olduğunu benimseyen usulcüler nesihte gelecekte emredilen şeyin kendisinin değil mislinin (benzerinin) yasaklanacağını söylemişlerdir. Çünkü ilk olarak emredilen şey özü itibarıyla iyidir. Şayet bu şey nehyedilecek olursa bu durumda hüsün olan bir şey kubha dönüşür. Ancak nesihte emredilenin kendisi değil, misli gelecek zamanlarda neshedilir. Çünkü bir şeyin misli önceleri hüsünken daha sonra kubha dönüşebilir. Bu görüş Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyn el-Basrî tarafından benimsenmiştir.¹⁴⁴ Şîrâzî ve diğer bazı usulcülere göre ise emredilen şeyin kendisi gelecek zamanlarda neshedilebilir. Burada hasen olan bir şeyin daha sonra kabîh olması söz konusu değildir. Nitekim nesihte emredilen hüküm hemen akabinde yasaklanmamakta, belirli bir süre yürürlükte kalmaktadır. Dolayısıyla bir şeyin emredilmesi ve daha sonra neshedilmesinde hüsün kubha dönüşmesi söz konusu olamaz.

3. Üçüncü itiraz neshin mükellefin bilmediği bir şeye inanmasına yol açması hakkındadır. Çünkü mükellef hükmün neshedileceğini bilmediği için hükmün sürekli olarak devam edeceğine inanır. Hüküm neshedilince de mükellef bilmediği bir şeye inanmış olur.

Şîrâzî'ye göre nesihten böyle bir şey lazım gelmez. Çünkü hitap mükellef hakkında sabit olduğunda nasıl ki tahsis edilmediği sürece umum ifade eden bir lafzın bütününe inanan mükellef neshedilmediği sürece hükmün sürekli olarak devam edeceğine inanır. Diğer bir ifadeyle nesihten önce sabit olan hüküm nesihten sonra varit olmadığı sürece mükellefler için ebedilik ifade eder. Ancak daha sonra nâsih hitap varit olur ve Allah'ın mensûh hükmün belirli bir süre yürürlükte kalmasını murat ettiğini gösterir.¹⁴⁵ Bu açıdan Şîrâzî'ye göre nesihten, Allah açısından bir hükmün kaldırılması, mükellefler açısından ise hükmün yürürlükte kalma süresinin beyan edilmesidir.

¹⁴⁴ Basrî, *el-Mu'tamed*, 1/401; Abdülhamit Sağır, *Kelamcı Fıkıh Usulcülerin Nesihten Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 31.

¹⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/483-484.

4. Yahudiler tarafından dile getirilen bir diğer itiraz ise kendi şeriatlarının kıyamete kadar geçerli olduğunu söylemeleridir ki onlar Hz. Musa'dan tevâtüren nakledildiğine inandıkları “*Gökler ve yerler ayakta durduğu sürece Cumartesi yasağına yapışın.*” sözünden hareketle kendi şeriatlarının kıyamete kadar neshedilemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁴⁶

Bu itiraza göre Hz. Musa Müslümanların nezdinde hak bir nebi ve verdiği haberlerde sadık bir peygamberdir. O, getirdiği dinin kıyamete kadar geçerli olduğunu bizzat kendisi söylemiştir. Bu durum da neshe engeldir. Şîrâzî'ye göre Yahudilerin ileri sürdükleri bu sözün bir aslı yoktur ve onlar tarafından uydurulmuştur. Çünkü Hz. Peygamber zamanında Yahudi din adamları onun nübüvveti hakkında Hz. Peygamber ile tartışıyorlardı. Bu delili Hz. Peygamber'e karşı onların din adamlarından kimse kullanmamıştır. Şayet bu sözün bir aslı olmuş olsaydı, Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeme konusunda onların en güçlü delili olurdu. Çünkü Yahudiler Hz. Peygamber'in nübüvvetini yalanlıyorlardı. Şîrâzî'ye göre bunu “*Sizi Müslümanlardan kurtaracağım bir şey söyleyene kadar bana bol bol mal verin.*” diyen mülhit İbn Râvendî telkin etmiştir. Şîrâzî, kendisinden sonra gelecek olan Hz. Muhammed'in nübüvvetini ikrar eden Hz. Musa'ya inandığını, ancak “benden sonra peygamber yoktur.” diyenlere inanmadığını ve onların nübüvvetini tasdik etmediğini belirtmiştir.¹⁴⁷

Şîrâzî'nin konuyla ilgili olarak Yahudilerin nesihle ilgili menfi iddialarına çokça yer verdiği, Ebû Müslim'in nesihle ilgili görüşlerine fazla yer vermediği görülmektedir. Onun eserinde naklettiği karşıt delillerin birçoğu Yahudiler tarafından ileri sürülmüştür. Şîrâzî'nin konuyla ilgili yaklaşımı Yahudilerin nesihle ilgili iddialarına bir reddiyedir. Diğer bir ifadeyle Şîrâzî'ye göre Yahudilerin nesih ile ilgili iddiaları mesnetsizdir. Onun Yahudilerin konuyla ilgili gerekçelerini ve delillerini naklederek tenkit etmesi, meseleye kelâmî bir perspektifle yaklaştığını gösterir.

¹⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/120.

¹⁴⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/484; a.mlf., *et-Tabsira*, 1/254.

Şîrâzî'nin Yahudilerin görüşlerine bu kadar atıf yapmasında onun yaşadığı dönemde Bağdat'ta bazı Yahudilerin kendi şariatlarının ebediliği düşüncesinden hareketle nesih ile ilgili olumsuz konuşmaları etkili olmuş olabilir. Zira o dönemde önemli bir Yahudi nüfusunun Bağdat'ta yaşadığı, Yahudilerin kendilerine ait din adamı yetiştiren eğitim kurumlarının ve ibadethanelerinin olduğu belirtilmektedir.¹⁴⁸ Bu anlamda Yahudilerle Müslümanlar arasında o dönemde bazı nesih tartışmalarının cereyan etmiş olması muhtemeldir. Bundan dolayı Şîrâzî de Yahudilerin konuyla ilgili iddialarına eserlerinde cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Zira o, özellikle *et-Tabsira* ve *Şerhu'l-Lüma* 'da Yahudilerin nesihle ilgili iddialarını cedel üslubuyla ele alarak tenkit etmiştir.

İmam Şâfiî diğer usûl eserlerinin aksine eserinde Yahudilerin neshe yönelik iddialarına yer vermemiştir. Bu durum bu iddiaların o dönemde henüz olmadığını göstermektedir. Şâfiî, *er-Risâle* 'de neshi bir teori halinde incelemekten ziyade Kur'ân ve sünnetteki bazı nesih örnekleri üzerinde durarak Kur'ân ve sünnet naslarında neshin gerçekleştiğini ve bunun da Allah'tan kulları için bir rahmet ve kolaylık olduğunu belirtir.¹⁴⁹

Cüveynî, meseleyi Yahudiler ve Râfizîlerden aşırı bir topluluğun görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Bu fırkaların çoğu neshin aklen imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Cüveynî'ye göre neshin vukuunun imkânsızlığını iddia etmek bedîhiyyâtı (akılla açıkça anlaşılan gerçeklik) inkâr etmekle eş değerdir. Nitekim neshin vukuunun mümkün oluşu zorunlu olarak bilinir. Ona göre hüsün-kubuh meselesinden hareketle neshi inkâr etmek de mümkün değildir. Çünkü hüsün ve kubuh fiillerin hakikatine rücu etmez.¹⁵⁰

Şâfiî usulcülerden Sem'ânî'ye göre bir şeyin hüsünken daha sonra kabîh olması sonucuna götürmesinden dolayı neshi inkar etmek mümkün değildir. Çünkü bir vakitte hüsün olan bir şey başka bir vakitte kabîh olabilir. Nitekim efendisinin

¹⁴⁸ Fatih Güzel, "XIII Yüzyılın Başlarında Bağdat Şehrinde Sosyal Durum" *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (Kasım 2016), 17-18.

¹⁴⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir, 1/106.

¹⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/250.

kölesine belirli bir vakitte şunu yap demesi daha sonra şunu yapma demesi hüsündür.¹⁵¹

Şâfiîlerden Âmidî'nin meseleye yaklaşımı Şîrâzî'nin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Nitekim Âmidî de Şîrâzî gibi meseleyi akıl ve sem' yönünden temellendirmiştir. Ona göre nesih hem Allah'ın dilemesi hem de maslahatın zamandan zamana ve kişiden kişiye değişebilmesi yönlerinden mümkündür. Nitekim doktor bazı zamanlarda hastasının belirli bir ilacı almasını ister. Hastasının maslahatını dikkate alarak başka bir zamanda ona bu ilacı yasaklayabilir. Yine baba evladını terbiye için belirli bir zamanda dövebilir. Başka bir zamanda ise çocuğuna yumuşak davranır ve ona şefkat gösterir. Buna göre maslahat zamana göre değişebilmektedir. Bundan dolayı nesih hem Allah'ın dilemesi hem de maslahatın zamana ve mekâna göre değişebilmesi yönlerinden caiz olur.¹⁵²

Genel olarak daha sonra gelen Şâfiîler de konuyu hem aklî zeminde ele almışlar hem de sem' yönünden ispat etmeye çalışmışlardır. Nitekim Şâfiîlerden Gazzâlî, Râzî, Beyzâvî ve Mâlikîlerden İbnü'l-Hâcib gibi usûlcülere göre nesih aklen ve ser'an caizdir. Bu eserlerde de Yahudilerin konuyla ilgili gerekçelerine yer verilmiştir.¹⁵³

Modern zamanlara gelindiğinde Kur'ân'da hiçbir mensûh ayet olmadığı görüşü bazı araştırmacılar tarafından benimsenmiştir.¹⁵⁴ Kanaatimizce bu görüşler ilmî olmaktan uzaktır ve sağlam bir temele dayanmamaktadır. Nitekim Kur'ân'da neshin vuku bulduğu görüşü daha müdellel bir şekilde savunulabilir. Buna ilaveten halefiyle selefiyle ümmetin neshin cevazı ve vukuu konusunda icmâsı vardır. Kur'ân'da neshin cevazına delil getirilen Bakara suresinin 106. ayeti neshi sarahaten ispat etmese de sahabeden nakledilen rivayetler, onların o dönemde nesihten

¹⁵¹ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 1/420.

¹⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/115-116.

¹⁵³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/250-251; a.mlf., *et-Telhîs*, 2/470-473; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/89-90; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/294-296; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/156; Beyzâvî, *Minhâc*, 1/145.

¹⁵⁴ Mûsâ Cârullah, *Uzun Günlerde Oruç*, sad. Yusuf Uralgiray (Ankara: Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları, 1975), 132-136; M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997), 75; Süleyman Ateş, *Kur'ân'da Nesh Meselesi* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996), 21; Talip Özdeş, *Kur'ân ve Nesh Problemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 27.

haberdar oldukların göstermektedir. Nitekim Cessâs, neshin vukuuna dair sahabeden aktarılan birçok rivayete yer vermiştir.¹⁵⁵

Mesele esasında Şîrâzî'nin de ifade ettiği kadar basittir. Maslahat zamana ve mekâna bağlı olarak değişebilir. Bu sebeple de Cenâb-ı Allah kullarının yararını gözeterek belirli bir vakitte kullarını bir hükümle yükümlü tutar. Daha sonra yine onların maslahatını gözeterek mevcut hükmü kaldırarak onları başka bir hükümle yükümlü tutar. Nesihi tabiatıyla hukuk mantığına da uygunluk arz eder.¹⁵⁶ Söz gelimi bir toplumda hırsızlık için öngörülen cezanın beş yıl hapis cezası olduğunu varsayalım. Bu beş yıllık ceza yeterince caydırıcı olmadığı için bir süre sonra toplumda hırsızlık oranı artmıştır. Bunun üzerine devlet toplum düzenini sağlamak ve toplum yararını gözetmek için beş yıllık hapis cezasını kaldırarak bu cezayı on yıla çıkarmıştır. Burada amaç kamu düzeninin sağlanması ve toplumun maslahatının gözetilmesidir. Nesihte de durum böyledir ve neshi inkâr etmenin bir anlamı yoktur.

2.3. VAKTİNDEN EVVEL BİR EMRİN NESHİ

Fıkıh usulünde bir hükmün uygulanmadan veya mükellefin bir hükmü yapmaya imkân bulmadan evvel neshi meselesi yoğun tartışmalara konu olmuştur. Müelliflerin hüsün ve kubuh meselesine yaklaşımları bu meselede de tezahür etmektedir. Bu meseleden kasıt şâri'in herhangi bir vakitte mükellefe bir şeyi emretmesi, mükellefin o şeyi yapma imkânı bulmadan veya emrettiği şeyin vakti gelmeden onun hükmünü neshetmesidir. Buna şâri'in önce "Bu senenin tamamında oruç tutun" demesi ve birkaç ay sonra bunu neshetmesi örneği verilebilir.

Bazı usulcüler vaktinden evvel bir emrin neshini bedâ ile ilişkilendirmiştir. Şîrâzî ise vaktinden evvel bir emrin neshinin bedâ olmayacağını özellikle vurgulamak istemiştir. O, "*Ashabımızdan bazıları vaktinden evvel bir emrin neshine cevaz vermemiştir. Vaktinden evvel bir emrin neshinin bedâyı gerektireceği görüşü Mu'tezilî bir görüştür.*" diyerek meselenin kelâmî boyutuna işaret etmiş ve konu

¹⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/324-325.

¹⁵⁶ Yüksel Macit, "Hz. Peygamber'den Sonra Nesh Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 296.

bağlamında Mu‘tezile’nin gerekçelerine ve te’villerine de yer vererek bu görüşleri tenkit etmiştir. Şîrâzî’nin naklettiğine göre Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/941) de vaktinden evvel bir emrin neshinin bedâ olacağını söylemiştir.¹⁵⁷

Şîrâzî’ye göre bir şeyin emredilmesi daha sonra o şeyin vakti gelmeden veya mükellefin o şeyi yapmaya imkân bulmadan evvel neshi caizdir. Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmek ile emrolunması, daha sonra bu emrin bir koçla neshi meseleye delil teşkil eder. Allah Hz. İbrahim’e oğlunu kesmesini emretmiş, fiilin vaktinden önce bu emri neshetmiştir. Bu durum bedâya delalet etmez.¹⁵⁸ Vaktinden evvel bir emrin neshinin caiz olmadığı görüşünü ileri sürenlerin Hz. İbrahim kıssası ve genel anlamda konuyla ilgili gerekçeleri ve delilleri şunlardır:

1. Hz. İbrahim yüz üstü yatırmak, ellerini ayaklarını bağlamak gibi kesme öncesi yapılacak şeylerle emrolunmuştur. Bunu yaptığı için de Cenâb-ı Hak Hz. İbrahim’e “*Rüyanı doğruladın...*” (es-Sâffât 37/105) demiştir. Buna göre Hz. İbrahim emredileni yapmıştır. Burada emredilen kesme değil, kesme öncesi yapılacak şeylerdir. Şîrâzî’nin naklettiği bu argüman Hanefîlerden Cessâs ve Mu‘tezile’den Ebu’l-Hüseyin el-Basrî tarafından ileri sürülmüştür.¹⁵⁹

Şîrâzî’ye göre Hz. İbrahim kesme öncesi yapılacak şeyler ile değil, bizâtihi kesme ile emrolunmuştur. Bu husus ayetin delaletiyle sabittir. Nitekim Hz. İbrahim’in kesme öncesi yapılacak şeylerle emrolunması “*Seni rüyamda boğazladığımı görüyorum bir bak ne diyorsun (Hz. İsmail) babacığım emrolunduğun şeyi yap.*” (es-Sâffât 37/102) ayetine aykırıdır. Ayette Hz. İbrahim’in kesme ile emrolunduğu açıkça belirtilmiştir. Keza “*Beni inşallah sabredenlerden bulacaksın.*” (es-Sâffât 37/102.) ve “*Biz ona bir kurbanı fide olarak verdik.*” (es-Sâffât 37/107) ayetleri de Hz. İbrahim’in kesmeyle emrolunduğuna delâlet eder. Çünkü kesme öncesi yapılacak şeyler, sabrı gerektirmeyip bir çocuğun eğleneceği kolay işlerdir. Yine Hz. İbrahim’in oğluna durumu anlatırken kaygılı ve endişeli olması, bir kurbanın fide olarak verilmesi ve Allah’ın bu durumu bir imtihan olarak

¹⁵⁷Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/261; a.mlf, *el-Lüma’*, 1/126; a.mlf., *Şerhu’l-Lüma’*, 1/485; Ömer Yılmaz, *Cessâs’ın Nesih Doktrini* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 77.

¹⁵⁸Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/260.

¹⁵⁹Cessâs, *el-Fusûl*, 2/246-247; Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/410-411.

nitelendirmesi, Hz. İbrahim'in kesme ile emrolunduğunu gösterir. Ancak Allah'ın “*Rüyanı doğruladın.*” (es-Sâffât 37/105) sözü ise emrin vucûbiyyetine inandın ve emri yerine getirmeye azmettin anlamındadır. Ayetteki tasdik fiil olmaksızın kalp ile yapılan tasdiktir. Buna göre Hz. İbrahim ilgili emrin hak olduğuna inanmış ve emri yerine getirmeye azmetmiştir. Ancak Cenâb-ı Allah bu yükümlüğü bir koçla neshetmiştir. Bu açıdan Şîrâzî'nin düşüncesinde “*Rüyanı doğruladın.*” (es-Sâffât 37/105) ayeti Hz. İbrahim'in emri yaptığına değil, emri yapmaya azmettiğine, ilgili emre itaat ve inkıyat gösterdiğine delalet etmektedir.¹⁶⁰

2. Hz. İbrahim emredilen kesme işini yapmış olabilir. Ancak ne zaman oğlundan bir parça kesmeye kalksa kesilen yer eski haline dönmüştür. Basrî, *el-Mu'temed* adlı eserinde bu te'vîle yer vererek mümkün görür.¹⁶¹

Şîrâzî'ye göre Allah'ın bu te'vîle Kur'ân'da yer vermemesi, onun mümkün olmadığı gösterir. Şöyle ki: şayet bu te'vîl doğru olmuş olsaydı, Allah bu apaçık ve muhteşem mucizeyi kitabında zikrederdi. Nitekim Allah “*Ey ateş, İbrahim için serin ve esenlik ol.*” (el-Enbiyâ 112/69) ayetinde ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması gibi büyük bir mucizeyi kitabında zikretmiştir. Bir koçun Hz. İsmail'in yerine kurban olarak gönderilmesi de bu te'vîlin geçersizliğini bir başka yönden gösterir. Nitekim şayet itirazda ifade edildiği üzere kesilen yara eski haline dönmüş olsaydı, Hz. İbrahim kesme işini yapmamış olurdu ve bir koçun Hz. İsmail'in yerine fidye olarak gönderilmesine gerek kalmazdı.¹⁶²

Şîrâzî'ye göre vaktinden evvel bir emrin neshi Allah'ın farklı vakitlerde tekrarlayan bir fiili emretmesi ve emrin kapsadığı vaktin tamamı girmeden bazı vakitlerde bu fiili neshetmesi cihetinden de mümkündür. Buna göre emredilenin vakti dolmadan belirli vakitlerde neshi caiz olduğuna göre bir fiilin emredilmesi ve vaktinden önce o fiilin neshi de mümkün olur. Şayet şer'î mükellefiyetler maslahata göre teklif kılınıyorsa, maslahat o fiili yapmaksızın ona azmetmede, iltizâm ve itaat göstermede olabilir. Şayet şer'î mükellefiyetler, Allah'ın dilemesine göre oluyorsa Allah'ın fiili yapmayı dilememesi yalnızca o fiili emretmeyi murat etmesi

¹⁶⁰ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/260-261; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, 1/469.

¹⁶¹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/410-411.

¹⁶² Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/261.

mümkündür. Bundan dolayı Allah Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmeyi emretmiş, ancak o emrin yerine getirilmesini murat etmemiştir. Bu durumda Şîrâzî'ye göre hem maslahat hem de Allah'ın dilemesi yönlerinden bir emrin vaktinden evvel neshi caizdir. Keza Allah'ın bize bir ibadeti emretmesi daha sonra hastalık ve ölüm gibi sebeplerle bu yükümlülüğü bizden kaldırması mümkün olduğuna göre bu ibadeti vakti girmeden başka bir ibadetle kaldırması da mümkündür.¹⁶³

3. Bir şeyin emredilmesi o emirde maslahatın bulunduğu delalet eder. Maslahat bu emri yapmakta olursa, maslahat olan bir şeyden nehyetmek kabîh olur. Bu da caiz değildir.

Şîrâzî'ye göre böyle bir durumda maslahat hükmün neshedileceği zamana kadar geçerlidir. Diğer bir ifadeyle emredilen şey tüm vakitlerde maslahat olmayabilir. Nitekim maslahat bir emrin vaktinden evvel neshinde de olabilir. Bunun yanında bu itiraz vaktinden evvel bir emrin neshine delil oluyorsa neshin iptali için de delil olması gerekir.¹⁶⁴

4. Bir şeyin emredilmesi onun hüsün oluşuna, bir şeyin nehyedilmesi ise onun kabîh oluşuna delalet eder. Bir şeyin aynı anda hüsün ve kubuh olması caiz değildir.

Şîrâzî bu itiraza neshin imkân ve vukuu konusunda cevap verdiği için burada cevap vermeyi gerekli görmemiştir.¹⁶⁵

5. Vaktinden evvel bir şeyin neshi bedâ olur. Bedâ da Allah için caiz değildir.

Meseleye her şeyin Allah'ın bilgisi dâhilinde olması çerçevesinde yaklaşan Şîrâzî'ye göre vaktinden evvel bir emrin neshinden bedâ lazım gelmez. Çünkü bedâ gizli olduktan sonra bir şeyin açığa çıkmasıdır. Allah bir şeyi emrettiyse tıpkı o şeyin

¹⁶³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/487; a.mlf., *et-Tabsira*, 1/261.

¹⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/487.

¹⁶⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/487.

yapıldıktan sonra kaldırılmasını bildiği gibi o şeyi vaktinden önce (yapılmadan) kaldıracağını da bilmektedir.¹⁶⁶

6. Yapılmasından önce bir emrin neshi caiz olmuş olsaydı, “yap” ve “yapma” sözünde olduğu gibi emir ve nehyin tek bir halde gelmesi gerekirdi. Bu durum da caiz değildir.

Şîrâzî’ye göre emir nehye bitişik gelirse bu bir anlam ifade etmez. Ancak ondan sonra gelirse vaktinden evvel bir emrin neshinde emir fiilin vucûbiyyetine inanma, fiile itaat ve inkıyat edeceğini gösterme ve o fiili yerine getirmeye azmetme manası taşır. Diğer bir ifadeyle Şîrâzî, vaktinden evvel bir emrin neshinde emrin boş bir emir olmadığını, mükellefin göstereceği itaatten ve sabırdan dolayı sevap kazanacağını ifade etmek istemektedir. Buna göre mükellef nasıl ki emri yerine getirdikten sonra sevap kazanıyorsa emri yapmadan da o emre itaat göstererek ve o emrin hak olduğuna inanarak sevap elde eder. Bu açıdan Şîrâzî’nin düşüncesinde bu şekilde yerine getirilmeyen emir de anlamlıdır.¹⁶⁷

7. Emrin muktezâsı yapmaktır. Emir bunu ifade etmiyorsa boş ve anlamsız söz olur. Tıpkı “öldürün” sözünden kastın “öldürmeyin” anlamında olması gibi boş bir sözle de hitap sabit olmaz.

Bu itirazı ileri sürenlere göre emrin anlamı o emrin yerine getirilmesidir. Diğer bir ifadeyle emir, emredilen şeyin yerine getirilmesini gerektirir. Eğer emirle emredilen şeyin yapılması murat edilmemişse bu emir sahih bir emir değildir. Şîrâzî’ye göre mutlak emrin muktezâsı o emrin devam üzere olmasıdır. Şayet emir yerine getirilmeden neshedilirse, bu emir boş bir emir olmaz. Çünkü şâri’in emirleri nesih, ölüm, acziyet ve diğer delillerin gelmemesiyle şartlıdır. Diğer bir ifadeyle Cenâb-ı Allah dilerse bir şeyi emreder ve o emrin yerine getirilmesini ölüm, acziyet ve hastalık gibi vesilelerle neshedebilir. Şîrâzî’ye göre mutlak emrin (yapılmasından evvel) neshedildiğine dair bir delil gelirse onun muktezasının, emri yapmaksızın emrin vucûbiyyetine inanma, emri yapmaya azmetme ve emre itaat gösterme olduğu bilinir. Bu sebeple de emrin muktezâsı, nesih varit olmadığı sürece emri yapmak

¹⁶⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/488.

¹⁶⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/488.

manasını taşır. Ayrıca şâri‘ vaktinden evvel bir emri neshederse, bu durum, bu emirle fiilin yapılmasının Allah tarafından murat edilmediğini gösterir. Şîrâzî’nin düşüncesinde vaktinden evvel bir emrin neshi, “öldürün” ve “öldürmeyin” ifadelerinden farklıdır. Ona göre böyle bir söz sahih ve mantıklı değildir.¹⁶⁸

Vaktinden evvel bir emrin neshine cevaz vermeyenler konuyla ilgili çeşitli gerekçeler ileri sürmüşler, vaktinden evvel bir emrin neshini bedâ olarak nitelendirmişlerdir. Keza bu görüşte olanlara göre vaktinden evvel bir emir neshedilirse bu durumda maslahat olan bir şey mefsedete döner. Bu görüşün açılımı şu şekildedir: Cenâb-ı Allah bir şeyi emretmesi o şeyde maslahatın bulunduğunu gösterir. Şayet emrettiği şeyi vakti gelmeden neshederse maslahat olan emir mefsedete döner. Bu durum da bir tenakuz teşkil eder. Keza vaktinden evvel bir emrin neshi, hasen olan bir şeyin kabîh olması neticesine de götürür. Gazzâlî bu gerekçelerin Mu‘tezile tarafında ileri sürüldüğünü belirtmektedir.¹⁶⁹

Hanefilerden Cessâs ve Debûsî uygulanmadan evvel bir emrin neshine cevaz vermemişlerdir. Onların konuyla ilgili gerekçeleri vaktinden evvel bir emrin neshinin bedâya delalet etmesidir. Keza onlara göre vaktinden evvel bir emrin neshinde hüsün olan bir şey kabîh olur.¹⁷⁰

Mu‘tezilî usulcülerden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ise konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Allah bize ‘Abdestli olarak gün batımında iki rekât namaz kılın’ derse daha sonra aynı günün öğle vaktinde ‘İki rekât namaz kılmayın’ derse bu durumda emir ve nehiy tek bir fiili tek bir vecihle, tek bir vakitte bir mükelleften başka bir mükellefe yönelecek tarzda kapsar. Aralarında bir ayrılık olmaksızın nehiy emri kapsar. Bu durum ya bedâdır ya da iyiden nehyetme ve kötüyü emretmedir.”¹⁷¹

Görüldüğü üzere vaktinden evvel bir emrin neshi konusu müelliflerin kelimla ilgili görüşlerinden bağımsız değildir. Zira hüsün ve kubuh gibi vasıfları eşyanın

¹⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/488.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, çev. H. Yunus Apaydın, 250.

¹⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/233-234; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 2/417-419.

¹⁷¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/407.

özüyle ilgili vasıflar olarak gören Cessâs, Debûsî ve Basrî gibi usulcüler vaktinden evvel bir emrin neshine cevaz vermemişlerdir. Nitekim emredilen şey haddizatında iyi olduğu için daha sonra bu emrin vaktinden evvel neshi iyi olan bir şeyin kabîh olması neticesine götürür. Şîrâzî ise bu görüşleri eserlerinde itiraz olarak nakletmiştir. Onun bu görüşleri nakletmesi ve tenkit etmesi meseleye kelâmî bir bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir. Diğer taraftan Şîrâzî'ye göre Cenâb-ı Allah dilerse bir hükmü vaktinden evvel de neshedebilir. Aynı şekilde vaktinden evvel bir emrin neshi maslahat ilkesine aykırı değildir. Çünkü maslahat zamandan zamana ve kişiden kişiye değişebilir. Bu açıdan maslahat bir hükmün uygulandıktan sonra neshinde olabileceği gibi bir emrin vaktinden evvel (uygulanmadan) neshinde de olabilir.

Şîrâzî'den sonraki Şâfiî usulcülerin de genel anlamda vaktinden evvel bir emrin neshine cevaz verdikleri görülmektedir. Vaktinden evvel bir emrin neshi meselesine Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme kıssasını delil olarak ileri süren Cüveynî'ye göre Hz. İbrahim kesme öncesi yapılacak şeylerle emrolunmamış, bizatihi kesme ile emrolunmuştur. O, Hz. İbrahim kıssasıyla ilgili olarak yapılan iki yorumu aktarmıştır. Birincisi Hz. İsmail'in boynuna kesmeyi önleyecek bakırdan veya demirden bir halka konulmuştur. Bu sebeple de kesme işlemi meydana gelmemiştir. Cüveynî böyle bir yorumun *teklîfü mâ lâ yutâk* olduğunu ifade etmiştir. Çünkü mükellef bir şeyle emrolunmuş, ancak bu emri yerine getiremeye kadir değildir. Aynı şekilde ona göre bu yorum Mu'tezile tarafından ileri sürülmüştür ve onların temel prensibine de aykırıdır. İkincisi ise Hz. İbrahim oğlunu kesmiş, fakat kesilen yer Allah'ın bir mucizesiyle eski haline dönmüştür. Cüveynî, böyle bir yorumu da mümkün görmemiştir. Çünkü Kur'ân, buna dair kayıt ve karinelere bahsetmemiştir. Konuyla ilgili diğer Şâfiîlerin de vaktinden evvel bir emrin neshinin caiz olduğu görüşünde oldukları ve meseleyi Hz. İbrahim kıssası üzerinden Şîrâzî ile benzer şekilde temellendirdikleri görülmektedir.¹⁷²

¹⁷² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/252-253; a.mlf., *et-Telhîs*, 2/498-500; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/431-433; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/92; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/312-313; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/156; Beyzâvî, *Minhâc*, 1/147.

Hanbelî usulcülerden Ferrâ'ya göre vaktinden evvel bir fiilin neshi caizdir. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi ve bunun sonradan bir fidyeyle neshi meselenin delilidir. Hz. İbrahim oğluna “*Seni boğazladığımı görüyorum.*” demiştir. Peygamberlerin rüyası vahiydir ve bu rüyalarla amel etmek gerekir. Bundan dolayı da Hz. İsmail “*Babacığım emrolunduğun şeyi yap.*” demiştir.¹⁷³ Ferrâ'ya göre Hz. İbrahim Allah'ın emrinin hak ve doğru olduğuna itikat etmiş ve emri yerine getirmeye azmetmiştir. Bunun üzerine Allah Hz. İbrahim'in itaatinden dolayı iyi kullarını mükâfatlandığı gibi kesme işini bir koçla neshetmiştir. Vaktinden evvel bir fiilin neshinde aynı emrin aynı zamanda hüsün ve kubuh olması ve bedâ anlamı yoktur. Hz. İbrahim bizzat kesme ile emrolunmuştur. Kesme öncesi yapılacak şeylerle emrolunmamıştır. Bu durum ayetin delâletiyle sabittir. Mâlikîlerden Bâcî de aynı görüştedir.¹⁷⁴

Çağdaş müelliflerden Mustafa Zeyd'e göre temekkünden (yapmaya imkân bulmadan) evvel nesih caiz değildir. Cumhur ulemanın bu mesele için ileri sürdükleri hiçbir delilde vaktinden evvel bir fiilin neshi söz konusu değildir. Örnek olarak necvâ sadakasının (Hz. Peygamberle ikili konuşma öncesi, takdim edilen sadakanın, el-Mucâdele 58/12-13) hükmünün neshedilmesi, bu mesele için delil olarak ileri sürülmüştür. Ancak rivayetler bu ayetle amel edildiği konusunda birleşmektedir. Rivayetlere göre Hz. Ali neshedilmeden önce ayetin hükmüyle amel etmiştir. Bazı rivayetlere göre ise Müslümanların bütünü zekât ayeti inene kadar bu ayetle amel etmiştir. Hal böyleyken bu ayet temekkünden evvel bir fiilin neshine delil olarak ileri sürülemez.¹⁷⁵ Zeyd'e göre Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesinin bir fidyeyle neshedilmesi, Hudeybiye anlaşmasının Müslüman olmuş kadınların geri iadesiyle ilgili maddesinin Mümtetine suresinin 10. ayetiyle neshi, Miraç gecesi 50 rekâtlık namazın 45 rekâtının neshedilmesi delillerinde de temekkünden evvel bir fiilin neshi yoktur.¹⁷⁶

Kanaatimizce vaktinden evvel bir emrin neshi meselesinde Şâfiîlerin Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi kıssasıyla ilgili görüşleri daha müdelleldir.

¹⁷³ Ferrâ, *el-Udde*, 3/808-810.

¹⁷⁴ Ferrâ, *el-Udde*, 3/812-813; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/410-413.

¹⁷⁵ Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/183.

¹⁷⁶ Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/184-187.

Vaktinden evvel bir emrin neshini kabul etmeyenler, bilhassa bazı Mu‘tezilî usulcüler kendi görüşlerini haklı çıkarmak ve kendi kelâmî prensipleriyle çelişmemek adına konuyla ilgili zorlama birtakım te’villere başvurmuşlardır. Ayette Hz. İbrahim’in oğlunu rüyasında boğazlamayı gördüğü sarahaten ifade edilmesine rağmen ilgili ayeti Hz. İbrahim’in kesme hazırlıklarını gördüğü şeklinde te’vîl etmişlerdir. Ancak bu te’vîl ayete açıkça aykırılık teşkil etmektedir. Kanaatimizce nasları te’vîl etmek yerine onları kendi anlam örgüsü içerisinde anlamaya çalışmak daha doğru bir yaklaşımdır.

2.4. TE’BÎD KAYDIYLA KAYITLI BİR HİTABIN NESHİ

Klasik fıkıh usulü kaynaklarında nesihle ilgili tartışılan meselelerden biri de te’bîd kaydıyla kayıtlanan bir hitabın neshi meselesidir. Bilindiği üzere Kur’ân ve Sünnette te’bîd (ebedilik) lafzıyla varit olan naslar mevcuttur. Örnek olarak namuslu kadınlara zina isnadında bulunan kimselerin şahitliğiyle ilgili “*Onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyin...*” (en-Nûr 24/4) ayetinde şahitliğin kabul edilmemesi hükmü te’bîd lafzıyla kayıtlanmıştır. Aynı şekilde Kur’ân’da Hz. Peygamber’e hitaben münafıklarla ilgili olarak “*Onlardan ölen birinin namazını asla kılma...*” (et-Tevbe 9/84) ayetinde de hüküm te’bîd lafzıyla kayıtlanmıştır. Konuyla ilgili başka pek çok örnek mevcuttur.

Şîrâzî, bu meseleye *el-Lüma* ‘da değinmemektedir. Ancak *Şerhu’l-Lüma* ‘ ve *et-Tabsira* ‘da meseleyi ele almaktadır. Ona göre bazı mütekellim usulcülerin aksine te’bîd lafzıyla mukayyet hitapların neshi mümkündür. Bazı mütekellim usulcülere göre ise yalnızca mutlak olarak varit olan bir hitapların neshi caizdir. Buna göre hitapta ebediliğe delalet eden bir kayıt varsa bu hitaplar neshi kabil değildir.¹⁷⁷

Şîrâzî’ye göre neshe konu olması açısından te’bîd lafzıyla mukayyet bir hitap ile mutlak olarak varit olmuş hitap arasında herhangi bir fark yoktur. Buna göre hitap ister mutlak olarak varit olsun ister hitapta ebediliğe delalet eden bir kayıt bulunsun bu hitaplar neshedilebilir. Nitekim mutlak olarak varit olmuş hitap zahiren te’bîd ifade etse de aslında neshedici delil varit olmadığı sürece ebedilik ifade eder. Ancak bu hitaptan sonra nesih varit olunca hükmün belirli bir süre yürürlükte kaldığı

¹⁷⁷ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/255.

anlaşılır. Buna göre zahiren te'bîd ifade eden mutlak hitabın neshi caizse, te'bîd lafzıyla mukayyet hitapların neshi de caiz olmalıdır. Çünkü te'bîd kaydıyla mukayyet bir hitapta bazen te'kîd (sözün manasını kuvvetlendirme) manasının olması mümkündür. Diğer bir ifadeyle te'bîd kaydıyla mukayyet bir lafız, bazen te'kîd manası taşıyan bir lafzın verdiği mesajı ifade eder. Bunun yanı sıra “*Borçluna ebediyen yapış.*” ifadesinde olduğu gibi bazı durumlarda lügat yönünden de te'bîd lafzıyla mukayyet bir hitaptan te'bîd manası kastedilmemiş olabilir. Bu durumda söz konusu hitaptan belirli bir zamana (borcunu tahsil edene) kadar borçlundan ayrılma anlamı kastedilmiştir. Burada hüküm te'bîd lafzıyla mukayyettir ve nesih vaktine kadar geçerlidir.¹⁷⁸

Şîrâzî'ye göre te'bîd lafzıyla mukayyet bir hitabın neshi umum ifade eden bir hitabın tahsisi gibidir. Nitekim “*Müşriklerin tamamını öldürün.*” denilmesi ve daha sonra cizye verenlerin hükmün kapsamından çıkarılması mümkündür. Bu durumda “*Ebediyen namaz kıl.*” denilmesi ve ebedilikten belirli bir vaktin kastedilmesi de mümkün olur. Bu açıdan ebedilik ifade eden hitaplar umum lafızların tahsisine benzediğinden bu hitapların neshi caiz olur.¹⁷⁹

Şîrâzî'ye göre te'bîd lafzıyla mukayyet bir hitaptan sonra te'bîd manasını engelleyen şart ve istisna ile hükmün kapsamı daraltılabilir. Nitekim “*Hayızlı olmadığınız sürece ebediyen namaz kılın.*” veya “*Hasta olmadığınız sürece ebediyen oruç tutun.*” ifadelerinde te'bîd lafzıyla mukayyet bir hükümden sonra şart ve istisna ile hükmün kapsamı daraltılıyorsa, te'bîd kaydıyla kayıtlı bir hitabın neshi de mümkün olur. Keza te'bîd lafzıyla mukayyet bir hitapta “*aciz kalmadığınız veya hastalanmadığınız sürece hükmü yerine getirin*” anlamı nasıl varsa, neshedilmediği sürece hükmü yerine getirin anlamı da olabilir.¹⁸⁰

Şîrâzî, konuyla ilgili karşı görüşte olan kişilerin muhtemel olarak ileri sürebileceği bir itiraza değinir. Bu itiraza göre şayet te'bîd kayıtlı bir hitabın neshi caiz olursa, bu durumda neshedilmeyen hükümleri bilmeye imkân kalmaz. Bu da Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ebedî olduğunu bilmeme neticesine götürür. Şîrâzî bu

¹⁷⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/491; a.mlf., *et-Tabsira*, 1/255.

¹⁷⁹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/255.

¹⁸⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/491-492; a.mlf., *et-Tabsira*, 1/255.

itiraza maslahatın zamandan zamana değişebilmesi ilkesiyle cevap verir. Buna göre maslahat te'bîd lafzıyla mukayyet bir hitapta olabildiği gibi bu hitabın neshinde de olabilir. Bu durumda te'bîd lafzıyla mukayyet bir hitabın neshi maslahat yönünden caiz olur. Hz. Peygamber'in şeriatının ebediliği meselesinin ise bu meseleyle bir ilgisi yoktur. Nitekim bu husus, “*Benden sonra peygamber yoktur.*”, “*Ben nebilerin sonuncusuyum.*” ve “*Hâtemü'l-Enbiyâ*” hitaplarıyla bilinir. Şîrâzî'ye göre Hz. Peygamber'in son nebi olduğunun bilinmemesi durumu bu itirazı ileri sürenleri iman konusunda da bağlar.¹⁸¹

Şîrâzî'ye göre neshin meydana gelebilmesi için hitaba nesih iş'ârının (hitap esnasında neshin belirtilmesinin) bitişi gereklidir. Şayet hitap esnasında neshin belirtilmesi gerekli olsaydı, bazı hitaplarda hükmü düşüren durumların da belirtilmesi gerekirdi. Ancak nesih için böyle bir şey gerekli olmadığına göre hitapta neshin beyan edilmesi de gerekli değildir.¹⁸²

Şîrâzî'nin konuyla ilgili yaklaşımından hareketle onun neshi “bir hükmün zamanla tahsisi” olarak ifade ettiğini söylemek yanlış olmaz. Zira ona göre neshedilmediği sürece hüküm bütün zamanlarda geçerlidir. Daha sonra nâsih hitap gelerek hükmün belirli bir zaman yürürlükte kaldığını gösterir. Bu açıdan onun neshi âm lafzın tahsisine benzetmesi de bu anlayışın bir sonucudur. Bu çerçevede Şîrâzî'nin muasırı Cüveynî “*Üstad Ebû İshâk neshi bir hükmün zamanla tahsisi olarak açıklamıştır.*” diyerek Şîrâzî'nin bu görüşüne dikkat çekmiştir.¹⁸³

Mütekellim usulcülerden Râzî'nin konuyla ilgili görüşleri Şîrâzî'nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim ona göre te'bîd lafzı umum lafzının kapsadığı bütün fertleri içermesi gibi gelecek zamandaki bütün vakitleri kapsar. Umum lafzın tahsisi caiz olduğuna göre ebedilik ifade eden emirlerin de neshi caiz olur. Aynı görüşü Basrî, Sem'ânî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib de benimsemiştir.¹⁸⁴

¹⁸¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/492.

¹⁸² Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/257.

¹⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/249.

¹⁸⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/ 414; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/422; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/328-329; Âmidî, *İhkâm*, 3/135; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/157.

Şâfiîlerden Sübkî'ye göre ebedilik ifade eden hitaplar neshedilebilir. Bu anlamda onun düşüncesinde “*orucu ebedi olarak tutun.*” ifadesi neshedilebilir. Çünkü ebedilik ifade eden bir hitaptan sonra nesih gelirse ebedilikten belirli bir vaktin kastedildiği bilinir.¹⁸⁵

Hanefiler te'bîd kayıtlı bir hitabın neshine cevaz vermemişlerdir. Hanefilerden Cessâs'a göre müebbet hükümlerin neshi yalnızca Hz. Peygamber hayattayken olabilir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra artık bu hükümlerde nesih ihtimali ortadan kalkmıştır. Çünkü te'bîd kayıtlı bir hükümde hükmün ebediyen devam edileceğine inanılır. Bu sebeple te'bîd kayıtlı bir hükümden belirli bir vaktin ve müddetin kastedilmiş olması caiz değildir. Aynı şekilde te'bîd kayıtlı bir hükmün neshini caiz görmek, sözün delaletinin iptaline yol açar.¹⁸⁶

Hanefilerden Debûsî'ye göre de te'bîd kayıtlı bir hükmün neshi caiz değildir. Ona göre bir hüküm iki şekilde te'bîd ifade eder. Birincisi Hz. Muhammed'in şeriatının ebedî olması gibi hüküm kendisine bitişen bir delâlet yoluyla te'bîd ifade eder. Bu hükümler ancak Allah'tan gelen bir haberle neshedilebilir. İkincisi ise hüküm “(Ey İsa!) Sana tabi olanları kıyamete kadar inanmayanlara üstün tutacağım.” (Âl-i İmran 3/55) ayetinde olduğu gibi nasla ebedilik ifade eder. Debûsî'ye göre her iki durumda da nesih caiz değildir. Çünkü Allah bu hükümlerin bütün vakitlerde geçerli olduğunu haber vermiştir. Bu hükümlerin neshi Allah'ın takdir ettiği veya haber verdiği şeydeki hataya neden olur ki bu da caiz olmaz. Hanefilerden Semerkandî, Pezdevî ve Serahsî de aynı görüştedir.¹⁸⁷

Nesihle ilgili bu meselede teorik görüş ayrılıkları vardır. Meselenin pratiğe rücû eden bir yönü yoktur. Bu mesele bir yönüyle âm lafzın tahsis edilmesine benzemektedir. Konuyla ilgili olarak Hanefîlerle diğer usulcüler arasındaki bu ihtilaf, âm lafzın delaletinin kesin mi zannî mi olacağı meselesinden kaynaklanmaktadır.¹⁸⁸ Bazı mütekellim usulcülere göre âm lafzın delaleti zannîdir. Hanefîlere göre ise

¹⁸⁵ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 1/59; Abdurrahman Caner, “Tâcuddîn es-Sübkî'nin Nesh Problemine Yaklaşımı”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2019), 147.

¹⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/209-210.

¹⁸⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 2/414-415; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 2/708; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/490-491; Serahsî, *el-Usûl*, 2/60.

¹⁸⁸ Sağır, *Kelamcı Fıkıh Usulcülerin Nesih Anlayışı*, 98.

tahsis edilmediği sürece âm lafzın delaleti kesindir. Tahsis edilme durumu bir delile dayanmadığı için âm lafzı gerçek anlamından uzaklaştırmak doğru değildir.¹⁸⁹ Kanaatimizce âm lafzın delaletinin kesin mi zannî mi olacağı konusundaki ihtilaf te'bîd kayıtlı bir hitabın neshi meselesinde tezahür etmektedir. Şîrâzî'nin meselenin âm lafzın tahsisiyle benzerliğine dikkat çekmesi de bunu göstermektedir. Ona göre umum ifade eden lafızların tahsisi caiz olduğuna göre ebed lafzıyla mukayyet hitapların neshi de caiz olmalıdır.

2.5. BİR HÜKMÜN BEDELLİ VEYA BEDELSİZ NESHİ

Bir hükmün yerine bir bedel getirilerek neshinden kasıt, hükmün mükelleflerden kaldırılması ve bunun yerine başka bir hükmün getirilmesidir. Böyle bir neshe kıblenin Beyt-i Makdis'ten Mescid-i Harâm'a çevrilmesi örneği verilebilir. Bedelsiz nesh ise hükmün yerine bir bedel getirilmeksizin neshedilmesidir. Hz. Peygamber'le özel bir görüşme yapmadan evvel sadaka verilmesi (Necvâ sadakası) hükmünün neshi bu kabildendir. (el-Mücadele 58/12-13) Çünkü necvâ sadakası neshedilmiş ve yerine yeni bir hüküm getirilmemiştir.

Bazı usûlcüler hükmün bedel konularak neshini neshin şartları arasında değerlendirmişlerdir. Fakat cumhur ulemaya göre bir hükmün yerine bir bedel konularak neshedilmesi muteber bir şart değildir.¹⁹⁰ Kaynaklarda bedelsiz neshi kabul etmeyenlerin kimler veya hangi mezhepten olduğu konusunda net bir bilgi yoktur. Nitekim Cüveynî böyle bir neshe karşı çıkanların Mu'tezile olduğunu belirtirken,¹⁹¹ Sem'ânî ise bu görüşü Zâhîrîlere nispet eder.¹⁹²

Şîrâzî'ye göre bir hükmün hem bedelsiz hem de yerine bir bedel getirilerek neshi caizdir ve dinde vuku bulmuştur. Bir yıllık iddet müddetinin 4 ay 10 gün üzerinin neshi dinde bir hükmün bedelsiz neshedildiğini göstermektedir. Nitekim “*Evlerinden çıkarılmaksızın bir yıllık geçimlerini vasiyet etsinler...*” (el-Bakara 2/240) ayetinde ifade edildiği üzere İslam'ın başlangıç yıllarında kocası vefat eden

¹⁸⁹ Ali Bardakoğlu, “Âm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayımları, 1989, 2/553.

¹⁹⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/114.

¹⁹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/257; a.mlf., *et-Telhîs*, 2/479

¹⁹² İtaş, *Klasik Nesh Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*; 74.

kadınların iddet müddeti bir yıldır. Daha sonra bir yıllık iddet müddetinin üzerindeki süre 4 ay 10 günlük iddet müddetiyle neshedildi (el-Bakara 2/234). Kiblenin Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye döndürülmesi ise bir hükmün yerine bir bedel konularak neshedilebileceğini göstermektedir. Nitekim namazlarda Kâbe'ye yönelme emri, Beyt-i Makdis'e yönelme emrinin yerine bedel olarak getirilmiştir. Bu açıdan Şîrâzî'nin düşüncesinde bir hükmün yerine bir bedel getirilerek ve yerine bir bedel getirilmeksizin neshi caizdir.¹⁹³

İmam Şâfiî *er-Risâle*'de “Bir farz sürekli olarak neshedilmişse yerine mutlaka başka bir farz konulmuştur. Nitekim Beyt-i Makdis'in kible oluşu neshedilmiş, yerine kible olarak Kâbe tayin edilmiştir. Kitap ve sünnetteki bütün nesihler işte böyledir.” demektedir.¹⁹⁴ Onun bu ifadelerinden bedelsiz neshi kabul etmediği anlaşılmaktadır. Buna göre bir hüküm neshedilince yerine mutlaka başka bir hüküm getirilir. İmam Şâfiî konuyla ilgili görüşünde “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak yerine yenisini veya benzerini getiririz.” (el-Bakara 2/106) ayetini esas almış olmalıdır. Çünkü ayette bir hüküm neshedildiğinde yerine denginin veya benzerinin getirileceği ifade edilmektedir. İmam Şâfiî'den sonra gelen Şâfiî usûlcüler onun bu görüşünü göz ardı etmişlerdir. Çünkü sonraki usûl kaynaklarında böyle bir görüş ona nispet edilmemekte, onun bu görüşünden hiç söz edilmemekte aksine Şâfiî usûlcülerin ekseriyeti bu görüşün aksini savunmaktadırlar.

Gazzâlî'ye göre bir hükmün yerine bedel getirilerek ve bedel konulmaksızın neshi akıl ve sem' yönünden mümkündür. Aklen “Sana savaşmayı farz kıldım ve bu hükmü senden neshettim ve seni önceki asli hükme (savaşın yokluğuna) döndürdüm” denilmesi mümkündür. Bu durum bedelsiz neshe delil teşkil eder. Ayrıca bedelsiz nesih, maslahata ve hikmete de aykırı değildir. Çünkü din maslahat üzerine bina edilmez. Şayet din maslahat üzerine bina edilse bile maslahat bir hükmün bedel konulmaksızın neshinde olabilir. Gazzâlî, kurban etlerinin saklanması yasaklanması ve necvâ sadakasının neshedilmesini bedelsiz neshe, kiblenin Kâbe'ye döndürülmesi ve akrabalara vasiyet hükmünün neshini ise bir hükmün yerine bedel

¹⁹³ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/170; a.mlf. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 493.

¹⁹⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 68.

konularak neshinin delili olarak ileri sürer.¹⁹⁵ Cüveynî, Sem‘ânî, Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî de bir hükmün yerine bir bedel konularak veya bedelsiz neshini kabul etmektedir.¹⁹⁶

Mu‘tezile’den Basrî’ye göre bir hüküm hem bedelsiz olarak hem de yerine bedel getirilerek neshedilebilir. Çünkü ister fiilin yerine yeni bir fiil getirilsin ister getirilmesin fiilin benzeri başka bir vakitte mefsedete dönüşebilir. Necvâ sadakasının yerine bir bedel getirilmeksizin neshedilmesi, bir yıllık vefat iddeti müddetinin 4 ay 10 gün üzerinin bedelsiz neshedilmesi dinde bedelsiz neshin vuku bulunduğunu göstermektedir.¹⁹⁷

Şâfiîlerin İmâm Şâfiî’ye muhalefet ettiği konulardan biri de bir hükmün bedelsiz neshi konusudur. Konuyla ilgili tartışmanın kaynağı “*Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak benzerini veya daha hayırlısını getiririz.*” (el-Bakara 2/106) ayetidir. Ayetinin zahiriden hareketle bazı usulcüler bedelsiz neshe cevaz vermemişlerdir. Nitekim ayette bir hüküm neshedilince yerine kendisine denk veya kendisinden daha hayırlı bir hükmün getirileceği ifade edilmiştir. İmâm Şâfiî de konuyla ilgili görüşünde bu ayetle istidlal etmiş olmalıdır. Onun muhalefeti dışında konuyla ilgili muhalif bir görüşe rastlanılmamıştır. Şîrâzî de bu meselede İmâm Şâfiî’nin görüşüne muhalif bir tutum sergileyerek gelenekle aynı görüşü benimsemiştir.

2.6. BİR HÜKMÜN KENDİSİNDEN DAHA HAFİF VEYA DAHA AĞIR BİR HÜKÜMLE NESHİ

Konuyla ilgili ihtilaf mevcuttur. Bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshinin caiz olmadığı görüşü Zahirîlere ve bazı Şâfiîlere nispet edilmektedir.¹⁹⁸ Cüveynî, bu görüşü Mu‘tezile’den şaz bir topluluğa nispet eder.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/96.

¹⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/257; Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-edille*, 1/429-430; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/320; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/135-136; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/158; Beyzâvî, *Minhâc*, 1/147.

¹⁹⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/415-416.

¹⁹⁸ Şîrâzî, *el-Lüma‘*, 1/171; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/137.

¹⁹⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/481.

Çoğunluk usûlcüye göre ise bir hüküm kendisine denk bir hükümle neshedilebileceği gibi kendisinden daha ağır veya daha hafif bir hükümle neshedilebilir.²⁰⁰

Şîrâzî, “*Ashabımızdan bazıları bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilemeyeceğini söylemiştir. Bu görüş Zâhirîlerin görüşüdür.*” diyerek bu meselede ihtilafın bulunduğu dikkat çekmiştir.²⁰¹ Şîrâzî’nin düşüncesinde bir hüküm kendisinden daha hafif bir hükümle neshedilebilir. Nitekim musâbere ayetinde Cenâb-ı Allah bir hükmü kendisinden daha hafif bir hükümle neshetmiştir. Buna göre İslam’ın başlangıcında bir Müslüman’ın on kâfire, yüz Müslümanın bin kâfire karşı sebat göstermesi emredilmiştir (el-Enfâl 8/65). Daha sonra bu hüküm “*Allah sizde bir zaaf olduğunu bildi ve yükünüzü hafifletti. Sizden sabreden yüz kişi iki yüz kişiye galip gelir. Sizden bin kişi olursa Allah’ın izniyle iki bin kişiye galip gelir.*” (el-Enfâl 8/66) ayetiyle neshedilmiştir. Şîrâzî’ye göre haram olan bir hükmün daha sonra mubah kılınması da bir tür nesihdir. Nitekim Ramazan gecelerinde iftardan sonra yemek, içmek ve cinsel ilişkide bulunmak haramdı. Bu hüküm “*Allah sizin kendinize ihanet etmekte olduğunuzu bildi. Tövbenizi kabul edip sizi bağışladı. Şimdi onlarla ilişkiye girin ve Allah’ın sizin için yazmış olduğu şeyi isteyin. Siyah iplik beyaz iplikten ayrılncaya kadar yiyin için.*” (el-Bakara 2/187) ayetiyle neshedilmiş, Ramazan gecelerinde yemek, içmek ve cinsel ilişkide bulunmak mubah olmuştur. Şîrâzî’ye göre bu iki delil bir hükmün kendisinden daha hafif bir hükümle neshedilebileceğini göstermektedir. Zira ilk delilde savaşta bir Müslümanın on kâfirden kaçmaması emredilmiş, daha sonra bu hüküm bir Müslümanın iki kâfire karşı sebat göstermesi hükmüyle neshedilmiştir. İkinci hüküm birinci hükümden daha hafiftir. Çünkü Ramazan geceleri yeme, içme ve mübâşeretle bulunmak haramken, bu hüküm daha sonraları ilgili ayetle mübah kılınmıştır. Mübahlık hükmü haramlık hükmünden daha hafiftir.²⁰²

Şîrâzî’ye göre bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshi de caizdir. Nitekim İslam’ın başlangıç yıllarında dileyen kişi oruç tutmak ve bir yoksulu doyurmak arasında muhayyerdi. Sonra bu hüküm “*Sizden biriniz o aya yetişirse onu*

²⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/223-224.

²⁰¹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/258.

²⁰² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/493-494; a.mlf., *et-Tabsira*, 1/258.

oruçlu geçirsin.” (el-Bakara 2/187) ayetiyle neshedildi. Buna göre orucun farz kılınması oruçla fidye verme arasındaki muhayyerliği neshetmiştir. Oruç emri, fidye verme ile oruç tutma arasındaki muhayyerlik hükmünden daha ağırdır. Zina eden kimseler için hapis cezası ise celde ve recm cezasıyla neshedildi. Celde ve recm cezaları hapis cezasından daha ağırdır. Bu deliller de bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilebileceğini göstermektedir.²⁰³

Bir hükmün kendisinden daha ağır veya daha hafif bir hükümle neshini Allah’ın meşîeti ve maslahat yönlerinden de temellendiren Şîrâzî’ye göre Allah belirli bir zamanda daha ağır bir hüküm, başka bir zamanda ise daha hafif bir hüküm teklif kılmayı dileyebilir. Aynı şekilde bazen daha ağır veya daha hafif bir hüküm mükellefler açısından maslahat olabilir. Bu açıdan bir hükmün kendisinden daha ağır veya hafif bir hükümle neshi, maslahat ve Allah’ın meşîeti yönlerinden mümkündür. Şîrâzî’ye göre başlangıçta şer’î bir mükellefiyetin olmaması, daha sonra bir şer’î mükellefiyetin varit olması ve mubahlık hükmünü neshetmesi caizdir. Buna göre bazı mükellefiyetlerin ilkten vacip kılınması da bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilebileceğini göstermektedir. Nitekim teklifin olmaması durumu, olmasından daha hafiftir.²⁰⁴

Şîrâzî, konu bağlamında muhalif bir görüş zikreder. Buna göre Cenâb-ı Hak, *“Allah sizin yükünüzü hafifletti...”* (el-Enfâl 8/66) ve *“Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun...”* (el-Müzemmil 20/20) ayetlerinde bir hükmü kendisinden daha hafif bir hükümle neshetmiş, daha ağır bir hükümle neshetmemiştir. Nitekim bir kişinin iki kişiye karşı sebat etme emri, bir kişinin on kişiye karşı sebat etmesi emrinden daha hafiftir. Keza, Müzemmil suresinde (ilk ayetlerle) gece namazı önce farz kılınmış, daha sonra bu farziyet (son ayetiyle) nedbe dönüşmüştür. Farz hükmü nedbe göre daha ağırdır. Burada da Allah bir hükmü kendisinden daha hafif bir hükümle neshetmiştir. Şîrâzî’ye göre bu delillerden hareketle bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshinin caiz olmaması sonucuna ulaşmak isabetli değildir. Çünkü söz konusu delillerde bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshi söz

²⁰³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/493-494.

²⁰⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/494.

konusu değildir. Ancak bir hükmün kendisinden daha hafif bir hükümle neshi söz konusudur.²⁰⁵

İmam Şâfiî, *er-Risâle*'de Allah'ın kullarına rahmet, kolaylık ve onların yükünü hafifletmek için bazı hükümleri neshettiğini bazılarını da sabit bıraktığını ifade etmektedir.²⁰⁶ Onun bu ifadelerinden hareketle bazı Şâfiîler, onun bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshine cevaz vermediğini ifade etmişlerdir.²⁰⁷ Ancak İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu söylemek doğru değildir. Zira görebildiğimiz kadarıyla o, eserin hiçbir yerinde bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilemeyeceğini belirtmemektedir. Bilakis İmam Şâfiî, zina edenler için hapis ve eziyet cezasının (en-Nisâ 4/15) bekârlar için celde, evliler içinse recm cezasıyla neshedildiği görüşündedir.²⁰⁸ Celde ve recm cezasının evde hapsetme ve eziyet cezalarından daha ağır olduğu açıktır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir.

Cüveynî'ye göre de bir hüküm kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilebilir. Ona göre neshin aslı için sabit olan deliller bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshinde de geçerlidir. Bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshini gösteren nice delil vardır. Kâfirlerle barış hükmünün onlarla savaşmak ve can ve mal harcama hükmüyle, bir özür olmaksızın fidye verme şartıyla oruç tutmama hükmünün orucun kendisiyle neshedilmesi, bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedildiğini göstermektedir.²⁰⁹ Genel olarak Şâfiî usulcüler bir hükmün kendisinden daha ağır veya daha hafif bir hükümle neshedilebileceğini söylemektedirler.²¹⁰

Bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilemeyeceğini söyleyenler görüşlerini “*Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak benzerini veya daha hayırlısını getiririz.*” (el-Bakara 2/106) ayetine dayandırmaktadırlar. Ayetteki

²⁰⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, 1/495.

²⁰⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir, 1/106.

²⁰⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 2/62.

²⁰⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir, 1/128.

²⁰⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/482;

²¹⁰ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/428-429; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/96; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/320-321; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/137; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/158; Beyzâvî, *Minhâc*, 1/147.

“daha hayırlı” ibaresini ilk hükümden daha hafif bir hüküm, “misli” ibaresini ise kolaylık yönünden ilk hükme denk olan hüküm şeklinde tefsir etmişlerdir.²¹¹

Kanaatimizce bu yorum isabetli değildir. Zira ayetteki “daha hayırlı” veya “misli” ibareleri sevap ve ecir yönünden ilk hükümden daha hayırlı veya ilk hükümden daha yararlı bir hüküm olarak da anlaşılabilir. Hatta ayetin bu şekilde anlaşılması daha uygundur. Nitekim bazen daha ağır bir hüküm mükellefler açısından daha yararlı olabilir. Belirli bir zamanda toplum düzenini sağlamak için devletin daha hafif müeyyideler getirmesi gerekirken daha sonra daha caydırıcı müeyyideler getirmesi gerekebilir. Bu durum şer’î mükellefiyetlerde de böyledir. Zira daha ağır bir hükümle mükellef tutulan kişi göstereceği itaatten ve çekeceği meşakkatten dolayı sevap kazanır. Dolayısıyla bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshi makuldür.

2.7. NESİH TÜRLERİ

Klasik fıkıh usulündeki taksime göre nesih; hükmü baki tilâveti mensûh, tilâveti baki hükmü mensûh ve hem hükmü hem de tilâveti mensûh olmak üzere üç şekilde gerçekleşebilir. Kaynaklarda aktarıldığına göre tilâvetin baki kılınması, hükmün mensûh olması; hükmün baki kılınıp tilâvetin mensûh olması şeklinde meydana gelen nesih türlerini kabul etmeyenler mevcuttur.²¹² Ancak usûlcülerin çoğunluğu neshin bu üç şekilde gerçekleşebileceğini kabul etmişlerdir.

2.7.1. Tilâvetin Neshi Hükümün Baki Kalması (Sadece Tilâvetin Neshi)

Bu nesihten kasıt hüküm ifade eden bir nassın metninin ortadan kaldırılması, hükmünün ise baki kalmasıdır. Hz. Peygamber zamanında bazı ayetlerin metni ortadan kaldırılmış, ancak hükmü uygulanmaya devam etmiştir. Bu tür bir neshe yaygın olarak recm ayeti örnek verilir. Usul literatüründe nispet edilen bazı kıl u kâl türünden görüşler haricinde Kur’ân’da bu tür bir neshin vuku bulduğu genel anlamda kabul edilmiştir.

²¹¹ Basrî, *el-Mu’temed*, 1/417; Ahmet Bayraktar, *Gazzâlî’nin Nesih Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 99.

²¹² Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/497.

Şîrâzî'nin düşüncesinde tilâvetin neshedilerek hükmün baki kalması şeklinde meydana gelen nesih Kur'ân'da mevcuttur. O, bu görüşünü tilâvet ve hükmün hakikatte iki ayrı ibadet gibi olmasına dayandırır. Bu durumda hükmün baki kılınarak tilâvetin neshi, iki farklı ibadetten birinin neshedilerek diğerinin baki kalması gibi olur. Şîrâzî'ye göre tilâvet (resmi) Kur'ân'dan okunan, mushaflara yazılan; abdestsiz kişinin dokunamayacağı, cünüp ve hayızlının okuyamayacağı şeydir. Hüküm ise lafzın gerektirdiği şeyi bilmektir. Böylece hüküm ve tilâvet iki ayrı ibadet olmaktadır. İki farklı ibadetten birinin neshedilmesi, diğerinin baki kalması caiz olduğuna göre tilâvetin neshedilmesi, hükmün baki kalması da caizdir.²¹³

Şîrâzî'ye göre “*Muhsan erkek ve kadın (şeyh ve şeyha) zina ettikleri zaman Allah'tan bir müeyyide olmak üzere recmedin.*” ayeti bir ayetin tilâvetinin neshedilerek hükmünün baki kalabileceğini gösterir. Buna göre bu ayet hüküm ve tilâvet olarak Kur'ân'dan okunmaktaydı. Daha sonra ayetin hükmü sabit kaldığı halde metni mushaflara yazılmadı ve okunmadı. Hz. Ömer'in “*Recm ayetinden sapmayın. İnsanlar Ömer Allah'ın kitabına eklemeye bulundu demeyecek olsaydılar Kitabın haşiyesine 'Muhsan (şeyh) erkek ve kadın (şeyha) zina ettiği zaman Allah'tan bir müeyyide olmak üzere onları mutlaka recmedin yazardım. Allah aziz ve hakîmdir.' yazardım.*” sözü bu ayetin Kur'ân'dan olduğunu, tilâvetinin neshedildiğini, ancak hükmüyle amel edildiğini göstermektedir. Şâfiî usulcülerden Cüveynî, Sem'ânî ve Gazzâlî de bu görüştedir ve meseleye recm ayeti olarak bilinen rivayeti delil olarak ileri sürmüşlerdir.²¹⁴

Mütakellim usulcülerden Râzî'ye göre de tilâvetin neshedilerek hükmün baki kalması suretiyle gerçekleşen nesih Kur'ân'da mevcuttur. Çünkü tilâvet ve hüküm iki ayrı ibadet gibidir. Hüküm ve tilâvetin birlikte veya ikisinden birinin mefsedeye dönüşmesi aklen uzak bir ihtimal değildir. Râzî, bu konuda recm ayetiyle birlikte iki delil daha zikretmektedir. Birincisi Hz. Enes'in rivayetine göre Bi'r-i Maûne kuyusunda şehit edilenler (4/625) hakkında “*Kardeşlerimize rabbimize*

²¹³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/497.

²¹⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/495; Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/484-487; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/427; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/ 99.

kavuştuğumuzu, ondan razı olduğumuzu onun da bizden razı olduğunu haber verin.” ayeti indirilmiştir. İkincisi ise Hz. Ebu Bekir’den gelen “*Babalarınızdan yüz çevirmeyin. O sizin için küfürdür.*” rivayetidir. Bu rivayetler Râzî’ye göre hükmü baki tilâveti mensûh ayetlerdir.²¹⁵ Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî de aynı görüştedir ve Râzî’den farklı olarak konuya yalnızca recm ayetini delil getirmişlerdir.²¹⁶

Mu‘tezilî usulcülerden Basrî’ye göre de tilâveti mensûh hükmü baki nesih caizdir. Çünkü tilâvet ve hüküm iki ayrı ibadet gibidir. Hem tilâvet hem hüküm mefsedete dönüşebileceği gibi tilâvet ve hükümden yalnızca biri de mefsedete dönüşebilir. Bu durumda her ikisinden veya ikisinden birinden nehyetmek gerekir.²¹⁷

Hanefîler de tilâvetin neshedilmesi ve hükmün baki kalması şeklindeki nesih türüne cevaz vermişlerdir. Ancak onların konuyla ilgili delilleri farklıdır. Onlar meseleyi sem‘an ispat noktasında recm ayeti olarak bilinen rivayete yer vermemişlerdir. Bunun yerine şaz bir kıraati meseleye delil olarak ileri sürmüşlerdir. Yemin kefaretiyle ilgili Mâide suresinin 89. ayeti Abdullah b. Mes‘ûd kıraatinde “*fe sıyâmu selâseti eyyâmin mütetâbiâtin.*” şeklindedir. Bu kıraatte “*mütetâbiât*” ziyadesi bulunmaktadır. Bu kıraate dayanarak Hanefîler yemini bozan kişinin tutması gereken orucun peş peşe olması gerektiğine hükmetmişlerdir. Ancak ayetteki “*mütetâbiât*” ifadesi elimizdeki mushafta bulunmamaktadır. Kur‘ân’ın bize nakledildiği şekilde tevâtüren de nakledilmemiştir. Bu sebeple de İbn Mes‘ûd kıraatindeki “*mütetâbiât*” ziyadesinin tilâveti neshedilmiş, hükmü ise baki kalmıştır.²¹⁸

Kanaatimizce Hanefîlerin recm ayetine yer vermemeleri, âhâd haber konusundaki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Zira haber-i vâhidin kabul edilmesi konusunda en titiz davranan mezhep Hanefîlerdir. Onlar bu konuda kendi üstatlarından nakledilen şaz bir kıraati haber-i vahide tercih etmişlerdir. Ayrıca Hanefîlerden Serahsî, recm ayeti olarak bilinen rivayetin bir aslının olmadığını,

²¹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/322-324.

²¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/141; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/159; Beyzâvî, *Minhâc*, 1/147.

²¹⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/418.

²¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/253-254; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 2/401; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/507; Serahsî, *el-Usûl*, 2/81.

çünkü rivayetin Hz. Âişe'den nakledilen varyantında Hz. Âişe ve ashabın Hz. Peygamber'in defin işleriyle meşgul olduklarını ve bir keçinin gelip ayeti yediği geçmektedir. Serahsî'ye göre şayet ayeti keçi yese bile bu ayet unutulmazdı ve sahabe bu ayeti başka bir sahifeye yazabilirdi.²¹⁹

Çağdaş müelliflerden Mustafa Zeyd'e göre Kur'ân'da tilâveti mensûh hükmü baki şeklinde vuku bulan bir nesih türü yoktur. Tilâveti mensûh, hükmü baki nesihde usûlcülerin delil olarak getirdiği rivayetler meseleyi ispat için delil olmamaktadır. Ayrıca tilâveti mensûh hükmü baki nesih akla ve mantığa aykırıdır ve neshin hükmünü ve şartlarını da taşımamaktadır. Usûlcüler tilaveti mensûh hükmü baki neshe, recm ayeti ve on emmenin haramlık doğuracağını bildiren rivayeti delil getirmişlerdir. Bu rivayetlerin çoğu Hz. Ömer ve Hz. Âişe gibi sahabeden nakledilmiştir. Zeyd, bu rivayetlerin her ne kadar sahih kitaplara girmiş olsa da Hz. Ömer ve Hz. Âişe'den gelmiş olmasının imkânsız olduğunu söyler. Çünkü hadisin senedinin sahih olması her durumda metnin de sahih olduğu anlamına gelmez.²²⁰

Zeyd'e göre recm ayeti olarak bilinen rivayet çeşitli yönlerden sorunludur. Şöyle ki:

1. Hz. Ömer'in "*İnsanlar Ömer kitaba ziyadede bulundu dememiş olsalardı onu kitaba yazardım.*" sözü ayetin lafzının da neshedilmediğini vehmettirmektedir.

2. Söz konusu ayetin farklı rivayet metinlerinde çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Metni neshedilse bile bu ayet metnindeki farklılıklardan dolayı Kur'ân ayeti olamaz.

3. Hz. Ömer ve Hz. Âişe'nin ilmi konumları bu hadisin uydurulmuş olabileceğini göstermektedir.²²¹

Zeyd'e göre tilâveti mensûh, hükmü baki nesih makul değildir ve tek bir vakada bile gerçekleşmemiştir. Bu sebeple de tilâveti mensûh, hükmü baki nesih reddedilmelidir.²²²

²¹⁹ Serahsî, *el-Usûl*, 2/80.

²²⁰ Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/283.

²²¹ Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/283.

Biz Zeyd'in bu tespitine kısmen katılıyoruz. Nitekim Allah'ın indirdiği bir ayetin metnin bu şekilde kaybolması, Kur'an'ın korunmuşluğuna ve mevsûkiyetine halel getirmektedir. Kanaatimizce Hanefilerden Serahsî'nin konuyla ilgili itirazları yerindedir. Eğer ayeti keçi yemiş olsaydı bile bu ayet başka bir sayfeye yazılabılırdı ve bu durum sahabe için bir mazeret teşkil etmezdi. Eğer keçinin sayfeyi yediği kabul edilir ve sahabenin de bu ayeti başka bir yere yazmadığı söylenirse, bu açıkça bir ihmal olur ki sahabenin Kur'an konusunda böyle bir ihmalde bulunması düşünülemez. Nitekim onların Kur'an hükümlerinin hayata tatbiki, Kur'an'ın ezberlenmesi, toplanması, yazıya geçirilmesi ve sonraki kuşaklara aktarılması konusundaki hassasiyetleri ve fedakârlıkları malumdur. Dolayısıyla bu rivayet bazı yönlerden problemli görünmektedir.

2.7.2. Tilâvet ve Hükümün Birlikte Neshi

Usûlcülerin üzerinde durdukları bir diğer nesih türü ise tilavet ve hükümün birlikte neshidir. Buna göre Allah'ın vahiy olarak indirdiği bazı ayetlerin metni ve hükmü birlikte ortadan kaldırılmıştır. Tilâvet ve hükümün birlikte neshine birçok örnek verilmiştir. Usûlcülere göre Kur'an'da bu tür nesih aklen mümkündür ve bilfiil gerçekleşmiştir.

Şîrâzî'nin düşüncesinde Allah'ın vahiy olarak indirdiği bir ayetin tilâvet ve hükmü birlikte neshedilebilir. Bu çerçevede süt emme ayetinin hem hükmü hem de tilâveti neshedilmiştir. Hz. Âişe'den *“Allah'ın indirdikleri arasında bilinen on emmenin haramlık hükmü doğurması vardı. Sonra bu bilinen beş emmeyle neshedildi.”* sözü nakledilmiştir. Elimizdeki mevcut mushafta on emmenin haramlık hükmü doğuracağına dair bir ayet mevcut değildir. Bu ayetin hükmüyle de amel edilmemektedir. Dolayısıyla bu ayetin hem hükmü hem de tilâveti mensûhtur.²²³

Şîrâzî'nin naklettiğine göre bazıları metnin neshedilerek hükümün baki kalması şeklinde vuku bulan neshi kabul etmemiştir. Çünkü hüküm metne tabidir. Bu nedenle metnin kaldırılması ve metne tabi olan hükümün baki kalması caiz değildir. Bazıları ise metnin baki kalması, hükümün neshini kabul etmemiştir. Çünkü tilâvet,

²²² Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/285.

²²³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/496.

hükmü gerektiren şeydir. Hükmü gerektiren şeyin neshedilerek hükmün baki kalması caiz değildir. Şîrâzî'ye göre her iki fıkranın da görüşleri hatalıdır. Çünkü hakikatte tilâvet ve hüküm iki ayrı ibadet gibidir. Tilâvet (resm) Kur'ân'dan okunan, mushaflara yazılan, abdestsiz kişinin dokunamayacağı; cünüp ve hayızlının ise okuyamayacağı şeydir. Hüküm ise lafzın gerektirdiği şeyi bilmektir. Böylece hüküm ve tilâvet iki ayrı ibadet olmaktadır. İki farklı ibadetten birinin neshedilerek diğerinin baki kalması caiz olduğuna göre tilâvetin neshedilerek hükmün baki kalması veya tilâvet ve hükmün birlikte neshi caizdir.²²⁴

Şîrâzî'den sonraki âlimler de çoğunlukla aynı görüştedir ve tilâvet ve hükmün birlikte neshine cevaz vermişlerdir. Sem'ânî, Gazzâlî, Râzî, Âmidî'ye göre tilâvet ve hüküm birlikte neshedilebilir. Konuya on emmenin haramlık hükmünü doğurması daha sonra bunun 5 emmeyle neshedilmesi rivayetini delil getirmişlerdir.²²⁵

Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre tilâvet ve hüküm iki ayrı ibadet gibidir. Buna göre tilâvet ve hükümden ikisi de mefsedete dönüşebilir. Bu durumda ikisinden de nehyetmek gerekir. Hz. Âişe'den *"Allah'ın indirdiklerinde on emmenin haramlık doğurması vardı. Sonra bu beş emmeyle neshedildi."* şeklinde yapılan nakle göre ayetin tilâvet ve hükmü birlikte neshedilmiştir.²²⁶

Konuyla ilgili muhalif bir görüşe rastlanılmamıştır. Tilâvet ve hükmün birlikte neshi usulcüler tarafından kabul edilmiştir. Buna göre Kur'ân'da okunan bazı ayetlerin hem metinleri hem de hükümleri neshedilmiştir. Şîrâzî de gelenekle aynı görüştedir. Ona göre Kur'ân'daki bir ayetin metni ve hükmü birlikte neshedilebilir.

2.7.3. Hükmün Neshi Tilâvetin Baki Kalması

Tilâveti baki, hükmü mensûh nesih diğer nesih türlerine göre adet bakımından daha fazladır. Kur'ân'da metin olarak mevcut nice ayet vardır ki hükmü mensûh addedilmiştir. Önceden de ifade edildiği üzere görebildiğimiz kadarıyla Ebû Müslim el-İsfahânî dışında bu konuda farklı bir görüş mevcut değildir.

²²⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/496-497.

²²⁵ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/427; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/99; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/324.

²²⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/418.

“Ey iman edenler! Peygamber’le özel bir şey görüşmeden evvel sadaka verin. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Eğer bulamazsanız Allah bağışlayandır, rahmet edendir.” (el-Mücâdele 22/12) ayeti Hz. Peygamber’le özel bir şey konuşmak isteyenlere sadaka verme yükümlülüğü getirmektedir. Ancak bu yükümlülük ayetin hemen ardından gelen “Görüşmenizden önce sadaka vermekten çekindiniz mi? Çünkü yapmadınız Allah da tövbelerinizi kabul etti...” (el-Mücâdele 22/13) ayetiyle neshedilmiştir. Mücâdele suresinin 12. ayetinin metni Kur’ân’da mevcut olduğu halde hükmüyle amel edilmemektedir. Bu ayet, hükmü mensûh, tilaveti baki ayet kategorisinde gösterilmektedir.

Şîrâzî’ye göre tilâvetin baki, hükmün mensûh kılınması suretiyle gerçekleşen nesih caizdir ve Kur’ân’da mevcuttur. Nitekim “Evlerinden çıkarılmaksızın bir yıllık geçimliklerini vasiyet etsinler...” (el-Bakara 2/240) ayeti, “İçinizden ölen erkeklerin geride bıraktıkları eşleri evlenebilmek için 4 ay 10 gün beklerler...” (el-Bakara 2/234) ayetiyle mensûh kılınmıştır. Buna göre birinci ayette öngörülen bir yıllık vefat iddeti, 4 ay 10 günlük vefat iddetiyle neshedilmiştir. Bakara suresinin 240. ayetinin metni Kur’ân’da mevcut olduğu halde hükmüyle amel edilmemektedir. Dolayısıyla bu ayetin hükmü mensûh tilâveti bakidir.²²⁷

Şîrâzî’ye göre “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızda dört şahit bulundurun. Eğer şahitlik ederlerse onları ölüm alıp götürünceye kadar ve Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin.” (en-Nisâ 4/15) ayeti, Hz. Peygamberin “Allah onlar için bir yol belirledi. Bekârın bekârla zinası yüz celde ve sürgündür. Evlinin evliyle zinası yüz celde ve recmdir.” sözüyle neshedilmiştir. Bu ayetin de metni Kur’ân’da mevcut olduğu halde hükmü mensûhtur. Buna göre bir ayetin tilâvetinin korunarak hükmü mensûh olabilir.²²⁸

Burada şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki Şîrâzî, sünnetin Kur’ân’ı neshinin pratikte vuku bulmadığını göstermek adına sünnetin Kur’ân’ı neshi meselesinde evliyken zina eden kadınlar için evde hapsedme cezasının, Hz. Peygamberin sünnetiyle neshedilmediğini, kendisi gibi bir ayet olan recm ayetiyle

²²⁷ Şîrâzî, *el-Lüma* ‘, 1/169.

²²⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma* ‘, 1/496.

neshedildiğini söylemiştir. Ona göre recm ayeti olarak bilinen rivayet bir Kur’ân ayetidir ve bu ayetin tilâveti neshedilmiş, hükmü ise baki kalmıştır. Ancak bu meselede ise zina eden kadınlar için öngörülen evdeki hapsedme cezasının Hz. Peygamberin sünnetiyle neshedildiğini belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle Şîrâzî, tilâveti baki hükmü mensûh nesih konusunda Kur’ân’la sabit olan evdeki hapis cezasının Hz. Peygamberin sünnetiyle neshedildiğini söylerken, sünnetin Kur’ân’ı neshi meselesinde ise bu cezanın Hz. Peygamberin sünnetiyle neshedilmediğini, kendisi gibi bir ayet olan recm ayetiyle neshedildiğini belirtmiştir. Şîrâzî’nin mezkûr iki meseledeki görüşleri açıkça çelişmektedir. Bu durumda Şîrâzî’nin sünnetin Kur’ân’ı neshinin pratikte vuku bulup bulmadığı konusunda net bir yaklaşım ortaya koyamadığını ve tutarlı olmadığını belirtmemiz gerekir.

2.8. NESHİN MAHALLİ (KONUSU)

Nesih, “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir hükümle kaldırılması” olarak tarif edilmiştir. Tanımda geçen “şer’î hüküm” ifadesinin kapsamı geniştir. Çünkü şer’î hükümlerin kapsamına inanç ve ahlakla ilgili ilkeler de girmektedir. Ancak genel olarak iman ve ahlak esasları ile ilgili hükümlerde ve küllî nitelikteki şer’î kaidelerde neshin gerçekleşmeyeceği ifade edilmiştir.²²⁹ Usûlcüler neshin şer’î-amelî hükümlerde meydana geleceğini ifade etmişlerdir. Neshin şartlarındaki hükmün şer’î olması kaydı bu hususu vurgulamaya yöneliktir.

Şîrâzî’ye göre neshe konu olan hükümler şer’î-amelî hükümlerdir. Buna göre amelî boyutu bulunmayan hükümlerin neshi mümkün değildir. Bu anlamda tevhit, ilim ve kudret gibi Allah’ın zatına münhasır bazı sıfatlarının neshi imkânsızdır. Çünkü bu hükümler ancak tek bir vecih üzere gerçekleşebilir. Diğer bir ifadeyle bu hükümlerin amelî bir boyutu bulunmadığı için neshe konu olmaları da mümkün değildir. Şîrâzî’ye göre ihbarî cümleler de neshe konu olamaz. Zira ister gelecekle ilgili olsun ister geçmişle ilgili olsun ihbarî ifadelerin neshi caiz değildir. Bu anlamda Allah’ın geçmiş çağlar ve ümmetler hakkında verdiği bilgiler, Deccâl’in ortaya çıkması ve kıyamet alametleri gibi gelecekte meydana geleceğini haber verdiği

²²⁹ Ferhat Koca, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2006), 32/583.

olayların neshi caiz değildir. Çünkü bunların neshi ilk haberi tekzîb manası taşır. Allah ve resulünün haberlerine yalan dâhil olmaz.²³⁰

Şîrâzî'ye göre neshe konu olan hükümler namaz, oruç ve şer'î ibadetler gibi iki vecih üzere gerçekleşmesi mümkün olan hükümlerdir ki bu hükümlerin amelî bir yönü bulunduğu için din bu hükümlerin hilafına varit olabilir. Nitekim Kâbe yerine Beyt-i Makdis'e yönelerek namazın kılınması emredilebilir. Keza Kâbe yerine Beyt-i Makdis'in haccedilmesi istenebilir. Bundan dolayı namaz, oruç ve hac gibi şer'î-amelî hükümler neshe konu olurlar.²³¹

Şîrâzî'ye göre emir ve nehiyler de neshe konu olabilir. Bu anlamda mutlak olarak varit olmuş emirler ile ebedilik ifade eden emirler arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak muvakkat emirlerin neshi caiz değildir. Diğer bir ifadeyle belirli bir vakit için konulmuş emirler neshe konu olamaz.²³²

Gazzâlî'ye göre Mu'tezile'nin aksine her şer'î hüküm neshedilebilir. Mu'tezile'ye göre kendisinde bulunan bir vasıftan dolayı hüsün veya kubuh olarak nitelendirilebilen hükümler neshi kabul etmezler. Bu anlamda Allah'ı bilmek, adalet ve nimet verene şükretmek gibi aklen hüsün olan hükümlerin vücûb hükmü neshedilemez. Keza zulüm, küfür ve yalan gibi aklen kabîh görülen hükümlerin haramlığının neshi de caiz değildir. Gazzâlî'nin bildirdiğine göre Mu'tezile bu görüşlerini hüsün ve kubhun aklî oluşuna ve aslah olanı emretmenin Allah'a vacip oluşu prensiplerine dayandırmıştır.²³³

Cessâs'a göre Allah'ı birlemek, resulleri tasdik etmek, nimet verene şükretmek ve kötülüklerden sakınmak gibi aklen vacip olan hususlarda tebdîl ve tağyirin gelmesi caiz değildir. Nimet verene nankörlük, yalan, Allah'ın elçilerini yalanlamak ve kötü davranışlar irtikâp etmek gibi aklen yasak ve imkânsız olan

²³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/489; a.mlf., *el-Lüma'*, 1/166.

²³¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/166.

²³² Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/255; a.mlf., *el-Lüma'*, 1/55.

²³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/98.

hususların haramlığının neshi caiz değildir. Semerkandî ve Basrî de bu görüşü benimsemiştir.²³⁴

Konuyla ilgili temelde bir ihtilaf mevcut değildir. Hüsün ve kubhun eşyanın özüyle ilgili vasıflar olduğu görüşünü benimseyen usulcülerle aksini benimseyenler arasında bazı teorik görüş ayrılıkları vardır. Şîrâzî, meselenin hüsün ve kubuh yönüne dikkat çekmeyerek neshin yalnızca şer'î-amelî hükümlerde meydana gelebileceğini vurgulamıştır.

2.8.1. Haberlerde Nesih

Fıkıh usulünde neshin mahalli konusuyla ilgili olarak haberlerin ve haber içerikli ifadelerin neshi konusu tartışılmıştır. Haberlerin tilâvetleri neshedilebilir. Ancak haberlerin medlûlünün (ifade ettiği anlamların) neshine bazı ihtilaflar olmakla birlikte genel anlamda cevaz verilmemiştir. Mu'tezile'den Ebû Abdillâh el-Basrî, Kâdî Abdulcebbâr ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî haberlerin neshine cevaz vermişlerdir. Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise haberlerin neshi caiz değildir.²³⁵

Şîrâzî'nin bildirdiğine göre bazı insanlar haberlerde neshin caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak ona göre haberlerin neshi mümkün değildir. Çünkü haberlerin neshi ilk haberin yalan olacağı anlamında gelir.²³⁶ Onun zikrettiği “bazı insanlar” tabiri muğlaktır. Ancak kanaatimizce bununla Mu'tezile'yi kast etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira görebildiğimiz kadarıyla Şîrâzî'den önce bazı Mu'tezilî bilginler haberlerin neshine cevaz vermiştir.

Şîrâzî'ye göre geçmiş ümmetler ve çağlar, Deccâl'in ortaya çıkması ve kıyamet alametleri gibi gelecekte ortaya çıkacağı haber verilen hususların neshi imkânsızdır. Çünkü bu haberlerin neshi iki haberden birinin yalan olacağı anlamına gelir. Ancak haber sıygasında varit olan fakat emir ifade eden haberler neshedilebilir. Bu anlamda onun naklettiğine göre Şâfîilerden Ebû Bekir ed-Dekkâk (ö. ?/?), “Boşanmış kadınlar üç kur süresi (iddet) beklerler.” (el-Bakara 2/228) “Ona temiz

²³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/203-204; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2/707-708; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/400.

²³⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/419- 420; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/325.

²³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/490.

olanlardan başkası dokunamaz.” (el-Vâkıa 56/79) ayetleri haber sıygasında varit olup emir ifade etseler de bu haberlerin neshinin caiz olmadığını söylemiştir. Şîrâzî, onun aksine hüküm ifade eden fakat haber sıygasında varit olan haberlerin neshinin caiz olduğu kanaatindedir. Çünkü abdestli olmadığı halde mushafa dokunan, boşandığı halde üç kur süresi beklemeyenler olduğuna göre bu ayetler emir ifade etmektedir ve neshe konu olmaları da mümkündür. Şâfiîlerden Sem‘ânî de bu görüştedir.²³⁷

Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüseyn Basrî’ye göre haberler değişmesi mümkün olan ve olmayan haberler şeklinde iki kategoriye ayrılır. Allah’ın zatî sıfatları ve zulmün kötü oluşunu bildiren haberler değişmesi mümkün olmayan haberlerdir. Bu haberlerin neshi haber verilen şeyin yalan olmasına yol açar. Bu nedenle bu haberlerin neshi caiz değildir. Değişmesi mümkün olan haberler ise ahkâmla ilgili haberler ve ahkâmla ilgili olmayan haberler olmak üzere ikiye ayrılır. Ahkâmla ilgili haberler neshedilebilir. Ahkâmla ilgili olmayan haberler ise geçmiş ve gelecekle ilgili haberlerdir. Basrî’ye göre hem geçmişle ilgili hem de gelecekle ilgili haberler neshedilebilir. Nitekim gelecekle ilgili haberlerde Allah’ın bize asilere ebediyen azap edeceğini, daha sonra bu ebedilikten kastın bin yıl olduğunu belirtmesi mümkündür. Bu da ancak hitap esnasında beyanın belirtilmesiyle olur. Aynı şekilde ona göre va‘d ve va‘îd içerikli haberler bazı Mu‘tezilî bilginlerin aksine caizdir.²³⁸ Geçmişle ilgili haberlerde Allah’ın Zeyd’e bin yıl ömür verdiğini bildirmesi, bu bin yıllık ömürden bazısını kastettiğini, gelecekte bin yıllık ömürden dokuz yüz elli yılı kastettiğini göstermesi mümkündür.²³⁹

Şâfiî usulcüler haberlerin neshi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfiîlerden Cüveynî’ye göre haberlerin neshi Allah’ın vadinden cayması neticesine götürür. Fakat emir ve nehiylerin neshinde böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü emir ve nehiylerin kendisine doğru ve yanlış dâhil olmaz. Ancak haberler doğru ve yanlış olarak nitelendirilebilirler. Bu nedenle de haberlerin neshi mümkün değildir.²⁴⁰

²³⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/489-490; Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 1/423-424.

²³⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/419.

²³⁹ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/420.

²⁴⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/475-476.

Râzî'ye göre âlemin muhdes oluşu gibi değişmesi mümkün olmayan haberlerin neshi caiz değildir. Ancak geçmiş, gelecek, va'd ve va'îd ile ilgili haberler ve haccın vacip oluşu gibi hüküm bildiren haberler neshedilebilir. Geçmişle ilgili haberlerde "Nuh'a bin yıl ömür verdim", denilmesi daha sonra bin değil dokuz yüz elli yıl ömür verildiğinin açıklanması mümkündür. Gelecekle ilgili haberlerde "zina edenlere ebediyen azap edeceğim" denilmesi ve ebedilikten bin yılın kastedildiğinin açıklanması mümkündür.²⁴¹

Âmidî'ye göre haberlerin tilâvetinin ve haberlerle ilgili mükellefiyetlerimizin neshi caizdir. Çünkü bunlar şer'î hüküm gibidir ve bir vakitte maslahatken başka vakitte mefsedet olabilir. Ancak Allah'ın varlığı ve âlemin hâdis oluşu gibi medlûlünün değişmesi mümkün olmayan haberlerin neshi icmâ ile muhaldir. Medlûlünün değişmesi mümkün olan haberlerin neshi ise ihtilaflıdır. Âmidî'ye göre ister gelecekle ilgili olsun ister geçmişle ilgili olsun medlûlünün değişmesi mümkün olan haberlerin neshi caizdir. İbnü'l-Hâcib de aynı görüşü benimsemiştir.²⁴²

Beyzâvî'ye göre gelecekle ilgili haberler neshedilebilir. Çünkü "zina edenleri ebediyen cezalandıracağım" denilmesi daha sonra "bundan bin seneyi kastettim" denilmesi ihtimal dâhilindedir. Gelecekle ilgili haberlerin neshi, haberin yalan olduğunu vehmettirmez.²⁴³

Şîrâzî, Sem'ânî ve Cüveynî haberlerin neshine hiçbir surette cevaz vermezken, Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî gibi usulcüler medlûlünün değişmesi mümkün olan haberlerin neshini caiz görmüşlerdir. Kanaatimizce bazı Şâfiîler, haberlerin neshi konusunda Mu'tezile'den etkilenmiştir.²⁴⁴ Nitekim haberlerin neshine daha önce Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî cevaz vermiştir. Basrî'nin bu görüşü daha sonra bazı Şâfiîler tarafından benimsenmiştir. Şîrâzî ise ister geçmişle ilgili olsun ister gelecekle ilgili olsun haberlerin neshine hiçbir surette cevaz vermemiştir. Ancak onun düşüncesinde emir sıygasında varit olup emir ifade

²⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/325-326.

²⁴² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/144-145; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/159-160.

²⁴³ Beyzâvî, *Minhâc*, 1/148.

²⁴⁴ Yüksel Macit, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usulü Anlayışı* (Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 85-86.

eden haberler neshedilebilir. Çünkü bu haberler her ne kadar haber formunda varit olsalar da hakikatte emir ifade etmektedir ve bundan dolayı neshe konu olmaları mümkündür.

2.9. DELİLLERİN BİRBİRİNİ NESHİ

Edille-i erbaa; kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört tanedir. Usûl eserlerinin nesih bahislerinde bu deliller arası nesih ilişkisi tartışılmıştır. Usûlcüler konuyla ilgili ayrıntılı tartışmalara girmişlerdir. Bu başlıkta zikredilen deliller arasındaki nesih ilişkisi ele alınacaktır.

2. 9.1. Kur'ân'ın Kur'ân'ı Neshi

Kur'ân'ın Kur'ân'la neshedilebileceği konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Neshin aklen imkânını ve şer'an vukuunu kabul eden usûlcüler, Kur'ân'ın Kur'ân'la, neshedilebileceğini de kabul etmektedirler.²⁴⁵

Şîrâzî, Kur'ân'ın Kur'ân'la neshedildiğine dair delil getirilen pratik örnekler üzerinde durmamış, kaynakları üstünlük sıralamasına tabi tutarak daha üst konumdaki bir delilin daha alt konumdaki delili neshedebileceğini, aksinin ise mümkün olmadığını belirtmiştir.²⁴⁶ Bu anlamda ona göre Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi caiz olur. Çünkü Kur'ân delil olma derecesi bakımından Kur'ân'a denktir. Aynı zamanda “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak onun benzerini veya ondan daha hayırlısını getiririz.” (el-Bakara 2/106) ayeti de bu hususa delalet etmektedir. Nitekim ayette herhangi bir ayetin neshi durumunda yerine yeni bir ayetin getirileceği vurgulanmıştır.²⁴⁷

İmam Şâfiî'ye göre Kur'ân Kur'ân'la neshedilebilir. Çünkü Kur'ân Allah katındandır ve Kur'ân'ı neshetme yetkisi Allah'tan başkasına verilmemiştir. Diğer bir anlatımla Cenâb-ı Allah Kur'ân'ı nesih yetkisini tekeline almıştır. O, bu yetkiyi Hz. Peygamber de dâhil kullarından kimseye vermemiştir. İmâm Şâfiî bu görüşünü Kur'ân'daki bazı ayetlerle de desteklemiştir. Buna göre “Onlara ayetlerimiz

²⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/324; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 2/423; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/422; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2/717; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/423.

²⁴⁶ Nail Okuyucu, “Şâfiî'nin Kaynak İçerisinde Nesh Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri” *İslam Araştırmaları Dergisi* 1/43 (2020), 35.

²⁴⁷ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/171.

okunduğunda bizimle karşılaşmayı ummayanlar ‘Bu Kur’ân’dan başkasını getir veya onu değiştir’, dediler. De ki ‘Ben onu kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak bana vahyedilene uyarım. Şayet rabbime asi olursam büyük günün azabından korkarım.’” (Yunus 10/15) ayetinde, Allah elçisine kendisine vahyedilene tabi olmasını emretmiş, Kur’ân’ı kendiliğinden değiştirme yetkisini ona vermemiştir. “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak onun benzerini veya ondan daha hayırlısını getiririz.” (el-Bakara 2/106) ayetinde de Allah, Kur’ân’ın neshinin ve inzalinin geciktirilmesinin ancak Kur’ân’la olabileceğini haber vermiştir. “Biz bir ayetin yerini başka bir ayetle değiştirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini iyi bilir-, ‘Sen bir iftiracısın’ dediler.” (en-Nahl 16/101) ayeti de meseleye delil teşkil eder.²⁴⁸

Şîrâzî bu meselede kaynakların delil olma derecelerine vurgu yaparken, İmam Şâfiî Kur’ân’ın bir denginin bulunmaması yönüne dikkat çekmiştir. Bu anlamda Şâfiî’nin düşüncesinde bir delil ancak kendisinin benzeri bir delille neshedilebilir. Kur’ân’ın bir benzeri olmadığı için Kur’ân ancak Kur’ân’la neshedilebilir. Burada İmâm Şâfiî ve Şîrâzî farklı bakış açılarından hareketle aynı neticelere varmışlardır.

2.9.2. Sünnetin Sünneti Neshi

Sünnetin sünneti neshedebileceği genel anlamda kabul edilmiştir. Bu çerçevede âhâd sünnetin âhâd sünnetle, mütevâtir sünnetin mütevâtir sünnetle ve âhâd sünnetin mütevâtir sünnetle neshi konusunda farklı bir görüş yoktur. Kaynaklarda aktarıldığına göre mütevâtir sünnetin âhâd sünnetle neshi ihtilafıdır ve Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) mütevâtir sünnetin âhâd sünnetle neshine sem‘an cevaz vermemiştir. Çoğunluk ise bu görüşü benimsememiştir.²⁴⁹

Şîrâzî, Kur’ân’ın Kur’ân’ı neshi meselesinde olduğu gibi bu meselede de kaynakları üstünlük sıralamasına tabi tutmuştur. Bu anlamda nasıl ki Kur’ân’la Kur’ân arasında derece bakımından bir fark söz konusu değilse, fiilî sünnet ile fiilî sünnet arasında da derece bakımından bir fark yoktur. Bu nedenle ikisinin birbiriyle neshi caiz olur. Keza fiilî sünnetin kavli sünnetle neshi de caizdir. Çünkü bu ikisi derece yönünden ortak olmanın yanında kendileriyle beyanın gerçekleşmesi

²⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir, 1/106.

²⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/146.

açısından da ortaklırlar. Ancak ayrıldıkları nokta kavî sünnetin bir sıygası varken fiilî sünnetin bir sıygasının olmamasıdır.²⁵⁰

Şîrâzî'ye göre âhâd sünnet âhâd sünnetle, mütevâtir sünnet mütevâtir sünnetle neshedilebilir. Ancak mütevâtir sünnet âhâd sünnetle neshedilemez. Çünkü mütevâtir sünnet ilim ifade ederken, âhâd sünnet zan ifade eder. Bundan dolayı ilim ifade eden bir şeyin zan ifade eden bir şeyle neshi caiz değildir.²⁵¹

İmam Şâfiî'ye göre sünnet insanlarından birinin sözü gibi değildir. Bu durumda sünneti ancak benzeri bir şey nesheder ki bu da Hz. Peygamber'in sünnetidir. Hatta Allah Hz. Peygamber'in koyduğu sünnetiyle belirlediği bir konuda ona yeni bir şey bildirirse Hz. Peygamber Allah'ın bildirdiği konuda yeni bir sünnet koyar. Böylece ilk sünnetini nesheden yeni bir sünnetin bulunduğunu insanlara belirtmiş olur.²⁵²

2. 9.3. Kur'ân'ın Sünneti Neshi

Kur'ân'ın sünneti neshi kabul gören bir husustur. Konuyu ispat sadedinde getirilen aklî ve sem'î deliller büyük ölçüde benzerlik arz eder. Kur'ân'ın sünneti neshinin cevazı konusundaki vurgu Kur'ân'ın ve sünnetin Allah katından olması, Kur'ân'ın sünnetten daha üstün bir delil olması ve Kur'ân'ın sünneti açıklayıcı yönünün bulunmasıdır.²⁵³ Cessâs, selef arasında Kur'ân'ın sünneti neshine muhalif bir görüşün olmadığını ifade etmektedir. O, konu bağlamında sünnetin Kur'ân'ı neshine dair seleften aktarılan birçok rivayete yer vermiştir.²⁵⁴

Şîrâzî, Kur'ân'ın sünneti neshi konusunda İmam Şâfiî'ye iki görüş nispet etmiştir. Bu görüşlerden ilki Kur'ân'ın sünneti neshinin caiz olmamasıdır. İkinci görüş ise Kur'ân'ın sünneti neshinin caiz olmasıdır ki Şîrâzî'nin de tercihe şayan

²⁵⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/498.

²⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/498.

²⁵² Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir, 1/108.

²⁵³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 2/442-444; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/424; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2/718; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/502-503; Serahsî, *el-Usûl*, 2/76-77.

²⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/324-325.

bulduğu görüş budur.²⁵⁵ Şîrâzî her ne kadar İmâm Şâfiî'nin iki görüşünden birinin cevaz yönünde olduğunu kaydetse de *er-Risâle*'de İmâm Şâfiî'nin bu yönde herhangi bir ifadesi bulunmamaktadır. Bilâkis Şâfiî, *er-Risâle*'de Kur'ân'ın sünneti neshinin caiz olmadığı yönündeki görüşünü net bir şekilde ifade etmiştir. İmâm Şâfiî'nin bu görüşü daha sonra gerek mezhep içi gerekse de diğer mezhep uleması tarafından tenkide uğramıştır.

Şîrâzî, Kur'ân'ın sünnetten üstün olmasından ve Kur'ân'ın Kur'ân'la neshinin cevazından hareketle Kur'ân'ın sünneti neshinin evleviyetle caiz olması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü Kur'ân birçok yönden sünnetten daha üstün bir delil konumundadır. Buna ilaveten ona göre sünnet Kur'ân'la tahsis ediliyorsa nesh de edilir. Nitekim nesih, belirli zamanlarda âm lafızla kastedilmeyen fertleri lafzın kapsamından çıkarmakken, tahsîs âm lafızla kastedilmeyen fertleri beyandır.²⁵⁶

Şîrâzî'ye göre Kur'ân'ın sünneti neshi sem' cihetinden vuku bulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber (Hudeybiye'de/628) Kureyş ile Müslüman olduktan sonra kendisine gelenleri Kureyş'e geri iade etme konusunda anlaşma yapmıştır. Hz. Peygamber Müslüman olmuş bir grubu Kureyşlilere geri vermiş, Müslüman olarak kendisine gelen kadınların da geri verilmesini emretmiştir. Bunun üzerine “*Onları (kadınlar) onlara geri vermeyin...*” (el-Mümtehine 60/10) ayeti nazil olarak anlaşmanın kadınlarla ilgili hükmünü neshetmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber şiddetli korku durumlarında dört rekâtlık namazları gece geç saatlere ertelemiş ve kaza etmiştir. Bunun üzerine “*Eğer korkarsanız yaya ve binek üzerinde kılınız...*” (el-Bakara 2/239) ayeti nazil olarak imkân ve zaruret ölçüsünde namazların vaktinde kılınmasını vacip kılmıştır. Şîrâzî'ye göre mezkûr iki delilde Kur'ân sünnetle sabit olan hükümleri neshetmiştir.²⁵⁷

Şîrâzî konuyla ilgili muhalif görüşte olan kişilerin muhtemel olarak ileri sürebilecekleri itirazlara ve delillere yer verir. Bu itiraz ve deliller şunlardır:

²⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/499.

²⁵⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/499.

²⁵⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/499.

1. “İnsanlara kendilerine indirileni açıklamak için...” (en-Nahl 16/89) ayetinde Cenâb-ı Allah sünneti Kur’ân’ın beyanı kılmıştır. Nitekim Kur’ân’ın sünneti neshi, beyan görevini tersine çevirmek anlamına gelir ki bu da caiz değildir.

İtirazda ayetin Kur’ân’ı beyan görevini sünnete verdiği, Kur’ân’ın sünneti neshinin beyan görevini tersine çevirmek anlamına geleceği için caiz olmadığı ileri sürülmüştür. Şîrâzî’ye göre ayetteki beyandan kasıt nesih değildir. Ayette zikredilen beyan Kur’ân’ın izhar ve tebliğidir. Beyan ise bir şeyi kapalılik durumundan açıklık durumuna çıkarmaktır. Ayetteki beyandan kastın nesih olmadığına diğer bir delili ise beyanın Kur’ân’ın bütünü için söz konusu olmasıdır. Nesih ise Kur’ân’ın bütünü için söz konusu değildir. Nitekim Kur’ân’da mensûh ayetler olduğu gibi mensûh olmayan ayetler de vardır. Hatta mensûh olmayan ayetlerin sayısı mensûh olan ayetlerin sayısından daha fazladır. Kur’ân’da Allah’ın sıfatları, geçmiş çağlar ve kavimler hakkındaki haberler gibi neshe ihtimali olmayan birçok ayet vardır. Bunun yanında nesih, sözün hükmünü düşürmek ve onu kaldırmakken; beyan ise umumun tahsisi ve mücmelin beyandır. Bu açıdan Şîrâzî’nin düşüncesine göre ayetteki beyanın nesih olarak anlaşılması isabetli değildir. Ancak nesih yoluyla Kur’ân sünneti beyan edebilir. Çünkü daha aşağı olanın daha üstün olanı beyanı caiz olduğuna göre daha üstün olanın daha aşağı olanı beyanı evleviyetle caiz olur.²⁵⁸

2. Kur’ân ve sünnet iki farklı cinsten delildir. Buna göre Kur’ân’ın sünnetle neshinde olduğu gibi birinin diğeriyle neshi caiz değildir.

Şîrâzî’ye göre nesih iki farklı cinsin olması mümkündür. Diğer bir ifadeyle farklı iki cins delil arasında nesih ilişkisi cereyan edebilir. Burada böyle bir imkânsızlık söz konusu değildir. Ancak sünnetin Kur’ân’ı neshindeki imkânsızlık, birinin öteki için asıl (Kur’ân), ötekinin diğeri için fer‘ (sünnet) olmasıdır. Bunun yanında birinin ötekinden daha üstün, ötekinin diğeriyle daha aşağı olması, daha aşağı olanın daha üstün olanı neshini imkânsız kılmaktadır. Kur’ân’ın sünneti neshinde daha üstün olanın, daha aşağı bir delille neshi söz konusu değildir. Ancak daha üstün olanın daha aşağı olanı neshi söz konusudur. Buna ilaveten mütevâtir ve âhâd haberler aynı cins delil olmalarına rağmen, mütevâtirin âhâd ile neshi caiz

²⁵⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/500.

değildir ancak âhâdın mütevâtir ile neshi caizdir. Aynı şekilde kıyas tek bir cins olmasına rağmen, kıyasın bazısının bazısıyla neshi caiz değildir. Çünkü kıyasın neshe ihtimali yoktur.²⁵⁹

Şîrâzî'nin bu itiraza verdiği cevaptan hareketle onun nesihte cins birliğinin nesih için gerekli bir şart olmadığını benimsediği söylenebilir. O, özellikle sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesinde zaman zaman deliller arası cins birliğine vurgu yapsa da aslında onun nesih için böyle bir şart ileri sürmediğini ve nesihte delillerin üstünlük sıralamasını esas aldığını söyleyebiliriz.

Kur'ân'ın sünneti neshi konusunda Şîrâzî, İmam Şâfiî'nin görüşüne muhalif bir tutum sergilemiş ve onun konuyla ilgili görüşünü zımnen tenkit etmiştir. Kendi mezhep imamına alenen muhalefet etmek istememiştir. İmam Şâfiî'nin bu konudaki gerekçelerinden birisi de Cenâb-ı Allah'ın Kur'ân'ı sünnetin beyanı kılmasıdır. Kur'ân'ın sünneti neshinin kabul edilmesi beyan görevini Kur'ân'dan alıp sünnete vermek anlamına gelir.²⁶⁰ Şîrâzî'ye göre ise ayetten kasıt beyan değildir. Nitekim beyan ve nesih esasında farklı şeylerdir. Nesih Kur'ân'ın bir kısmı için söz konusuyken, beyan Kur'ân'ın bütünü için söz konusudur. Şayet ayetteki beyanın nesih olduğu kabul edilirse bu durumda Kur'ân'daki ayetlerin birçoğunun mensûh addedilmesi gerekir. Fakat hakikatte durum böyle değildir ve Kur'ân'da mensûh ayetlerin sayısı mensûh olmayan ayetlerin sayısına nispetle azdır. Hatta Kur'ân'da neshe ihtimali olmayan birçok ayet mevcuttur ki bundan dolayı bu ayetin bu şekilde anlaşılması isabetli değildir.

İmam Şâfiî'ye Kur'ân'ın sünneti neshi konusundaki bu muhalefet, sadece Şîrâzî ile sınırlı değildir. Nitekim Cüveynî, Kur'ân'ın sünneti neshinin caiz olmadığını söyleyen kişinin sözünün bir dayanağının olmadığını belirtmektedir. Ona göre mesele esasında Kur'ân'ın sünnetin hilafına varit olup olmamasından ibarettir. Şayet biri Kur'ân'ın sünnetin hilafına varit olmasını kabul etmiyorsa bu görüş münker bir görüş olur. Şayet biri Kur'ân'ın sünnetin hilafına varit olmasını kabul

²⁵⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/500-501.

²⁶⁰ Sahip Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2007), 56; İhsan Akay, *Şâfiî Usul Geleneginde İmâm Şâfiî'ye Muhâlif Usûlî Görüşler* (İstanbul Ensar Neşriyat, 2018), 67.

eder ve Kur'ân'ın indirilmesi esnasında Hz. Peygamber'in ilk sünnetin aksine başka bir sünnet koyduğunu iddia ederse bu hakikatlerle alay etmek ve dalga geçmek anlamına gelir.²⁶¹

Görüldüğü üzere Cüveynî de Şîrâzî gibi İmam Şâfiî'nin görüşünü eleştirmektedir. Genel olarak Şâfiî usulcüler de İmâm Şafiî'nin bu görüşüne muhalif bir tutum sergilemişlerdir. Nitekim onların bu konudaki hâkim görüşü Kur'ân'ın sünneti neshedebileceği yönündedir.²⁶²

2. 9.4. Sünnetin Kur'ân'ı Neshi

Sünnetin Kur'ân'ı neshi ihtilaflı bir konudur.²⁶³ Konuyla ilgili usûl eserlerinde ayrıntılı tartışmalara yer verilmiştir. Çoğunluk ulema, sünnetin Kur'ân'ı neshinin caiz olduğu kanaatindedir.²⁶⁴ Genel anlamda Hanefî usul kaynaklarında da Kur'ân'ın sünnetle neshine cevaz verilmiştir.²⁶⁵

Şîrâzî bu meseleye eserlerinde oldukça önemli bir yer ayırmıştır. Önceden de ifade edildiği üzere o, deliller arası nesih meselesinde kaynakların üstünlük sıralamasını esas almıştır. Bu anlamda onun düşüncesinde daha üst konumdaki bir delil daha alt konumdaki delili neshedebilirken aksi ise mümkün değildir. Sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesine de bu bakış açısıyla yaklaşan Şîrâzî, sünnetin Kur'ân'ı neshinin aklen mümkün, sem' cihetinden ise imkânsız olduğunu belirtmiştir. Çünkü Kur'ân ve sünnet delilleri arasında birçok yönden mümâselet bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın birçok yönden sünnetten üstün bir delil olması, sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceğine delalet eder.²⁶⁶

Şîrâzî, sünnetin Kur'ân'ı neshi ile ilgili İmam Şâfiî'ye bir görüş nispet etmiştir. Bu görüşe göre ister mütevâtir olsun ister âhâd olsun Kur'ân'ın sünnet ile neshi sem' cihetinden caiz değildir. Bazı Şâfiîler ise sünnetin Kur'ân'ı neshine aklen

²⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/254.

²⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/99-100; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/340; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/150-151; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/161.

²⁶³ Ferrâ, *el-Udde*, 3/788-789.

²⁶⁴ Ferrâ, *el-Udde*, 3/791-792; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/429; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/426.

²⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/345-346; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 2/438-439; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 2/718-719; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/495; Serahsî, *el-Usûl*, 2/67.

²⁶⁶ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/60; a.mlf. *et-Tabsira*, 1/265.

cevaz vermemişlerdir. Şîrâzî'nin naklettiğine göre Ebu'l-Abbâs b. Süreyc (ö. 306/918), Hanefiler ve mütekellim usûlcülerin çoğunluğu Kur'ân'ın mütevatir sünnetle neshinin caiz olduğunu, âhâd sünnetle neshinin ise caiz olmadığını söylemişlerdir. Birtakım kimseler ise Kur'ân'ın âhâd sünnetle neshine cevaz vermiştir. Şîrâzî bu görüşü Zâhîrîlere nispet eder.²⁶⁷

Şîrâzî'ye göre Kur'ân'ın sünnetle neshi aklen caizdir. Çünkü sünnetin Kur'ân'ı neshini aklen imkânsız kılacak bir şey yoktur. Bundan dolayı sünnetin Kur'ân'ı neshinin aklen imkânsız olduğunu iddia etmenin bir anlamı yoktur. Ancak sem' yönünden sünnetin Kur'ân'ı neshi caiz değildir. “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak onun benzerini ve ondan daha hayırlısını getiririz.” (el-Bakara 2/106) ayeti sünnetin Kur'ân'ı neshinin caiz olmadığına delalet eder. Nitekim ayette bir ayetin kendisinden daha hayırlı veya kendisine denk bir ayetle neshedileceği haber verilmiştir. Sünnet ise Kur'ân'ın dengi olmadığı gibi ondan hayırlı da değildir. Bu nedenle Kur'ân'ın sünnetle neshine cevaz vermek bahsi geçen ayete aykırıdır.²⁶⁸

Şîrâzî konuyla ilgili muhaliflerin bazı itiraz ve delillerine yer vererek bu delillere çeşitli cevaplar zikreder. Bu deliller ve itirazlar şunlardır:

1. “Benzerini veya daha hayırlısını getiririz.” (el-Bakara 2/106) ayetiyle sevap ve fazilet yönlerinden bir hükmün benzerinin veya daha hayırlısının getirilmesinin kast edilmiş olması imkân dâhilindedir. Allah'ın bazen Hz. Peygamber'in lisanı üzerine Kur'ân'da varit olmuş hükümlere sevap ve ecir yönlerinden denk veya daha üstün hükümleri getirmesi mümkündür. Bu durum sünnetin Kur'ân'ı neshine bir engel değildir.

İtirazda sünnetin sevap ve fazilet yönlerinden Kur'ân'a denk olduğu, bu durumun sünnetin Kur'ân'ı neshine bir engel oluşturmadığı belirtilmektedir. Şîrâzî'ye göre bu itiraz doğru değildir. Çünkü “benzerini veya daha hayırlısını getiririz...” (el-Bakara 2/106) ifadesinde Allah hükmün benzerinin getirilmesini kendisine izafe etmiştir. Bu durumda benzerini ve daha hayırlısını getirme durumu Allah'tan olur. Hz. Peygamber cihetinden gelen şeyler ise ona nispet edilir. Çünkü bu

²⁶⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/501.

²⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/501.

getirmeyi yapan Hz. Peygamber'dir. Bunun yanında Allah “(Biz, bir âyeti nesh edersek veya unutturursak ondan daha hayırlısını getiririz) bilmez misin Allah her şeye kadirdir” (el-Bakara 2/106) ifadesinde kendisini Kur’ân’ın benzerini ve daha hayırlısı getirmeye kadir olarak nitelendirmiştir. Allah’ın getireceği şey, kullarının getirmekten aciz kaldığı Kur’ân’dır. Hz. Peygamber’in getirdiği şeyler ise kendi cihetindendir ve ayette zikredilen kudrete has değildir. Şîrâzî’ye göre ayet bu şekilde anlaşılmalıdır. Nitekim sünnet ne fazilet ne de tilâvetiyle sevap elde edilmesi yönlerinden Kur’ân’a denk olamaz.²⁶⁹

2. Sünnetin sevap ve icâz yönlerinden Kur’ân’a denk olmaması sünnetin Kur’ân’ı neshine engel oluşturmaz. Çünkü Kur’ân’ın da bazısı bazısından hayırlı değildir. Ancak Allah Kur’ân’ı kendisinden daha hayırlı bir şeyle neshedeceğini haber vermiştir. Bu durum Kur’ân’ın Kur’ân’la neshinin caiz olmamasına delalet etmez. Aynı şekilde zikrettiğiniz üzere Kur’ân ve sünnet arasında sevap ve icâz yönlerinden mümâseletin bulunmaması Kur’ân’ın sünnetle neshinin cevazına engel değildir.

Şîrâzî’ye göre bu itiraz çeşitli yönlerden doğru değildir. Çünkü Kur’ân ayetleri arasında da sevap ve icaz yönlerinden bir mümâselet bulunmamaktadır. Bu anlamda Kur’ân’ın bazısının tilaveti bazısının tilavetine göre daha sevaptır. “De ki o Allah birdir.” (el-İhlâs 112/1) ayetinin bir defa tilavet edilmesi sevap yönünden Kur’ân’ın üçte birine denktir. “De ki ey kâfirler” (el-Kâfirûn 109/1) ayetinin bir defa tilavet edilmesi sevap yönünden Kur’ân’ın dörtte birine denktir. Yasin suresinin Kur’ân’da bir benzeri yoktur. Bundan dolayı Kur’ân’ın bazısının bazısından üstün olduğuna dair eserler yazılmıştır. Keza bazı Kur’ân ayetleri arasında icâz yönünden bir mümâselet bulunmamaktadır. Nitekim Kur’ân ayetlerinin bazısı bazısından icaz yönünden daha derindir. “Ey yer suyunu yut, ey gök cimrileş, su çekildi, hüküm yerini buldu.” (Hûd 11/44) ayetindeki icâz, Kur’ân’ın diğer ayetlerinde yoktur. Şîrâzî’ye göre nesihte nâsihin mensûhun cinsinden olmasının gerekli olması, bu itirazın başka bir yönden geçersiz olduğunu gösterir. Çünkü biri başkasına “Sana verdiğim elbiseden daha iyisini alacağım.” derse bundan verdiği şeyin cinsinden daha iyisini

²⁶⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/501.

alacağı anlaşılır. Bu itirazın geçersizliğini gösteren bir diğer yön ise nesihte mümâseletin bütün yönlerden olmasıdır. Sünnet, tilavetiyle sevap elde edilmesi noktasında ve nazmıyla Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet etmesi noktasında Kur'ân'a denk olamaz. Bu nedenle Kur'ân'ın sünnetle neshi caiz değildir.²⁷⁰

3. Ayette Allah'ın getireceği şeyin nâsih olacağına dair bir delil yoktur. Bu durumda benzerini veya daha hayırlısını getirecek olan delilin nâsih (Kur'ân) olmaması mümkündür.

Şîrâzî'ye göre ayet, nâsihin mensûhun yerine bir bedel olarak getirileceğini ifade eder. Çünkü ayette nesihi şarta bağlanmıştır. Böylelikle getirilecek şey şartın cevabı olur ve *“Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak benzerini veya daha hayırlısını getiririz.”* (el-Bakara 2/106) ayeti kesinlik kazanır. Ayet tıpkı *“Sana verdiğim elbisenin veya şeyin daha hayırlısını veya benzerini aldım.”* sözünde olduğu gibi nâsihin mensûhun cinsinden ve onun yerine bedel olarak getirileceğini ifade eder.

4. Nesihi tilavette olmaz, hükümde olur. Kur'ân'ın hükmüyle sünnetin hükmü arasında bir farklılık yoktur. Sünnet ve Kur'ân arasındaki üstünlük lafızlarında olur. Nesihi ise lafızda olmaz.

Şîrâzî'ye göre bu itirazı ileri sürenler Kur'ân'ın nazımının mütevâtir haberle neshine cevaz vermişlerdir. Böylelikle bu itirazı ileri sürenler kendileriyle çelişmektedirler. Eğer bu itirazın doğruluğu kabul edilirse aralarındaki üstünlüğe rağmen Kur'ân metni sünnetle neshedilir. Şîrâzî, söz konusu tenâkuzu ifade ettikten sonra Kur'ân'ın sünnetten üstün bir delil olmasına vurgu yapar. Buna göre Kur'ân sünnetin aslıdır. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğu ancak Kur'ân'la sabit olur. Aynı şekilde din Kur'ân'la sabit olur ve istikrar bulur. Şayet Kur'ân olmamış olsaydı, sünnetin bir hükmü olmazdı. Kur'ân'ın sünnetin aslı olduğu sabit olunca aslın fer' ile neshi caiz olmaz. Aynı şekilde sünnet icâz yönünden de Kur'ân'a denk değildir. Çünkü Kur'ân nazmında icâz varken, sünnet nazmında icâz yoktur. Kur'ân nazımının ezberlenmesinde ve okunmasında sevap olduğu halde, sünnette bu yoktur.

²⁷⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/502-503.

Kur'ân söz konusu iki yönden sünnetten üstün olduğuna göre, Kur'ân'ın sünnetle neshi caiz değildir.

5. Kur'ân'ın sünnetle neshedilebileceğini kabul edenler “*Sana Kur'ân'ı kendilerine indirileni açıklaman için indirdik.*” (en-Nahl 16/44) ayetiyle istidlâl etmişlerdir. Buna göre nesih yolu ıtlâk ve te'bîd olan ibadetin bitiş müddetini beyandır. Nesih beyan olduğuna göre, Kur'ân'daki bir ayetin beyanının Hz. Peygamber'le olması da mümkün olur.

Şîrâzî'nin yer verdiği bu argüman daha önce Cessâs tarafından sünnetin Kur'ân'ı neshine delil olarak ileri sürülmüştür.²⁷¹ Buna göre nesih beyandır. Hz. Peygamber'e beyan görevi Allah tarafından verilmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı beyan yetkisi olduğuna göre nesih yetkisi de olur. Şîrâzî'ye göre ayetteki beyandan kasıt nesih değil, teblîğ ve bildirmedir. Nitekim beyan, Kur'ân'ın bütünü ile ilgiliyken, nesih Kur'ân'ın bazısı ile ilgilidir. Bunun yanında neshin ref' olması ve beyandan farklı olması bu itirazın geçersizliğini başka bir yönden göstermektedir.²⁷²

6. Sünnet ilmi gerektiren ve özrü ortadan kaldıran kesin bir delildir. Buna göre Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshinin caiz olması gibi, sünnetin Kur'ân'ı neshi de caizdir.

Şîrâzî'ye göre bu itiraz icmâ, kıyas ve haber-i vahit delilleriyle batıldır. Çünkü icmâ kesin bir delil olduğu halde icmâ ile nassın neshi caiz değildir. Aynı şekilde kıyas ve (âhâd) sünnet zan ifade ederler. Ancak âhâd sünnetle nesih caiz olduğu halde kıyasla nesih caiz değildir. Buna göre kıyas ve haber-i vahit zan ifade etmeleri konusunda denk olsalar da kendileriyle neshin cevazı konusunda farklıdır. Bu açıdan sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesi de böyledir ve sünnetin Kur'ân'ı neshi caiz değildir.

7. Nesih ancak hükümde olur. Sünnetle sabit hüküm kendisiyle sevap ve taabbud yönünden Kur'ân'la sabit bir hüküm gibidir. Sünnetle sabit bir hüküm,

²⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/345.

²⁷² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/504-505.

Kur'ân'la sabit olan bir hüküm gibi olduğuna göre bu durumda birinin diğeriyle neshi caizdir.

Şîrâzî'ye göre bu itiraz kıyas ve haber-i vahit delilleriyle geçersizdir. Çünkü kıyasla sabit olmuş hüküm, (zan ifade etmesi açısından) haber-i vahitle sabit olmuş hüküm gibidir. Ancak nesih haber-i vahitle caizken, kıyasla caiz değildir. Aynı şekilde haber-i vahit ve icmâ ile sabit olmuş hüküm, Kur'ân'la sabit olmuş hüküm gibidir. Ancak Kur'ân'ın icmâ ve haber-i vahitle ile neshi caiz değildir.²⁷³

8. Sünnetin Kur'ân'ı neshinin caiz olmaması ya icâz yönü olan bir şeyin icâz yönü olmayan bir şeyle, ya da sevabı çok olan şeyin sevabı daha az olan bir şeyle neshine götürmesinden dolayıdır. Sünnetin Kur'ân'la neshinin caiz olmaması, sünnet ve Kur'ân'ın icâz yönlerinin farklı olmasından dolayı değildir. Çünkü icâz yönü olan bir ayetin, icâz yönü olmayan bir ayetle neshi caizdir. Sünnetin Kur'ân'ı neshinin sevap yönünden caiz olmaması da mümkün değildir. Çünkü sevabı çok ayetin sevabı daha az olan bir ayetle neshi caizdir. Bu iki kısım batıl olduğuna göre burada Kur'ân'ın sünnetle neshinin cevazından başka bir şey kalmaz.

Şîrâzî'ye göre bu itirazı ileri sürenlerin bilmedikleri bir husus vardır. O da sünnetin Kur'ân'ı neshinin kadîm kelamın, muhdes bir kelamla neshi manasına gelmesidir. Bu itirazı ileri sürenler bu durumu göz önünde bulundurmamışlardır. Buna göre sünnetin Kur'ân'ı neshi, Allah'ın sözünün beşer sözüyle kaldırılması anlamına gelir ki bu da caiz değildir. Keza bu itiraz haber-i vahitle de batıl olur. Nitekim maksat yönünden haber-i vahitle sabit olan, Kur'ân'la da sabit olur. Ancak Kur'ân'ın haber-i vahitle neshi caiz değildir. Keza Kur'ân'ın bütününün tilavetinde sevap vardır. Kur'ân'ın her bir harfinin tilavetine on sevap vardır. Ancak sünnetin tilavetinde ise sevap yoktur. Sünnet ve Kur'ân bu noktalardan da birbirlerinden ayrılmaktadır.

9. Sünnetin Kur'ân'ı neshini aklen ve şer'an engelleyen ve imkânsız kılan bir şey yoktur. Buna göre sünnetin Kur'ân'ı neshini engellemenin bir anlamı yoktur.

²⁷³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/505; a.mlf., *et-Tabsira*, 1/268.

Şîrâzî'ye göre şer' sünnetin Kur'ân'ı neshini imkânsız kılmaktadır. Nitekim sünnetin Kur'ân'ı neshi, aslın fer' ile veya daha üstün bir delilin daha aşağı bir delille neshi anlamına gelir ki bu da caiz olmaz. Nitekim kıyasın haber-i vahidi neshini aklen ve şer'an engelleyen bir şey olmadığı halde kıyasın haber-i vahidi neshi “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak benzerini veya daha hayırlısını getiririz.” (el-Bakara 2/106) ayetini iptal anlamına geleceği için caiz değildir.²⁷⁴

Şîrâzî, eserinin ilerleyen yerlerinde Kur'ân'ın haber-i vahitle neshinin cevazına yönelik çeşitli aklî ve naklî itirazlara yer verir. Bu itirazlar ve Şîrâzî'nin bu itirazlara verdiği cevaplar şunlardır:

1. Sünnetin âhâd haberle neshi caiz olduğuna göre Kur'ân'ın da âhâd haberle neshi caiz olmalıdır.

Şîrâzî bu itiraza cevaben delillerde cins birliği olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Nitekim onun ifade ettiğine göre haber-i vahit Kur'ân'ın cinsinden değildir. Bu sebeple de Kur'ân'ın haber-i vahitle neshi caiz değildir. Ancak Kur'ân, Kur'ân'ın cinsinden olduğundan Kur'ân'ın bazısının bazısıyla neshi caizdir. Şîrâzî, sünnetin Kur'ân'ı neshi konusunda zaman zaman İmâm Şâfiî'nin görüşünü desteklemek adına nesihte cins birliğinin olması gerektiğini ifade etmektedir. Kanaatimizce Şîrâzî'nin deliller arası nesihte cins birliğine vurgu yapması kendi görüşü açısından bazı yönlerden sorun teşkil eder. Şayet nesihte cins birliği gerekli ise bu durumda Kur'ân'ın sünneti ve kıyası neshinin de caiz olmaması gerekir. Çünkü Kur'ân cins bakımından sünnet ve kıyastan farklıdır. Ancak Şîrâzî, birbirleriyle aynı cins iki delil olmadığı halde Kur'ân'la sünnet ve kıyasın neshine cevaz vermektedir. Buradan hareketle Şîrâzî'nin aslında nesihte cins birliğini değil, delillerin üstünlük sıralamasını esas aldığı söylenebilir.

2. Nesih, Kur'ân'ın zahirinin ifade ettiği şeylerin bir kısmının düşürülmesidir. Nesih bu yönden tahsise benzediğine göre, sünnetin Kur'ân'ı tahsisinde olduğu gibi sünnetin Kur'ân'ı neshi de caiz olmalıdır.

²⁷⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/506-507.

Bu itirazda nesih ile tahsis arasındaki benzerliğe dikkat çekilmiştir. Buna göre Kur'ân'ın sünnetle tahsisi caiz olduğuna göre, Kur'ân'ın sünnetle neshi de caiz olmalıdır. Şîrâzî'ye göre Kur'ân'ın sünnetle tahsisi caizdir. Ancak Kur'ân'ın sünnetle neshi caiz değildir. Haber-i vahidin kıyasla tahsisinin caiz olması, neshinin caiz olmaması da sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceğini gösterir. Nitekim tahsis, lafzın umumuyla kapsadığı fertlerin bir kısmını lafzın kapsamından çıkarmaktır ki lafzın kapsadığı fertlerin bir kısmının terki haber-i vahitle mümkün olur. Nesih ise lafzın bütünüyle ortadan kaldırılmasıdır. Bu durumda neshin kendisinden daha aşağı bir delille olması caiz değildir.

3. Bedelsiz nesih caiz olduğuna göre, Kur'ân'ın Kur'ân dışındaki bir lafızla bir bedel getirilerek neshinin caiz olması daha önceliklidir.

İtirazda Kur'ân'ın bedelsiz neshi caiz olursa, Kur'ân'ın Kur'ân dışındaki bir delille, yerine bedel getirilerek neshinin evleviyetle caiz olması gerektiği ifade edilmiştir. Şîrâzî'ye göre şayet bu itiraz doğru olsaydı, Kur'ân'ın kıyasla neshinin de caiz olması gerekirdi. Buna göre Kur'ân'ın kıyasla sabit olmuş bir bedelle neshi Kur'ân'ın yerine bir bedel getirilmeksizin neshinden daha önceliklidir. Şîrâzî'ye göre böyle bir şeyin söylenmesi mümkün değildir. Nitekim Kur'ân'ın bedelsiz neshinin caiz olması, Kur'ân'ın kendisinden daha aşağı bir delille neshine götürmez. Ancak Kur'ân kendisine denk ve kendisinden daha güçlü bir delille neshedilebilir. Kur'ân'ın sünnetle neshi, Kur'ân'ın kendisinden daha aşağı bir delille neshine götüreceğinden caiz değildir.²⁷⁵

Şîrâzî Kur'ân'ın haber-i vahitle neshedildiğine dair muhaliflerin ileri sürdükleri birtakım deliller nakletmektedir. Bu deliller şunlardır:

1. Ana-babaya vasiyeti emreden “İçinizden birine ölüm geldiği vakit eğer mal bırakmışsa, baba ve anasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınan kimselere bir borç olmak üzere yazıldı.” (el-Bakara 2/180) ayeti, Hz. Peygamber'in “Varise vasiyet yoktur.” sözüyle neshedilmiştir.

²⁷⁵ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/269-270.

2. “Onları evlerde hapsedin...” (en-Nisâ 4/15) ayetinde belirtildiği üzere zina eden kimseler için öngörülen hapis cezası, Hz. Peygamber’in “*Bekârın zinası yüz sopa ve bir yıllık sürgün, evlinin cezası ise yüz sopa ve recimdir.*” sözüyle neshedilmiştir.

3. “Mescid-i Haram’da onlarla savaşmayın...” (el-Bakara 2/191) ayeti Hz. Peygamber’in “*Kâbe’nin örtüsüne tutunsa bile (döverek kölesini öldüren ardından irtidat eden) İbn Hatal’ı öldürün.*” sözüyle neshedilmiştir.

4. “Bunun dışındakiler size haram kılınmıştır...” (en-Nisâ 4/24) ayeti, Hz. Peygamber’in “*Kadın halası ve teyzesi üzerine nikâhlanmaz. Bunu yaparsanız akrabalık bağlarını koparmış olursunuz.*” sözüyle neshedilmiştir.

5. “De ki bana vahyedilenler içerisinde meyteden (ölü hayvan) başka haram kılınmış bir şey bulamıyorum...” (el-En’âm 6/145) ayeti, Hz. Peygamber’in tırnaklı her türlü yırtıcı hayvanın ve pençeli her türlü kuşun yenilmesini yasaklamasıyla neshedilmiştir.²⁷⁶

Şîrâzî’nin naklettiği bu deliller Kur’ân’ın sünnetle neshine cevaz verenler tarafından ileri sürülmüştür. Şîrâzî’ye göre anne babaya vasiyeti emreden “*Vasiyet ana-baba içindir...*” (el-Bakara 2/180) ayeti, Hz. Peygamber’in “*Varise vasiyet yoktur.*” sözüyle neshedilmemiştir. Bu ayet, miras ayetleriyle neshedilmiştir. Bu sebeple de Hz. Peygamber “*Allah her hak sahibine hakkını verdi. Artık vârise vasiyet yoktur.*” sözüyle bu neshi Allah’a izafe etmiştir. Buna göre Hz. Peygamberin “*varise vasiyet yoktur.*” sözü ana-baba ve akrabaya vasiyet hükmünün, miras ayetleriyle neshedildiğine delalet etmektedir. Şîrâzî’ye göre zina eden kadınlar için öngörülen hapis cezası ise bekârlar hakkında “*Zina eden erkek ve kadına yüz değnek vurun.*” (en-Nûr 24/2) ayetiyle neshedilmiş, evliler hakkındaki hapis hükmü ise kendisi gibi bir ayet olan recm ayetiyle neshedilmiştir. Bunun delili de Hz. Peygamber’in “*Allah onlar için bir yol belirledi. Bekârın cezası yüz sopa ve bir yıllık sürgündür. Evli zina ederse cezası bir yıllık sürgün ve recimdir.*” sözüyle bu durumu Allah’a izafe

²⁷⁶ Şîrâzî, et-Tabsira, 1/270; a.mlf., Şerhu’l-Lüma’, 1/508-510.

etmesidir. Buna göre Hz. Peygamberin söz konusu hadisi, recm ayetinin, evdeki hapis ve yüz celde cezasını neshettiğine delalet eder.²⁷⁷

Şîrâzî'ye göre karşıt görüş sahiplerinin zikrettiği diğer örnekler arasında nesih değil, âm lafzın tahsis edilmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu deliller sünnetin Kur'ân'ı neshettiğine delil oluşturmamaktadır. Netice itibariyle Şîrâzî'ye göre sünnetin Kur'ân'ı neshi akıl yönünden mümkün olmakla birlikte pratikte vuku bulmamıştır.²⁷⁸

Şîrâzî'nin ana-babaya vasiyeti emreden ayetin miras ayetleriyle neshedildiğini söylemesi makul karşılanabilir. Zira burada bir Kur'ân ayeti başka bir Kur'ân ayetini neshederek hükümsüz bırakmıştır. Çünkü Kur'ân ayetleri katiyet ve sübut açısından denktirler. Ancak onun recm ayetinin Kur'ân'ı neshettiğini belirtmesi gerçekten de ilginçtir. Kanaatimizce Kur'ânî olup olmadığına dair hakkında tartışmaların bulunduğu ve metinlerinde farklılıklar bulunan bir rivayetin, tamamı mütevâtir olarak nakledilen ve vahiy kaynaklı olan Kur'ân'ı neshettiğini söylemek pek isabetli bir yaklaşım değildir. Zira bunun Kur'ân'ın mütevâtir olmayan bir haberle neshinden bir farkı yoktur. Kur'ân'ın mütevâtir haberlerle bile neshine cevaz vermeyen Şîrâzî'nin, Kur'ân'ın, en fazla manen mütevâtir olabilecek bir haberle neshedildiğini belirtmesi bir tutarsızlık olmanın ötesinde daha aşağı konumdaki bir delilin nesih yoluyla bir Kur'ân ayetini hükümsüz bırakması anlamına gelmektedir. Hâlbuki Şîrâzî, nesih konusunda delilleri üstünlük sıralamasına tabi tutmuş, daha alt konumdaki bir delilin daha üst konumdaki bir delili neshedemeyeceğini ısrarla vurgulamıştır. Recm ayeti ile herhangi bir Kur'ân ayetinin derece bakımından aynı olmadığı açıktır. Kur'ân'ın bütünü mütevâtir olarak nakledilmişken, recm ayeti en fazla manen mütevâtir olabilir. Çünkü bir ayetin Kur'ânî olabilmesi için lafzen mütevâtir olarak nakledilmesi gerekir.²⁷⁹

İmam Şâfiî'nin sünnetin Kur'ân'ı neshinin caiz olmaması konusundaki vurgusunun iki noktada olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi, Allah'ın Kur'ân'ı

²⁷⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/511; a.mlf., *et-Tabsira*, 1/271.

²⁷⁸ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/270-271.

²⁷⁹ Muhsin Demirci, "Nesih Bağlamında Recim Ayeti Sorunu" *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 106.

beyan görevini sünnete vermesidir. Buna göre sünnet Kur'ân'ı beyan eder, neshedemez. Çünkü sünnetin nas bulunan konularda Kur'ân'a tabi olma ve Allah'ın mücmel olarak indirdiklerini açıklama görevi vardır. Allah, elçisine Kur'ân'ı kendiliğinden değiştirme yetkisini vermemiştir. Dilediği hükmü sabit bırakan ve dilediğini de kaldıran Allah'tır. İmam Şâfiî'nin vurgu yaptığı ikinci nokta ise sünnet ve Kur'ân delilleri arasında mümâseletin bulunmamasıdır. Nitekim “*Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak onun benzerini veya daha hayırlısını getiririz.*” (el-Bakara 2/106) ayetinde belirtildiği üzere Allah, bir hükmü ancak kendisine denk veya kendisinden daha hayırlı bir hükümle neshedeceğini haber vermiştir. Sünnet ve Kur'ân bu yönlerden de birbirlerinden ayrılmaktadırlar.²⁸⁰

Sünnetin Kur'ân'ı neshi konusu Şîrâzî'nin geleneğe muhalif kaldığı ve İmam Şâfiî'ye muvafakat ettiği konulardan biridir. O, İmâm Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü çok güçlü bir biçimde savunmuş, aklî ve naklî argümanlarla geliştirerek ortaya koymuştur.²⁸¹ İmâm Şâfiî sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesinde delillerin cins birliğine ve Kur'ân'ın sünneti beyan edici vasfına vurgu yaparken, Şîrâzî delillerin üstünlük sıralamasını esas alır. Buna göre Şâfiî ve Şîrâzî farklı bakış açılarından hareketle aynı neticelere varmışlardır. Şîrâzî, zaman zaman İmâm Şâfiî'nin görüşünü desteklemek adına delillerde cins birliğinin bulunması gerektiğini ifade etse de onun meseleye bakışı bütüncül olarak incelendiğinde onun nesih için deliller arası cins birliğinin gerekli olmadığını düşündüğünü ifade edebiliriz. Şayet böyle olmuş olsaydı, Şîrâzî'nin Kur'ân'ın sünneti neshine cevaz vermemesi gerekirdi. Ancak o, sünnetin sünnetle neshinin cevazından hareketle Kur'ân'ın sünneti neshinin evleviyetle caiz olması gerektiğini ifade etmektedir.²⁸²

Şîrâzî, Kur'ân'ın birçok yönden sünnetten üstün bir delil olmasına ısrarla vurgu yapmıştır. Ona göre nesihte deliller arası mümâselet olmalıdır. Buradaki mümâselet Kur'ân ve sünnetin delil olma değeriyle ilgilidir. Nitekim Kur'ân sünnetten birçok yönden üstün bir delil konumundadır. Sünnetin Kur'ân'a nispetle fer' olması, Kur'ân'ın sünnetten icâz ve tilâvetiyle sevap elde edilmesi yönlerinden

²⁸⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şâkir, 1/106.

²⁸¹ Okuyucu, “Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesh Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanmış Biçimleri”, 36.

²⁸² Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/59.

üstün olması ve Kur'ân'ın kadim sünnetin ise muhdes bir kelam olması Kur'ân ve sünnet arasında mümâseletin olmadığını ve Kur'ân'ın sünnetten üstün bir delil olduğunu göstermektedir. Şîrâzî, Kur'ân ayetlerini de tilâvetiyle sevap elde edilmesi ve icâz yönünün bulunması açılardan üstünlük sıralamasına tabi tutmuştur. Ona göre bazı ayetlerin okunmaları daha sevaptır. Keza bazı ayetler icâz yönünden diğer ayetlerden daha derindir. Şîrâzî'nin Kur'ân ayetlerini söz konusu açılardan üstünlük sıralamasına tabi tutması dikkat çekicidir.

Şîrâzî'den sonraki Şâfiî usûlcüler -Şîrâzî ile aynı görüşü benimseyen Sem'ânî hariç²⁸³- Kur'ân'ın sünnet ile neshine cevaz vermişlerdir. Şâfiîler sünnet ve Kur'ân'ın her ikisinin de vahiy kaynaklı olma yönünü vurgulamışlardır. Bu durumda Kur'ân'ın sünnetle neshi caiz olur. Nitekim sünnet ve Kur'ân her ikisi de Allah katındandır. Bu durumda birinin diğeriyle neshini engelleyen bir durum yoktur.

Şâfiîlerden Cüveynî Kur'ân ve sünnetin her ikisinin de vahiy kaynaklı olma yönünü vurgulayarak Kur'ân'ın sünnetle neshinin caiz olduğunu söyler. Çünkü Hz. Peygamber kendi re'y ve içtihadıyla bir şey söyleme yetkisine sahip değildir. Allah'tan kendisine vahiy edileni söyler. Kur'ân'la bir hüküm sabit olduğunu zaman Hz. Peygamber de bu hükmün kaldırıldığını haber verirse aslında Allah'tan haber vermiş olur. Bu durumda Kur'ân da sünneti neshedebilir. Gazzâlî, Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî gibi usûlcüler de benzer gerekçelere dayanarak Kur'ân'ın sünnetle neshine cevaz vermişlerdir.²⁸⁴

2.9. 5. İcmâ ile Nesih ve İcmâ'nın Neshi

Bazı kaynaklarda Hanefî fakihî İsmâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) icmâ'nın bir hükmü neshedebileceği görüşünde olduğu belirtilmektedir.²⁸⁵ Usûlcülerin ekseriyeti ise icmâ ile neshi caiz görmemektedir. Çünkü icmâ ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra

²⁸³ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 1/452; İhsan Akay, "Edille-i Erbaa Bağlamında Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1, (2014), 306.

²⁸⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/515- 516; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/100-101; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/353; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/158; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/161-162; Beyzâvî, *Minhâc*, 1/149.

²⁸⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/357.

gerçekleşebilir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da nesih olmadığından icmâ ile nesih caiz olmaz.²⁸⁶

Şîrâzî'ye göre icmâ'n neshi veya icmâ ile bir hükmün neshi imkânsızdır. Nitekim icmâ'n Hz. Peygamber zamanında inikadı mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle icmâ'n Hz. Peygamber'in sağlığında onun izni olmadan meydana gelmesi tasavvur edilemez. Şîrâzî'nin ifadelerine göre bu husustaki imkânsızlık şöyledir: “Hz. Peygamber icmâ'ı bilirse icmâ'a ya muvafık ya da muhalif olur. Şayet Hz. Peygamber icmâ'a muhalefet ederse icmâ icmâ olmaktan çıkar. Çünkü sahabeden birinin bile muhalefeti icmâın meydana gelmesini engellediğine göre, Hz. Peygamber'in muhalefeti evleviyetle engeller. Şayet Hz. Peygamber icmâ'a muvafakat ederse bu durumda hüküm başkasının değil, Hz. Peygamber'in sözüyle hüccet olur. Bu nedenle de icmâın onun zamanında meydana gelmesi tasavvur edilemez. İcmâ Hz. Peygamber'in sağlığında olmadığına göre ondan sonra olur. Hz. Peygamber'den sonra da nesih caiz değildir. Bu durumda icmâın neshedilmesi düşünülemez.”²⁸⁷

Alıntıdan anlaşıldığı üzere Şîrâzî'ye göre icmâ ile sabit bir hükmün neshi mümkün değildir. Çünkü icmâ Hz. Peygamber'den sonra meydana gelebilir. Hz. Peygamberden sonra nesih olmadığı için icmâ'n neshi mümkün değildir. Buna ilaveten Şîrâzî'nin düşüncesinde icmâ ile nesih de caiz değildir. Nitekim icmâ'n Hz. Peygamber zamanında tahakkuku mümkün değildir. İcmâ, Hz. Peygamber zamanında meydana gelmiyorsa ondan sonra meydana gelir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da nesih caiz değildir. Şîrâzî'ye göre icmâ ile neshe cevaz vermek Hz. Peygamberin vefatından sonra onun dininde yerleşmiş bir hükmün kaldırılması anlamına gelir ki bu muhaldir. Ancak nâsihi nakledilmeyen nassın mensûh oluşu icmâ ile bilinebilir. Şöyle ki ümmet dinde varit olmuş bir hükmün hilafına icmâ ettiği zaman icmâ bu hükmün mensûh oluşuna delalet eder.²⁸⁸

Şâfiîlerden Cüveynî'ye göre icmâ'n hükmü neshedilemez. Keza icmâ ile bir hüküm de neshedilemez. Nitekim icmâ, Hz. Peygamber'den sonra hüccettir. Hz.

²⁸⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/490.

²⁸⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/490.

²⁸⁸ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/163

Peygamberin vefatından sonra onun dinindeki bir şeyin neshi düşünülemez. Çünkü Hz. Peygamberin vefatıyla artık din istikrar bulmuştur. Sem'ânî, Gazzâlî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî de bu görüştedir.²⁸⁹

Konuyla ilgili olarak Hanefîlerin görüşleri de icmâ ile neshin caiz olmadığı yönündedir.²⁹⁰ Nitekim Cessâs'a göre icmân hükmü ancak Hz. Peygamberden sonra sabit olur. O hayattayken hükmün mercii kendisi olduğundan icmâ'a itibar edilmez. Ancak icmâ ile bir hükmün mensûh oluşuna istidlâl edilebilir. Cessâs'a göre “*Eğer eşlerinizden biri kâfirlere katılır ve onlar da mehirlerinizi geri vermezlerse, siz onlardan bir ganimet elde ettiğinizde, eşleri gitmiş olanlara mehirlerinin karşılığını verin.*” (el-Mumtehine 60/11) ayetinin hükmünün mensûh oluşu icmâ yoluyla bilinmektedir. Keza “*Kim bir ölü yıkarsa gusletsin kim de ölüyü taşırsa abdest alsın.*” hadisinin hükmünün mensûh oluşu da icmâ ile bilinmektedir. Buna göre icmâ ile nesh caiz olmasa da icmâ, Kur'ân ve sünnetteki nâsih veya mensûh hükmü bilmeye yarar.²⁹¹

İcmâ ile nesh konusunda muhalif bir görüş tespit edilmemiştir. Nispet edilen bazı cevaz yönündeki görüşler dışında icmâ ile bir hükmün neshine cevaz verilmemiştir. Usulcüler neshin vahiy sürecinde vuku bulması konusunda ittifak etmişlerdir. Bu anlayış Kur'ân ve sünnet hükümlerini koruma hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Usulcülerin icmâ ile neshe karşı olmaları bu anlayışın bir sonucudur. Zira icmâ ile neshe cevaz vermek, Hz. Peygamberden sonra bir hükmün re'y ve içtihatla neshi anlamına gelir ki bu da dinî hükümlerin onun vefatından sonra askıya alınması gibi vahim bir neticeye kapı aralar.

2.9.6. Kıyas ile Nesh ve Kıyasın Neshi

Kıyasla neshin caiz olduğuna dair bazı görüşlerin bulunduğu ifade edilmiştir. Ancak genel kanaat kıyasla neshin caiz olmadığı yönündedir. Çünkü kıyas re'y ve içtihattan ibarettir. Kur'ân ve sünnet nasları kat'îdir. Bu nedenle re'y ve içtihatla

²⁸⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/532; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/424-425; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/101; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/161; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/162; Beyzâvî, *Minhâc*, 1/150.

²⁹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 2/424; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2/717; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/495; Serahsî, *el-Usûl*, 2/66-67.

²⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/290; Yılmaz, *Cessâs'ın Nesh Doktrini*, 141.

²⁹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/233-234.

neshedilemez. Usûl kitaplarında aktarıldığına göre Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî (ö. 288/901) celî kıyasla neshi caiz görmüştür. Şaz bir topluluk ise kendisiyle tahsisin caiz olduğu her delille neshe cevaz vermiştir.²⁹² Bazı kimseler ise Kur'ân ve sünnet gibi asıllardan istibat edilmiş kıyasla nassın neshine cevaz vermişlerdir.²⁹³

Şîrâzî, konu bağlamında Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî'ye bir görüş nispet eder. Bu görüşe göre celî kıyasla nesih caiz olur. Ancak hafî kıyasla nesih caiz değildir. Şîrâzî'nin aktardığına göre bazı kimseler ise kendisiyle beyan ve tahsisin caiz olduğu her delille neshin caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşte olanlara göre kıyas nassı tahsis edebiliyorsa nesh de edebilir. Celî kıyasla neshe cevaz verenler ise celî kıyasın nas hükmünde olması ve celî kıyasla hâkimin hükmünün bozulması gerekçelerine dayanmışlardır. Buna göre nasla nesih caiz olduğuna göre, celî kıyasla nesih de caiz olmalıdır. Şîrâzî'ye göre ise kendisiyle neshin olması açısından celî kıyas ve hafî kıyas arasında bir fark yoktur. Kıyas ister celî olsun ister hafî olsun kıyasla nesih caiz olmaz. Çünkü kıyas Kur'ân ve sünnetteki bir asla zıt olamaz. Şayet kıyasa muhalif bir nas bulunursa kıyasın hükmü kalmaz. Nitekim Kur'ân ve sünnetin teâruz etmesi durumunda Kur'ân'ın sünneti neshinde olduğu gibi kıyas ve Kur'ân teâruz ederse Kur'ân kıyası nesheder. Ancak aksi mümkün değildir.²⁹⁴

Şîrâzî'ye göre kıyasla nesih caiz olmadığı gibi kıyasın neshi de mümkün değildir. Çünkü kıyas Kur'ân ve sünnetteki bir asla tabidir. Asıllar sabit olduğu halde asla tabi olanın (kıyas) neshi caiz değildir. Ancak bir asılda bir illetle bir hüküm sabit olduğunda, bu illete kıyas ederek fer' de başka bir hüküm sabit olduğunda, aslın hükmü neshedildiği zaman fer'in hükmü de neshedilir.²⁹⁵

Şîrâzî bu meselede de delilleri üstünlük sıralamasına tabi tutmuştur. Buna göre Kur'ân'ın sünnetten daha üstün bir delil olması sebebiyle Kur'ân sünnetle neshedilemezken, sünnet Kur'ân'la neshedilebilir. Kıyasla neshi de bu çerçevede değerlendiren Şîrâzî, Kur'ân'ın delil olma derecesi bakımından kıyastan üstün bir

²⁹² Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/435; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/174.

²⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/318; Serahsî, *el-Usûl*, 2/66.

²⁹⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/512; a.mlf., *el-Lüma'*, 1/174.

²⁹⁵ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/275.

delil olmasından hareketle Kur'ân'la kıyasın teâruz etmesi durumunda Kur'ân'ın kıyası neshedebileceğini, aksinin mümkün olamayacağını ifade etmektedir.

Şîrâzî, akıl deliliyle nesih konusunda akli şeriatın aksine varit olmasının mümkün olduğu akıl ve şeriatın aksine varit olmasının mümkün olmadığı akıl şeklinde iki kategoride değerlendirir. Ona göre dinin aklın hilafına varit olmasının caiz olmadığı akıl deliliyle şeriat neshedilemez. Çünkü şeriat bu delilin aksine varit olamaz. Şeriatın aksine varit olmasının mümkün olmadığı delille de nesih olmaz. Şeriatın hilafına varit olmasının mümkün olduğu akıl delilinde ise berâat-ı asliyenin hükmü geçerlidir. Bu tür akıl deliliyle de nesih olmaz. Çünkü bu delille şeriatın olmadığı durumlarda amel edilir. Şeriatın olduğu durumlarda ise aklın delaleti geçersiz olur. Bu durumda bu delille de nesih caiz olmaz.²⁹⁶

Şâfiîlerden Cüveynî'ye göre kıyasla nesih aklen caizdir. Çünkü birbirleriyle zıtlık arz etmeyen iki nas varit olursa bu nasların birinden öteki nassın hilafına bir kıyas istinbât edilirse haber-i vahitte olduğu gibi aklen bu kıyas nassı neshedebilir. Ancak sem'an kıyasın nassı neshi caiz değildir. Çünkü kıyası hüccet görenlere göre kıyasın şartlarından biri de nassa aykırı olmamasıdır. Bu, kıyasla neshin caiz olmaması konusundaki en açık sem'î delildir. Sahabenin içtihatla ilgili konularda kıyası terk ederek rivayet edilen haberleri esas almaları kıyasla neshin caiz olmadığının başka bir delildir.²⁹⁷

Gazzâlî'ye göre ister celî olsun ister hafî olsun mütevâtîr kat'î nassın zan ve içtihatla bilinen kıyasla neshi caiz değildir. Kıyasla neshin cevazı yönündeki görüş akıl, icmâ ve haber-i vahit delilleriyle geçersizdir. Ancak kesin kıyasla nesih caizdir. Gazzâlî'nin kesin kıyasla kastettiği lafzın mantûkundan kesin olarak anlaşılan manadır. Bu anlamda bu kıyas söylenen sözden daha açıktır ve nassı neshedecek güçtedir. Nitekim “*Onlara öf bile deme...*” (el-İsrâ 17/23) ayetinden anne-babayı dövmenin haram oluşu da anlaşılmaktadır. Şayet dövmenin helal oluşuna dair bir nas varit olmuş olsaydı, kıyas bu nassı neshedecek güçte olurdu. Gazzâlî'ye göre illeti nassa dayanan kıyasla da nesih caiz olur. Buna göre nebîzin mubahlığı yönünde nas

²⁹⁶ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/164.

²⁹⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/529-531; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/495.

varit olursa daha sonra Şârî‘ “*Şarabı şiddeti (sarhoşluk etkisi) yüzünden haram kıldım.*” derse bu kıyasa dayanarak nebîzin mubah oluşu neshedilebilir. Çünkü şarabın haramlığının illeti bizzat şârî‘ tarafından belirlenmiştir. Bu illet nassa dayanmaktadır. Buna göre bu illete dayanarak sarhoşluk veren içeceklerin mubahlık hükümleri neshedilebilir.²⁹⁸

Şâfîilerden Râzî’ye göre kıyas, Hz. Peygamber hayattayken nas, icmâ veya başka bir kıyasla neshedilebilir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise kıyas; kitap, sünnet ve icmâ’ı neshedemez. Çünkü kıyasla ancak kendisine zıt bir aslın olmaması şartıyla amel edilir.²⁹⁹

Âmidî, illeti nasla bilinen kıyasla neshe cevaz vermiştir. Çünkü illeti nassa dayanan kıyas, nas hükmündedir. İleti nassa dayanmayan zannî kıyasla nesih caiz değildir. İbnü’l-Hâcib’e göre de kesin kıyasın aksine, zannî kıyasla nesih caiz değildir.³⁰⁰

Mâlikîlerden Bâcî, kıyası illeti mansûs (ileti nasla belirlenmiş) ve illeti mansûs olmayan kıyas şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre illeti mansûs kıyasla nesih caizdir. “*Size şarabı şiddetinden ve Allah’tan ve namazdan alıkoyması nedeniyle haram kıldım.*” ifadesinde olduğu gibi burada illet nasla belirlenmiştir. Buna dayanarak içerisinde şiddet (sarhoşluk etkisi) ve Allah’tan alıkoyma bulunan nebîzlerin helallik hükmü neshedilebilir. Ancak illeti istinbât yoluyla belirlenen kıyasla nesih caiz değildir. Çünkü illeti istinbât yoluyla belirlenmiş kıyas asla zıt olmamalıdır. Aynı şekilde sahabeden nas olduğu zaman kıyasın terkedildiği yönünde haberlerin aktarılması da illeti istinbâtla belirlenen kıyasla neshin caiz olmadığı görüşünü desteklemektedir.³⁰¹

Hanefîler de kıyasla neshe cevaz vermemişlerdir. Hanefîlerden Serahsî’ye göre kıyasla nesih sahabenin ittifakıyla batıldır. Çünkü sahabe kitap ve sünnetin bulunduğu yerde re’yin terkedileceği konusunda icmâ etmiştir. Bu yüzden Hz. Ömer

²⁹⁸ Gazzâlî, *Mustesfâ*, çev. H. Yunus Apaydın, 281-282.

²⁹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/360.

³⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/165; İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/162.

³⁰¹ Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/435-436.

cenin hadisinde “Bu konuda Hz. Peygamber’in sünneti olduğu halde neredeyse re’yimizle hüküm verecektik.” demiştir. Hz. Ali de “Din re’yle olmuş olsaydı mestin altını meshetmek üstünü meshetmekten daha evla olurdu. Fakat Hz. Peygamber’in mestin altını değil üstünü meshettiğini gördüm.” demiştir. Kıyasla neshin caiz olmamasının bir diğer delili kıyasın ilim (kesin bilgi) ifade etmemesidir. İlim ifade etmeyen bir delille kitap ve sünnet neshedilemez.³⁰²

Konuyla ilgili genel kanaat kıyasla neshin caiz olmamasıdır. Ancak bazı usulcüler illeti nassa dayanan kıyasla nassın neshine cevaz vermişlerdir. Şâfiîlerden Gazzâlî, Âmidî ve Mâlikîlerden İbnü’l-Hâcib ve Ebu’l-Velîd el-Bâcî bu görüşü benimsemiştir. Şîrâzî ise illeti istinbât yoluyla bilinen veya nassa dayanan kıyas gibi ayrımlar yapmamış, celî olsun hafî olsun kıyasın hiçbir surette neshedilemeyeceğini söylemiştir.

Usul kitaplarında fahvâ’l-hitâb ve delîlü’l-hitâb ile nesih konularına yer verilmiştir. Bu konu daha çok Şâfiî usûl eserlerinde geçmektedir. İlk dönem Hanefî usûl eserlerinde fahva’l-hitâb ve delîlü’l-hitâb ile nesih konusu ele alınmamaktadır. Bunun sebebi ise Hanefîlerin şârî‘ hitaplarında mefhûmü’l-muhâlefeyi hüccet kabul etmemeleridir.³⁰³ Nesih de esasen şârî‘ hitapları (naslar) arasında meydana gelmektedir. Kıyasla nesih konusuna benzerliğinden dolayı fahva’l-hitâb veya delîlü’l-hitâpla nesih konusuna bu başlık altında yer vermeyi uygun gördük.

Şîrâzî, fahva’l-hitâbı, mefhûmü’l-muvâfaka; delîlü’l-hitâbı ise mefhûmü’l-muhâlefe olarak isimlendirmiştir. Genel anlamda mefhûmü’l-muvâfaka mantûkun bihin (söz söylenen şeyin) meskûtun anhta (söylenmeyende) geçerli olması, mefhûmü’l-muhâlefe ise mantûkun bihin aksinin meskûtun anhta geçerli olması olarak ifade edilebilir. Söz gelimi “Onlara öf bile deme...” (el-İsrâ 17/23) ayetinden ana babayı dövmenin, sövmenin ve eziyet etmenin de haram oluşu anlaşılır. Ayetin mefhûmu mantûkuna uygun düştüğünden buna mefhûmü’l-muvâfaka denilmiştir. “Saime koyunlarda zekât vardır.” hadisinden hareketle sâime olmayan koyunlarda

³⁰² Serahsî, *el-Usûl*, 2/66.

³⁰³ Fatma Hazar, *İslâm Hukukunda Mefhûmu’l-Muhâlefe’nin Mahiyeti ve Delil Oluşu* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 41.

zekâtın olmayacağı sonucuna varılabilir. Söylenen hükmün aksi, söylenmeyen alanda da geçerli olduğundan buna mefhûmü'l-muhâlefe denilmiştir.

Şîrâzî'nin naklettiğine göre delîlü'l-hitâb ve fahva'l-hitabı söz hükmünde görenler delîlü'l-hitâb ve fahva'l-hitapla neshe cevaz vermişlerdir. Ancak bu ikisini kıyas gibi görenler de vardır. Bu durumda bu ikisi ile nesih, kıyasla nesih gibi olacağından caiz değildir.³⁰⁴

Şîrâzî, delîlü'l-hitâbla neshin mezhep içerisinde ihtilaflı bir mesele olduğunu belirterek doğru olan görüşün delîlü'l-hitâbla neshin caiz olması olduğunu söyler. Çünkü delîlü'l-hitâb söz hükmündedir. Ancak bazı Şâfiîler delîlü'l-hitâbı kıyas gibi görerek onunla neshe cevaz vermemişlerdir. Şîrâzî'nin naklettiğine göre fahva'l-hitâbla nesih konusu da mezhep içerisinde ihtilaflıdır. Bazı Şâfiîler, fahva'l-hitâbla neshe cevaz vermişlerdir. Çünkü fahva'l-hitâb, nutk (söz) yoluyla bilinir. Bazı Şâfiîlere göre ise fahva'l-hitâb, istinbât yoluyla bilinir. Bu durumda fahva'l-hitapla nesih caiz olmaz. Şîrâzî'nin bu konudaki tercihi fahva'l-hitapla nesih caiz olmaması yönündedir. Çünkü ona göre fahva'l-hitâb, kıyastır.³⁰⁵

İmam Şâfiî'ye fahva'l-hitâbı kıyas gibi gördüğü görüşü nispet edilmiştir. Bu durumda Şâfiî'nin fahva'l-hitapla neshe cevaz vermemesi gerekir. Çünkü sünnetin Kur'ân'ı neshine cevaz vermeyen Şâfiî'nin kıyasın Kur'ân'ı neshine evleviyetle cevaz vermemesi beklenir. Çünkü sünnet kıyastan üstün bir delil konumundadır.³⁰⁶

Sem'ânî, fahva'l-hitâbla neshi caiz görür. Çünkü fahva'l-hitâb söz hükmündedir ve sözden daha kuvvetlidir. Gazzâlî, Râzî ve Âmidî de fahva'l-hitâbla neshi caiz görmüşlerdir.³⁰⁷

Basrî'ye göre de fahva'l-hitâbla nesih caizdir. Çünkü Allah'ın “*Onlara öf bile deme...*” (el-İsrâ 17/23) ayeti lügat yönünden anne-babayı dövmenin yasak oluşuna delalet etmektedir. Lügat yönünden bir şeyi ifade eden şeyle nesih caiz olur.³⁰⁸

³⁰⁴ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/163.

³⁰⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/512; a.mlf., *el-Lüma'*, 1/163-164.

³⁰⁶ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 1/425.

³⁰⁷ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 1/425; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/102; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/361; Âmidî, *el-Ihkâm*, 3/165.

Hanbelîlerden Ferrâ da fahvâ'l-hitapla neshe cevaz verir. Nitekim “*Onlara öf bile deme...*” (el-İsrâ 17/23) ayetinden hareketle onlara zarar vermek de yasaktır. Bu yasaklık hükmü kıyasla sabit olmayıp sözle sabit olmuştur. Çünkü lafızla sabit olan bir şeyde sıyganın bulunması şart değildir. Nitekim “*Zimmileri kâfir oldukları için öldürün.*” sözü sıyga yönünden puta tapanların öldürülmesini kapsamamaktadır. Ancak bu lafızdan illet yoluyla puta tapanların da öldürülmesi gerektiğinin anlaşılması mümkündür.³⁰⁹

Şâfiîler nezdindeki genel kanaat fahvâ'l-hitâpla neshin caiz oluşu yönündedir. Onlar lafzın mantûkundan kesin olarak anlaşılan manayı söz kapsamında görmüşlerdir. Bu durumda sözle nesih caiz olduğuna göre fahvâ'l-hitâpla nesih de caiz olur. Şîrâzî ise fahvâ'l-hitâbı kıyas gibi görerek onunla neshe cevaz vermemiştir. Şîrâzî'nin nesih konusunda özelde kendi mezhebine genel anlamda da cumhura muhalefet ettiği konulardan biri de budur.

2.10. NESHİ BİLME YOLLARI

Şer'î nasları anlamada nâsih ve mensûhu bilmenin büyük önemi vardır. Bundan dolayı Kur'ân'ın nâsihini ve mensûhunu bilmeyenlerin Allah'ın kitabını tefsir etmesinin caiz olmadığı söylenmiştir. Hz. Ali bir kadiya “*Kur'ân'ın nâsihini mensûhunu biliyor musun?*” diye sormuş, adam “*Bilmiyorum*” deyince “*Kendini ve başkalarını helak ettin*” demiştir.³¹⁰ Usûlcüler bu hassasiyetten olsa gerek nâsih ve mensûhun bilinmesine yönelik olarak bazı kurallar belirlemişlerdir.

Şîrâzî bu meseleye Şerhu'l-Lüma' ve el-Lüma' eserlerinde değinir, et-Tabsira'da ise değinmez. Ona göre bir hükmün nâsih veya mensûh oluşu üç şekilde bilinebilir:

1. Sarih nutk yoluyla bir hükmün nâsih veya mensûh oluşu bilinebilir. “*Allah yükünüzü hafifletti...*” (el-Enfâl 8/66), “*Size kabir ziyaretlerini yasaklamıştım. Şimdi kabirleri ziyaret edin fakat hücrâ demeyin...*” ve “*Size ölü hayvanın derisinden yararlanma konusunda ruhsat vermiştim. Bu kitabım size geldiğinde artık onun*

³⁰⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/436.

³⁰⁹ Ferrâ, *el-Udde*, 3/828.

³¹⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/66.

derisinden ve iç organlarından yararlanmayın...” delilleri bir hükmün nâsih veya mensûh olduğunu sarahaten gösterir.

2. İcmâ ile hükmün nâsih ve mensûh oluşu bilinebilir. Ümmet varit olmuş bir haberin hilafına icmâ ettiği zaman icmâ haberin mensûh olduğunu gösterir. Çünkü bu haber mensûh olmamış olsaydı ümmet o haberin hilâfına icmâ etmezdi. Nitekim ümmet, hata ve delâlet üzerine birleşmez.

3. Vurûd tarihinin bilinmesiyle nesih bilinir. Buna göre birbirlerine zıtlık arz eden ve aralarını bulma imkânı bulunmayan iki nistan tarih bakımından sonra olan öncekini nesheder. Hz. Peygamber ilk olarak “*Evlinin zinası yüz celde ve bir yıllık sürgündür.*” demiştir. Hz. Peygamber’in daha sonra Mâiz’e celde cezasını uygulamaması ve onu recmettirmesi (evliler hakkında) celde hükmünün mensûh olduğunu gösterir. Buna göre ikinci hadis birinci hadisten sonra varit olmuş ve birincisinin hükmünü neshetmiştir.³¹¹

Şîrâzî’ye göre birbirlerine zıtlık arz eden iki haberden hangisinin tarih bakımından önce veya sonra olduğu şu yöntemlerden biriyle tespit edilebilir:

1. İki haberin önceliği veya sonralığı sarîh nutuk yoluyla bilinebilir. “*Sizi kabir ziyaretlerinden men etmiştim. Şimdi ziyaret edebilirsiniz.*” hadisi bunu göstermektedir. Nitekim kabir ziyaretleri önceleri haramken, sonra mubah kılınmıştır. Buna göre haramlık hükmü mubahlık hükmünden sonradır.

2. Sahabînin haber vermesiyle bilinir. Cabir b. Abdullah’ın “*Hz. Peygamber zamanında iki işten sonuncusu ateşin değdiği şeylerden dolayı abdestin terk edilmesidir.*” haberine dayanarak iki haberden ilkinin mensûh olduğu anlaşılır.³¹²

Şîrâzî’ye göre birbirlerine zıtlık ifade eden iki haberden birinin râvîsi, İbn Mes’ûd gibi Hz. Peygamber’le daha uzun süre bulunmuş, diğeri ise İbn Abbâs gibi yaşının küçüklüğünden dolayı Hz. Peygamber’le daha kısa süre bulunmuşsa bu durumda Hz. Peygamber’le daha kısa süre bulunmuş kişinin haberi daha uzun süre bulunmuş kişinin haberini neshedemez. Çünkü Hz. Peygamber’le daha kısa süre bulunmuş kişi, bu haberi Hz. Peygamber’le daha uzun süre bulunmuş kişinin

³¹¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/515-517.

³¹² Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/517.

duymasından sonra duymuş olabilir. Bu şüpheden dolayı daha az süre bulunmuş kişinin haberinin daha uzun süre bulunmuş kişinin haberini neshi caiz değildir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'le daha az süre bulunmuş kişi, bu haberi Hz. Peygamber'le daha uzun süre bulunmuş kişiden mürsel olarak aktarmış olabilir. Bu açıdan bu haber diğer haber gibi olmuş olur.³¹³

Şîrâzî söz konusu durumda ihtiyata dayanarak neshin vuku bulduğuna hükmetmemiştir. Nitekim böyle bir durumda nâsih ve mensûh tam olarak tespit edilememektedir. Buna göre iki râvi Hz. Peygamberin vefatına kadar yaşamış ve birbirlerine zıtlık arz eden iki haber nakletmişse, daha kısa süre bulunmuş kişinin haberi, daha uzun süre bulunmuş kişinin haberi için nâsih olamaz. Şîrâzî'ye göre burada bir şüphe bulunduğu için, bu durum neshi bilmede muteber bir yol değildir.

Hz. Peygamber'den tenasül organına dokunan kişiye abdestin gerekip gerekmeyeceği şeklinde birbirine zıt iki farklı haber nakledilmiştir. Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'den tenasül organına dokunan kişiye abdestin gerekeceği yönünde bir haber nakletmiş, Talk b. Alî ise Hz. Peygamber'e Medine'deki mescidin inşası esnasında tenasül organına dokunan kişinin durumu hakkında sorulduğunu, Hz. Peygamber'in bunun için abdestin gerekli olmayacağını söylediğini aktarmıştır. Birbirlerine zıtlık arz eden bu iki haberden birinin râvîsi (Ebu Hureyre) diğerinin râvîsinin (Talk b. Ali) vefatından sonra Müslüman olmuştur. Ebû Hureyre geç dönemlerde Müslüman olmuş ve kendi ifadelerine göre Hz. Peygamber'le üç yıl bulunmuştur. Talk b. Ali, bu haberi Ebû Hureyre'nin Müslüman olmasından önce nakletmiştir. Çünkü Ebû Hureyre, Hayber yılında (7/628), Mescid'in inşasından çok sonra Müslüman olmuştur. Bu durumda Ebû Hureyre'nin hadisi Talk b. Ali'nin hadisini neshetmiş olabilir. Çünkü Ebû Hureyre Müslüman olduktan sonra bunu Hz. Peygamber'den işitmiş olabilir. Ebû Hureyre'nin hadisi Talk b. Ali'nin hadisini neshetmemiş de olabilir. Çünkü Ebû Hureyre'nin bunu Müslüman olmadan önce duymuş veya bu hadisi Hz. Peygamber'le daha çok bulunmuş bir kişiden mürsel olarak nakletmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Çünkü sahabe duydukları haberleri mürsel olarak naklediyor, Hz. Peygamber'den duymayıp sahabeden duydukları

³¹³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/518.

haberleri Hz. Peygamber şöyle dedi diye aktarıyorlardı. Böyle bir ihtimalden dolayı nesih caiz olmaz.³¹⁴

Şîrâzî'ye göre birbirlerine zıt iki haber nakleden iki râviden biri, diğerinin vefatından sonra Müslüman olmuşsa bu durumda da yine ihtiyata binaen daha sonra gelen râvînin haberinin ötekinin haberini neshettiğine hükmedilmez. Çünkü burada da bir şüphe bulunmaktadır ve nesih tam olarak tespit edilememektedir.

İmam Şâfiî'ye göre kitap, sünnet ve icmâ bir hükmün nâsîh ve mensûh oluşuna delalet eder. Diğer bir ifadeyle nâsîh ve mensûh, kitap, sünnetin ve icmâ'ın delaletiyle bilinebilir. Nitekim Müzemmil suresindeki ayetler kitabın kitapla neshine delalet eder. Müzemmil suresinin başındaki ayetlerde gece namazı önce farz kılınmıştır. Daha sonra aynı suresinin son ayetiyle bu farziyet kaldırılmış ve gece namazı nedbe dönüşmüştür.³¹⁵ Hz. Peygamber'in "Varise vasiyet yoktur." sözü de miras ayetlerinin ana-baba ve eşe vasiyeti emreden ayetleri neshettiğine delalet etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in söz konusu sünneti ve icmâ, Kur'ân'daki nâsîh ve mensûh hükmü göstermektedir.³¹⁶

Cüveynî'ye göre iki hüküm arasında nesih ilişkisini bilmek için nâsîh ve mensûhun tarihlerinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Nâsîh veya mensûhtan birinin tarihinin bilinmemesi durumunda hangi haberin nâsîh, hangisinin mensûh olduğu bilinemez. Çünkü tarihi bilinmeyen haber, tarihi bilinen haberden önce veya sonra olabilir. Nâsîh ve mensûhun tarihleri ise çeşitli yollarla bilinebilir. İlki nâsîh ve mensûhun tarihlerinin sarîh olarak nakledilmesidir. İkincisi ümmetin aralarını bulma imkânı bulunmayan iki haberden yalnızca biri üzerine icmâ edip bu haberlerden biriyle ihticâc ve istidlâl etmesidir. Bu şekilde bu haberin tarih bakımından sonra ve öteki haberin nâsihi olduğu bilinir.³¹⁷

Sem'ânî'ye göre nesih, söz, sahabe icmâ'ı ve ümmetin iki haberden biriyle amel etmesiyle bilinebilir. Keza, birbirlerine zıtlık arz eden iki haberden râvî nakli

³¹⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/518-519.

³¹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, nşr, Ahmed Şâkir, 1/113.

³¹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, nşr, Ahmed Şâkir, 1/137.

³¹⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/ 543-544.

yoluyla hangisinin önce hangisinin sonra olduğu bilinebilir. Bu durumda sonraki haber ilkini nesheder. Gazzâlî, Râzî ve İbnü'l-Hâcib de aynı görüştedir³¹⁸

Âmidî'ye göre nesih şu üç yoldan biriyle bilinebilir. Birincisi “*Bu nâsihtir, bu mensûhtur.*” ifadesinde olduğu gibi nesih lafızla bilinir. İkincisi tarihin bilinmesiyle olur. Tarihin önceliğinden ve sonralığından hareketle hangi haberin mensûh hangisinin nâsih olduğu bilinebilir. Bazen de lafızda önceliğe ve sonralığa delalet eden bir şeyle öncelik ve sonralık bilinir. Üçüncü olarak ise “*Bu şu senedeydi, bu başka senedeydi.*” ifadesinde olduğu gibi râvînin iki haberden birini daha önce olmuş bir olaya nispet etmesiyle de nesih bilinir.³¹⁹

Şîrâzî neshi bilme yolları konusunda gelenekle aynı görüştedir. Neshi bilme yolları konusuyla ilgili olarak bazı eserlerde sahabenin bildirmesiyle bir hükmün mensûh kabul edilip edilmeyeceği meselesine değinilmiştir. Konuyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak genel kanaat sahabe beyanıyla nesih olmayacağı yönündedir. Çünkü sahabe aslında neshedilmemiş bir şeyi neshedilmiş zannedebilir. Bu görüş Bâkillânî'ye nispet edilir.³²⁰

Şîrâzî, konuyla ilgili iki farklı görüş nakleder. Buna göre bazıları sahabenin nâsihi zikretmesi durumunda nâsih delilinin araştırılacağını, nâsihi zikretmemesi durumunda ise sahabenin taklit edileceğini söylemiştir. Bazıları ise sahabenin nâsihi zikretsin etmesin her durumda taklit edileceğini söylemiştir. Şîrâzî'ye göre sahabeden biri “*Bu ayet veya haber mensûhtur.*” şeklinde beyanda bulunur ve nâsihi zikretmezse onun bu haberi kabul edilmez. Şayet nâsihi zikrederse bu durumda neshin gerçekten vuku bulup bulmadığını tespit için nâsih delili araştırılır. Araştırma sonucu neshin meydana gelmediği anlaşılırsa, sahabenin ilgili beyanı kabul edilmez. Çünkü nesih, sahabe için neshi gerektirmeyen bir yolla sabit olmuş olabilir. Buna göre sahabenin söz konusu haberini kabul etmek, sıhhati kesin olmayan bir şeyle bir

³¹⁸ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-edille*, 1/437-439; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/103; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/377-378; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/165-166.

³¹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/181.

³²⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/533.

sünnetin terki anlamına gelir. Hanbelilerden Ferrâ ve Şâfîîlerden Sem‘ânî de bu görüştedir.³²¹

Gazzâlî, Râzî ve Âmidî’ye göre sahabenin bir hükmün nâsîh veya mensûh oluşunu bildirmesiyle neshin vukuuna hükmedilmez. Çünkü sahabînin bunu kendi içtihadına göre söylemiş olması mümkündür.³²²

Mâlikî usulcülerden Bâcî’ye göre sahabenin beyanıyla nesih olmaz. Çünkü sahabe sözü hüccet değildir. Buna göre birbirlerine zıtlık arz eden iki haberin arasını cem etmek, birinin ötekiyle neshine hükmetmekten daha evlâdır. Çünkü her iki haber de hüccettir ve bu haberlerden birini hüccet olmayan bir şeyle (sahabe sözü) neshetmek caiz değildir.³²³

Kanaatimizce usulcülerin bu yönde kanaat ortaya koymaları sahabe sözünün hüccet değeriyle ilgilidir. Nitekim Kur‘ân ve sünnet nasları kesindir. Sahabî sözü ise zannîdir. Sahabe sözüne dayanarak bir nassın nâsîh veya mensûh olduğunu kabul etmek sıhhati kesin olmayan bir şeyle nassı neshetmek anlamına gelir. Şîrâzî de nâsihi zikretmemesi durumunda sahabînin beyanının neshi bilmede muteber bir yol olmadığı görüşündedir.

2.11. NASSA ZİYADE VE NESİH

Klasik fıkıh usulünde neshin mahiyetiyle ilgili tartışmalardan biri de nassa ziyade ve nesih meselesidir. Adından da anlaşılacağı üzere nassa ziyade; hüküm ifade eden bir nassa haricî bir delile istinaden ilavede bulunmak, diğer bir ifadeyle ilave hüküm getirmek demektir. Nassa ziyadenin ne olarak isimlendirileceği ve hangi delillerle mütevâtir kat‘î nassa ziyadede bulunulabileceği Hanefîler ve cumhur arasında tartışmalıdır.³²⁴ Mu‘tezile’den Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye göre nassa ziyade hiçbir surette nesih değilken, Ebû’l-Hasan el-Basrî ve

³²¹ Ferrâ, *el-Udde*, 3/835; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/519; Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 1/439.

³²² Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/451; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/102; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/381; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/181.

³²³ Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/434.

³²⁴ H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, Eylöl 2016), 292.

Ebû Abdillâh el-Basrî'ye göre ise ziyade, ziyadede bulunan nassın hükmünü değiştiriyorsa nesih olur.³²⁵

Nassa ziyade meselesinin daha iyi anlaşılması açısından bazı örneklerle yer vermek yerinde olur. Bu örnekler şunlardır:

1. *“Ey iman edenler! Namaza kalktığınız vakit yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklerle beraber yıkayın. Başınızı mesh edin ve ayaklarınızı topuk kemiklerine kadar yıkayın...”* (el-Mâide 5/6) ayetinde abdestte yıkanılması gereken dört uzuv zikredilmiştir. Bunlar elleri dirseklerle beraber yıkamak, yüzü yıkamak, başı mesh etmek ve ayakları topuklara kadar yıkamaktır. Ayette niyetten söz edilmemiştir. Buna göre haricî bir delile istinaden abdest ayetine niyet ziyadesi eklenebilir mi?

2. *“Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere ellerini kesin. Allah Azîz ve Hakîmdir.* (el-Mâide 5/38) ayetinde hırsızlık haddi, hırsızlık eden kadın ve erkeğin ellerinin kesilmesi olarak belirlenmiştir. Buna göre haricî bir delile istinaden ayette zikredilmeyen garam (hırsızın neden olduğu zararın tazmin edilmesi) cezası eklenebilir mi?

3. *“Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz celde vurun...”* (en-Nûr 24/2) ayetinde bekârların zinasına yüz celde cezası öngörülmüştür. Ayette sürgün cezası ise zikredilmemiştir. Buna göre ayete haricî bir delile istinaden sürgün ziyadesinde bulunmak caiz midir?

4. *“Allah boş yere yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Ancak bilerek akdettiğiniz yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar. Onun (yeminin) kefâreti ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on fakiri doyurmak, ya da onları giydirmek veya bir köle azat etmektir...”* (el-Mâide 5/89) ayetinde yeminini bozan kişinin bir köle azat etmesi gerektiğinden bahsedilmiştir. Ayette köle lafzı mümin-kâfir kaydı bulunmaksızın mutlak olarak zikredilmiştir. Buna göre haricî bir delile dayanarak köle lafzına mümin ziyadesinde bulunmak caiz midir?

³²⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/437.

Şîrâzî nassa ziyadenin nesih olarak isimlendirileceği görüşünü ehl-i Irak diye tabir ettiği bazı Hanefilere nispet etmiştir.³²⁶ Bu anlamda Hanefîler mezîd aleyhin hükmünü değiştiren ziyadenin mezîd aleyh için nesih olacağını söylemişlerdir. Şayet ziyade mezîd aleyhin hükmünü değiştirmiyorsa bu ziyade nassı neshedici olmaz. Eğer ziyade Kur'ân nassında oluyorsa ziyadenin Kur'ân'ın kendisiyle neshinin caiz olduğu bir delille varit olması gerekir. Bu cümleden olarak Hanefîlerin düşüncesinde Kur'ân'a kıyas ve haber-i vahit gibi zannî delillerle ziyadede bulunmak caiz değildir. Çünkü Kur'ân'a kıyas ve haber-i vahitle ziyadede bulunmak Kur'ân'ı kıyas ve haber-i vahitle neshetmek anlamına gelir. Bu anlayıştan hareketle Hanefîler, kıyas ve haber-i vahitle abdeste niyet, hırsızlık haddine garam ve celde haddine sürgün ziyadelerine cevaz vermemişlerdir. Bâkillânî'nin öncülüğünü yaptığı bazı mütekellim usulcülere göre abdeste niyet ve tertibin eklenmesinde olduğu gibi ziyade mezîd aleyhin şartı ise söz konusu ziyade nassı neshedici olur. Sirkat haddine garamın ve celde haddine sürgünün eklenmesinde olduğu gibi ziyade mezîd aleyhin şartı değilse bu ziyâde nassı neshedici değildir.³²⁷

Şîrâzî, konuyla ilgili farklı görüşleri aktardıktan sonra nassa ziyadenin nesih kapsamında değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre ziyade ve nesih mahiyet açısından farklı kavramlardır. Çünkü lügatte ref' ve izâle manasına gelen neshin şeriattaki anlamı daha hususîdir ve ilk nasla sabit olmuş bir hükmün kaldırılmasıdır. Nesih lügat ve şer'î yönlerden bu şekilde tanımlandığına göre nassa ziyadeyle nesih meydana gelmez. Çünkü ziyade ne hükmü ref' ne de izâledir. Bilakis sabit bir hükme eklemeye bulunmaktır ki sabit bir hükme eklemeye bulunmak nesih olarak isimlendirilmez. Nitekim birisinin bir kesede dirhemleri olursa kişi kesesine bir dirhem eklediğinde “bir dirhem kesedeki dirhemleri izâle etti.” denilemez. Bilakis kesedeki dirhemlere ziyade bulunuldu denilir. Aynı şekilde bir kişi bir kitap yazıp kitabının haşiyesine eklemeye bulunursa “bu ekleme kitaptakileri ref' ve izâle etti” denilemez.³²⁸

³²⁶ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/62.

³²⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/519-520.

³²⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/520.

Şîrâzî'ye göre nassa ziyadede bulunmak Allah'ın namazı emrettikten sonra orucu emretmesi gibidir. Buna göre nasıl ki namazın emredilmesinden sonra orucun emredilmesi namaz ibadeti için nesih değilse, nas üzerine yapılan ziyade de mezîd aleyh için nesih olmaz. Burada ziyade ve mezîd aleyh birbirleriyle ilgisi bulunmayan iki ibadet gibi olduğu için nesih meydana gelmez.³²⁹

Şîrâzî'ye göre sirkat haddiyle ilgili ayette zikredilen el kesme cezası ile ayette zikredilmeyen garam cezasının araları cem edilebilir. Diğer bir ifadeyle burada bütünüyle bir zıtlık söz konusu değildir ve her iki delille aynı anda amel edilebilir. Buna göre söz konusu delillerle amel etmek, birinin ötekiyle neshine hükmetmekten daha evladır. El kesme cezası ile garam cezasının aralarını cem etmek mümkün olduğuna göre, hırsızlık haddine garam ziyadesinin nesih olmaması gerekir. Çünkü nesihte nâsih ile mensûhun aralarını cem etmeye imkân vermeyecek tarzda bir zıtlık bulunmalıdır. Eğer nâsih ile mensûhun araları cem edilebiliyorsa, bu durumda ikisiyle aynı anda amel etmek, birinin diğeriyle neshine hükmetmekten evladır.³³⁰

Şîrâzî'ye göre abdest ayetine niyetin eklenmesinde de nesih yoktur. Çünkü abdeste niyetin eklenmesi neshin şartlarına aykırıdır. Neshin şartlarından biri de nâsihin mensûhu aralarını cem etmeye imkân vermeyecek şekilde her yönden kapsamasıdır. Ancak burada mensûh ayette zikredilen dört uzvun yıkanmasıdır. Nâsih ise niyet ve tertibin vacip olmasıdır. Bu durumda nâsih ve mensûhtan biri ötekini kapsamamaktadır. Diğer bir ifadeyle burada nâsih ve mensûh birbiriyle ilgisi olmayan iki farklı ibadet gibidir. Dolayısıyla abdeste niyet ziyadesinde bulunmanın nesih olması tıpkı namazın emredildikten sonra orucun emredilmesinin namaz emri için nesih olması gibidir.³³¹

Şîrâzî'ye göre Hanefîlerin aksine yemin kefareti ile ilgili ayette mutlak olarak zikredilmiş köle lafzına mümin ziyadesinde bulunmak nesih değildir. Çünkü ayette mutlak olarak zikredilen köle lafzı, mümin-kâfir olmaksızın bütün köleleri

³²⁹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/277.

³³⁰ Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, 1/520.

³³¹ Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, 1/520.

kapsamaktadır. Bu anlamda köle lafzına mümin ziyadesi eklendiğinde söz konusu durum, umum bir ifadenin tahsis edilmesi olur.³³²

Nassa ziyade ve nesih konusuyla ilgili ihtilaflı meselelerden biri de Kur'ân'a haber-i vahit ve kıyas gibi zannî delillerle ziyadede bulunulup bulunulmayacağı meselesidir. Şîrâzî, nassa ziyade konusu başlığı altında bu meseleye de yer vermiştir. Bu anlamda ona göre Kur'ân'a kıyas ve haber-i vahit gibi zannî delillerle ziyadede bulunmak caizdir. Nitekim Kur'ân'ın tahsisinin caiz olduğu delillerle (kıyas ve haber-i vahit) Kur'ân'a ziyadede bulunulabilir. Çünkü nassa ziyade nassı te'kîd manası taşır. Buna göre Kur'ân nassının kıyas ve haber-i vahitle tahsisi caiz olduğuna göre Kur'ân'a kıyas ve haber-i vahide dayanarak ziyadede bulunmak evleviyetle caiz olur. Çünkü tahsis iskât, ziyade ise te'kîttir. Te'kîd iskâtten daha önceliklidir.³³³

Şîrâzî, nassa ziyade meselesiyle ilgili olarak bazı itirazlar nakletmektedir. Bu itirazlar şunlardır:

1. Hanefilere göre nesih tağyirdir. Ziyadeyle nassa tağyir meydana gelmektedir. Çünkü kazf (zina iftirası) haddine yirmi celde eklendiğinde seksen celde haddin tamamı olduğu halde, haddin bir kısmı olur. Ziyadeden evvel seksen celde haddin tamamı idi ve seksen celdenin vurulmasıyla kazifte bulunan kişinin şahitliği reddedilirdi. Ancak ziyadeden sonra artık seksen celdenin ifasıyla şahitlik reddedilmemektedir. Bu da neshin hakikatidir ve diğer nesih türleri gibi bir nesihtir.

Hanefiler tarafından ileri sürülen bu gerekçede nassa ziyadenin nassa değişiklik meydana getireceği vurgulanmıştır. Çünkü nassa ziyade ilk hükmü değiştirerek o hükümle ziyadeden evvelki haliyle amel edilmesini yeterli olmaktan çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle ziyadeden evvel hüküm mücî (yükümlülükten kurtarıcı) iken ziyadeyle birlikte mücî olmaktan çıkmıştır. Bunun da nesih olması gerekir. Şîrâzî'ye göre ise nesih tağyir değil, ref³³⁴ ve izâledir. Nassa ziyadede iskât ve izâle manası bulunmamaktadır. Şayet neshin tağyir olduğu kabul edilse bile ziyade

³³² Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/43-44.

³³³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/520.

mezîd aleyhin hükmünde (bütünüyle) bir değişiklik meydana getirmemektedir. Bilakis mezîd aleyh olduğu gibi kalmakta yalnızca ona ziyadede bulunmaktadır.³³⁴

Şîrâzî, Hanefîlerin “kazf haddine yirmi celde ilave edildiğinde nassın tamamı vacip olduğu halde ziyadeyle birlikte nassın bir kısmı vacip olur. Bunun da nesih olması gerekir.” şeklindeki itirazlarını da yerinde bulmamıştır. Çünkü kazf haddine yirmi celdenin eklenmesiyle seksen celde haddin tamamı iken ziyadeyle birlikte haddin bazısı olur. Ancak bu durum nesih değildir. Nitekim nasıl ki namaz ibadetinden sonra başka bir farzın emredilmesi, namaz ibadeti için nesih olmuyorsa seksen celde haddin tamamıyken yirmi celdenin ilavesiyle haddin bir kısmı olması da nesih olmaz.³³⁵

Hanefîlerin “seksen celdenin vurulmasıyla kazifte bulunan kişinin şahitliği reddedilirdi. Ancak kazf haddine yirmi celde eklendiği zaman seksen celdenin vurulmasıyla artık şahitlik reddedilmez. Bunun da nesih olması gerekir.” şeklindeki itirazını da yerine bulmayan Şîrâzî’ye göre seksen celdeye yirmi celde eklendiği zaman ziyadeyle birlikte yüz celdenin vurulmasıyla şahitlik reddedilir. Bu ziyade nasta bir değişiklik meydana getirse de mezîd aleyhin neshini gerektirmez. Bu durum, tıpkı nassın bir kısmının eksilmesiyle nasta tağyirin meydana gelmesi gibidir. Burada da haddin eksilmesinden sonra kalan, haddin bazısı iken haddin bütünü olur. Eksilmeden sonra kalan celde cezasının ifasıyla şahitlik reddedilir. Ancak bu eksilme kalan için nesih olmaz.³³⁶

Burada Şîrâzî ile Hanefîler arasındaki ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Şîrâzî de Hanefîler gibi söz konusu ziyadenin nassı değiştirdiğini ve ziyadeyle birlikte artık nassın ilk haliyle amel edilemeyeceğini kabul etmekle birlikte göre bu durumu nesih olarak isimlendirmemektedir. Çünkü nesih ref‘ ve izâledir. İbadete ziyadede ref‘ ve izâle manası yoktur. Kanaatimizce Hanefîlerin görüşleri daha isabetli görünmektedir. Zira ziyadeyle birlikte hükmün sıhhati ve müczi oluşu değişmektedir. Bu durumda bu husus her ne kadar nesih olarak isimlendirilmese de nesih meydana gelmiştir. Dolayısıyla neshin sözlük

³³⁴ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/278.

³³⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, 1/522.

³³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, 1/521-522.

manasına dayanarak bunu reddetmenin bir anlamı yoktur. Şîrâzî de bu hususu kabul etmekle birlikte, bu konuda tatminkâr bir izah sunmamış ve Hanefîlerin konuyla ilgili itirazlarını bütünüyle reddetmeyerek neshin ref' ve izâle manasına vurgu yapmıştır.

2. Ziyade sabit olduğunda mezîd aleyhin bir cüzü ve hükmünün benzeri olur. Bu durumda ziyadenin de mezîd aleyhin sabit olduğu şekilde sabit olması gerekir. Çünkü bir şeyin hükmünün bazısı bütünü'nün hükmü olur.

Bu itirazda nassa ziyade eklendiğinde nas ve ziyadenin bir bütün haline gelmesi ileri sürülmüştür. Buna göre şayet nas kesin yolla varit olmuşsa ziyadenin de kesin yolla varit olması gerekir. Diğer bir ifadeyle şayet Kur'ân nassına ziyadede bulunulacaksa ziyadenin delil olma değeri açısından Kur'ân nassıyla aynı kuvvette olması gerekir. Nitekim önceden de ifade edildiği üzere Hanefîler kesin yolla varit olmuş nassa, âhâd yolla varit olmuş ziyadeyle eklemede bulunmanın caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu itiraz bir anlamda Kur'ân'a kıyas ve haber-i vahit gibi zannî delillerle ziyade bulunmanın caiz olup olmaması meselesiyle ilgilidir.

Şîrâzî'ye göre nassa ziyade eklendiği zaman ziyade nassın bir cüzü olur. Ziyadenin hükmü de nassın hükmü olur. Fakat ziyadenin mezîd aleyhin sabit olduğu yolla sabit olması gerekmez. Nitekim kesin bir yolla sabit olan nassa, kesin olmayan yolla varit olan bir delille ziyadede bulunulabilir.³³⁷

3. Nastan bir şey eksildiği zaman bunun nesih olacağına dair bir ihtilaf yoktur. Aynı şekilde nassa ziyadede bulunulduğunda da bunun nesih olması gerekir.

Bu görüşü ileri sürenlere göre nastan bir şey eksildiği zaman bu eksilme neshi gerekli kılıyorsa nassa bir şeyin eklenmesi de neshi gerekli kılar. Şîrâzî'ye göre nassa ziyadede bulunmakla nastan bir şey eksiltmek arasında bir fark yoktur. Her iki durumda da nesih olarak isimlendirilmez. Ancak nastan bir şey eksildiği zaman

³³⁷ Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, 1/522.

burada eksilen ölçüde nesih meydana gelir. Nassa ziyadede ise hiçbir şekilde nesih yoktur. Çünkü nesih ref³³⁸ ve izâledir ve nassa ziyadede bu mana yoktur.³³⁸

4. Bâkillânî ve ona tabi olan bazı mütekellim usûlcülere göre şayet ziyade mezîd aleyhin şartı ise bu şartın neshi mezîd aleyhin hükmünü değiştirir. Nitekim iki rekâtlık namaza iki rekât eklenirse ve ziyadeden sonra iki rekât namaz kılınırsa bu namaz caiz olmaz. Bunun yanı sıra ziyadeden evvel namaz kılan kişinin iki rekâtta sonra selam vermesi caizken, ziyadeyle birlikte iki rekâtta sonra selam vermesi caiz olmamaktadır. Bu da caiz olan bir şeyin sonradan caiz olmaması gibi nesihtir.

Bu görüşü ileri sürenlere göre ziyade mezîd aleyhin şartı ise nassa ziyadede bulunulduğunda nesih meydana gelir. Zira söz konusu ziyadeyle birlikte hüküm değişmektedir. Şîrâzî'ye göre ise ziyadeyle ilgili iczânın ve sıhhatin varlığı veya yokluğu neshi gerektirmez. Diğer bir anlatımla iki rekâtlık bir namaza iki rekât ziyadede bulunulduğunda iki rekâtlık namaz ziyadeden evvel müczi (yükümlülükten kurtarıcı) iken ziyadeyle birlikte müczi olmaktan çıkar. Keza ziyadeden evvel iki rekâtlık namaz sahihken ziyadeyle birlikte sahih olmaktan çıkar. Ancak bu durum mezîd aleyh için nesih değildir. Aynı şekilde had cezalarına sayı itibariyle ziyadede bulunulursa bu ziyadeyle birlikte hüküm değişir. Böylece temiz olan bir şey temiz olmayan durumuna, kefareti olan bir şey kefareti olmayan bir şey durumuna gelir. Ancak bu durum mezîd aleyhin neshini gerektirmez. İddete sayı itibariyle bir eklemede bulunulursa da durum aynıdır. Ancak bu durum mezîd aleyh için nesih olmaz.³³⁹

Burada Şîrâzî ile Bâkillânî'nin öncülüğünü yaptığı bazı mütekellim usulcüler arasındaki ihtilafın da lafzî bir ihtilaf olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Şîrâzî de onlar gibi mezîd aleyhin şartı olan ziyadenin mezîd aleyhi değiştireceğini kabul etmektedir. Ancak bu durumu nesih olarak isimlendirmemektedir. O, neshin sözlük manasından hareketle böyle bir kanaate varmıştır. Bu anlamda onun düşüncesine göre nassa ziyade suretiyle meydana gelen tağyir, nesih olarak isimlendirilmez.

³³⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/523.

³³⁹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/280.

Şâfiîlerden Cüveynî nassa ziyadenin nesih olmayacağı görüşünde olmakla birlikte mezîd aleyhin hükmünü kaldıran ziyadenin mezîd aleyh için nesih olacağı kanaatindedir. Meselenin delili şudur: İslam'ın başlangıç yıllarında öğlen namazı iki rekât olarak emredilmiştir. Daha sonra iki rekâtlık namazın rekât sayısı dörde çıkarılmıştır. Buna göre İslam'ın başlangıç yıllarında kılınan iki rekâtlık namaz sahih ve tam bir ibadetti. Akabinde iki rekâtlık ziyade varit olarak iki rekâtlık namazın hükmünü neshetmiştir. Nitekim iki rekâtlık namaza iki rekât ziyadede bulunmak, iki rekâtlık namazın hükmünü ref' eder. Cüveynî bu görüşü Bâkillânî'ye nispet etmiştir.³⁴⁰

Gazzâlî'ye göre ziyade mezîd aleyhe ayrılmayı ve taaddüdü kaldıracak bir şekilde ittisal etmişse ziyade mezîd aleyh için nesih olur. Sabah namazına iki rekâtlık ziyadede bulunmak iki rekâtın hükmünü nesheder. Nitekim böyle bir ziyadeyle iki rekâtlık namazın iczâ (yükümlülükten kurtarıcı olması) ve sıhhati kaldırılmış olur. Şâfiîlerden Kâdî Beyzâvî de bu görüştedir.³⁴¹

Genel olarak Şâfiîlerin konuyla ilgili yaklaşımı nassa ziyadenin nesih olmayacağı yönünde olmakla birlikte Bâkillânî'nin öncülüğünü yaptığı bazı mütekellim usulcüler ile Şîrâzî arasında lafzî bir ihtilaf vardır. Nitekim Şîrâzî de onlar gibi mezîd aleyhin şartı olan ziyadenin mezîd aleyhi değiştirdiğini kabul etmektedir. Ancak bu durumu nesih olarak isimlendirmemektedir.

Kur'ân'a haber-i vahit ve kıyas gibi zannî delillerle ziyadede bulunma meselesinde Şîrâzî, Hanefilerin görüşlerine muhalif bir tutum sergilemiştir. Hanefilere göre Kur'ân'a kıyas ve haber-i vahit gibi zannî delillerle ziyadede bulunmak caiz değilken, Şîrâzî böyle bir ziyadeyi caiz görmektedir. Bu anlamda Kur'ân'a kıyas ve haber-i vahitle ziyadede bulunmak, Kur'ân'ın kıyas ve haber-i vahitle tahsisinden daha önceliklidir. Çünkü nassa ziyade nassı te'kîd (Anlamını kuvvetlendirme) manası taşırken, tahsis ise nassı iskât anlamına gelir. (Nassın kapsadığı fertlerin bir kısmını düşürmek)

³⁴⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/504-505.

³⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abduselâm, 1/94.

2.12. İBADETİN BİR KISMININ NESHİ

İbadetin bir kısmının veya cüzünün neshinin ibadetin kalanı için nesih olup olmayacağı meselesi mütekellim metoduyla yazılan bazı usûl eserlerine konu olmuştur. Şîrâzî, konu bağlamında dört farklı görüşe yer vermiştir. Bu görüşler şu şekildedir:

1. Namazdan rükû ve sücûd gibi şartların eksilmesi namazın kalanının neshine delalet etmez. Bu görüşü “nassa ziyade nesihtir.” demelerine rağmen Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-780) ve Hanefîlerden Kerhî (ö. 340/952) benimsemiştir.

2. Bazı usulcüler ibadetin bir kısmının neshinin ibadetin kalanı için nesih olacağını söylemişlerdir.

3. Bazı mütekellim usulcülere göre abdest gibi ibadetten ayrı bir şartın neshi ibadet için nesih olmaz. Şayet neshedilen rükû ve secde gibi namaza bitişik bir şart ise (rükünse) söz konusu eksilme ibadet için nesih olur.

4. Bazı mütekellim usulcülere göre ise şayet nesihten önce ibadet bu şartla müczi (yükümlülükten kurtarıcı) oluyorsa ister ibadete bitişik ister ondan ayrı bir şart olsun bu şartın neshi ibadetin neshini gerekli kılar. Şayet imamın sağında durmak ve veccehtü duasını okumak gibi nesihten önce bu şartların yokluğuyla da ibadet müczi oluyorsa bu şartların neshi ibadet için nesih olmaz.³⁴²

Şîrâzî'ye göre ister ibadete bitişik bir şart olsun ister ondan ayrı bir şart olsun ibadetin bir kısmının neshi ibadetten kalanın neshine delalet etmez. Ancak burada eksilen ölçüde nesih meydana gelir. O, nassa ziyade meselesinde olduğu gibi bu görüşünü de neshin sözlükteki ref' ve izâle manalarına dayandırır. Nitekim ibadetin bir kısmının neshinde bir şeyin bütünüyle izâle ve iskât edilmesi yoktur. Dolayısıyla ibadetin bir kısmının neshinin ibadet için neshi olduğunu iddia etmek sahih değildir. Çünkü ibadetin bir kısmının eksilmesiyle bütünden kalan olduğu gibi kalır. Şâfiîlerden Sem'ânî de bu görüştedir.³⁴³

³⁴² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/524; a.mlf., *el-Lüma'*, 1/177.

³⁴³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/524; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/449.

Bâkillânî'ye göre ibadetten eksilen kısım kalanın hükmünü değiştirir ve onu müczi bir ibadet değilken müczi bir ibadet haline getiriyorsa bu eksilme ibadetin kalanı için nesih olur. Öğlen namazının iki rekâtı neshedilirse, bu eksilme dört rekât için nesih olur. Çünkü eksilme iki rekâtlık namazı tam ve müczi bir ibadet değilken tam ve müczi bir ibadet haline getirmiştir. Bâkillânî'ye göre setr-i avret ve imamın sağında durmak gibi, eksilme ibadetin hükmünü değiştirmiyorsa bu eksilme ibadetin kalanı için nesih olmaz. Şâfiîlerden Cüveynî de bu görüşü benimsemiştir.³⁴⁴

Gazzâlî'ye göre ibadetten bir cüzün neshi ibadetin kalanı için nesih olur. Şöyle ki dört rekâtlık bir namazın iki rekâtı neshedildiğinde bu durumun ibadetin aslı için nesih olması gerekir. Çünkü nesih ref' ve izâledir ve dört rekâtın iki rekâtının neshiyle dört rekâtlık namazın vucûb hükmü bütünüyle ortadan kalkar. Fakat namazdan ayrı bir şart olan abdestin neshedilmesi durumunda ise yalnızca abdestin vucûb hükmü neshedilir, namaz ise vacip olarak kalmaya devam eder. Namazdayken başın örtülmesi ve imamın sağında durmak gibi ibadetin sünnetlerinden bir sünnetin neshi ise ibadetin aslı için nesih olmaz.³⁴⁵

Râzî'ye göre ibadetten bir şey eksildiğinde burada eksilen ölçüde nesih meydana gelir. Bunun yanında ibadetin sıhhatinin kendisine bağlı olmadığı bir şartın neshi, ibadet için nesih olmaz. İbadetin sıhhatinin kendisine bağlı olduğu bir şartın neshinin ibadet için nesih olup olmayacağını tartışmalı olduğunu belirten Râzî'nin, bu konundaki tercihi, ibadetin cüzü olan bir şartın veya ibadetin cüzü olmayan bir şartın neshinin ibadet için nesih olmayacağı yönündedir.³⁴⁶

Âmidî'ye göre ibadetin bir cüzünün veya şartının neshi ibadet için nesih olmaz. Nitekim (iki rekât olan) namaz dört rekât olarak farz kılınırsa namazdaki her iki rekât vacip olur. Buna göre iki vacipten birinin neshi ötekini gerektirmez. Keza namaz vacip ve abdest de onun şartı olursa taharet şartının neshedilmesi namazın vucûbu için nesih olmaz. İbnü'l-Hâcib de bu görüştedir.³⁴⁷

³⁴⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/415; Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/538.

³⁴⁵ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 1/93-94.

³⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/373-374.

³⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/178; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/165.

Görüldüğü üzere bu konu mütekellim usulcüler arasında ihtilaflıdır. Şîrâzî ibadetin bir kısmının neshinin ibadet için hiçbir surette nesih olmadığını söyler. Burada ibadetin bir cüzünün neshi veya ibadetin cüzü olmayan bir şartın neshi arasında bir fark yoktur. Her iki durumda da eksilme kalanın neshini gerektirmez. Keza ona göre ibadetin müczi oluşunun kendisine bağlı olduğu bir şartın neshi de kalanın neshine delalet etmez. Şîrâzî'nin tercihe şayan bulduğu bu görüş, Şâfiîlerden Sem'ânî, Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib tarafından benimsenmiştir. Bâkillânî, Cüveynî ve Gazzâlî'ye göre ise namazdaki rekât sayısının eksilmesi gibi ibadetin cüzü olan şartın neshi ibadet için nesih olur. Bu meselede Şîrâzî bazı Şâfiîlere muhalefet etmiştir.

2.13. ŞER'U MEN KABLENÂ VE NESİH

Şer'u men kablenâ terkibi bizden öncekilerin şeriatı anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla, Allah'ın Hz. Muhammed'den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirdiği şer'î hükümler demektir. Gerek Hz. Peygamber'in sözüyle olsun gerekse de Kur'ân nassıyla olsun bize önceki şeriatlara ait bazı hükümler bildirilmiştir. Bu hükümlerin bizim için geçerli olduğuna dair bir karine mevcutsa bizim için de hüccet olur. Ancak bunların bizim için hüccet olup olmadığına dair bir karine mevcut değilse Müslümanların Kur'ân ve sünnette zikredilen bu hükümlerle mükellef olup olmayacağı tartışılmıştır. Usûlcüler bu konuda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Şîrâzî, bu konuya nesih konusu bağlamında yer vererek konuyla ilgili farklı görüşler nakleder. Bu görüşler şunlardır:

1. Şer'u men kablenâ Müslümanları bağlayıcı değildir.
2. İslam şeriatıyla neshedilmediği sürece şer'u men kablenâ Müslümanları bağlar.
3. Yalnızca Hz. İbrahim'in (a.s) şeriatı Müslümanları bağlayıcıdır.
4. Hz. İsa'nın (a.s) şeriatıyla neshedilmediği sürece Hz. Musa'nın şeriatı Müslümanları bağlayıcıdır.
5. Yalnızca Hz. İsa'nın (a.s) şeriatı Müslümanları bağlayıcıdır.³⁴⁸

³⁴⁸ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 1/179.

Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* ve *et-Tabsira*'da Hz. Muhammed'in şeriatıyla neshedilmediği sürece Allah'ın önceki nebilere bildirdiği hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olduğunu belirtmiştir. Ona göre “*Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların hidayetine tabi ol...*” (el-En'âm 6/90) ayeti bu hususa delalet etmektedir. Çünkü ayette Cenâb-ı Allah tabi olmayı bütün nebilere izafe etmiştir.³⁴⁹ Buna göre ilgili ayet mücebince Hz. Peygamberin şeriatıyla neshedilmediği sürece Kur'an ve sünnette önceki şeriatlara ait zikredilen bazı hükümler Müslümanları bağlayıcıdır. Şîrâzî, kendi görüşünü temellendirmek adına konuyla ilgili çeşitli itirazları ve karşıt görüşte olan kimselerin delillerini naklederek bu delillere çeşitli cevapları zikretmiştir. Bu itirazlar ve deliller şunlardır:

1. Denilirse ki ayetteki tabi olmaktan kasıt tevhitir. Bunun delili ise Allah'ın tabi olmayı bütün nebilere izafe etmesidir. Bütün peygamberlerin üzerinde ittifak ettikleri ve hepsine birden uymanın mümkün olduğu husus tevhitir. Ancak tevhidin dışındaki hükümler böyle değildir ve çeşitlidir. Bu anlamda tevhidin dışındaki hükümlerde bütün nebilere uymak mümkün değildir.

Şîrâzî'ye göre ayetteki “tabi olun.” lafzı, tevhit ve diğer hükümler konusunda umum ifade eder. Tahsis edici bir delil olmadığı sürece lafzı umuma hamletmek gerekir. Bu anlamda ona göre önceki şeriatların tevhit dışındaki bazı hükümlerine de tabi olunabilir. Nitekim Hz. Muhammed'in getirdiği şeyler önceki peygamberlerin getirdiklerine bütünüyle zıtlık oluşturmamaktadır. Hz. Peygamber'in şeriatı bütün şeriatların aslı olduğu için zıddı varit olmadığı sürece önceki şeriatlar Müslümanlar için bağlayıcı olur. Şîrâzî'ye göre Hz. Peygamberin şeriatının önceki şeriatların tevhit dışındaki hükümlerini bütünüyle neshettiğini kabul etmek, bizim şeriatımızdaki namaz ve oruç gibi aralarını cem etme imkânı olan iki ibadetten birini diğeriyle neshetmek gibidir. Bu anlamda onun düşüncesine göre Hz. Peygamberin getirdikleriyle önceki nebilere getirdikleri bazı hükümlerin araları cem edilebilir. Bu hükümlerin aralarını cem etme imkânı olduğu halde birini diğeriyle neshetmek caiz değildir. Buna göre Hz. Peygamberin şeriatıyla neshedilmediği sürece önceki şeriatlara tabi olunabilir. Keza Cenâb-ı Allah önceki şeriatlara ait birçok hükmü

³⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/529.

haber vermiştir. Allah'ın önceki şeriatlara ait bazı hükümleri haber vermesinin, bu hükümleri almak ve bunlarla hüküm vermekten başka bir anlamı yoktur.³⁵⁰

2. Önceki dinlerin özellikleri ve haberleri hakkında bize haberler verilmiştir. Bu haberlerin onlar hakkında bilmediğimiz konularda bilgi sahibi olmamız için verilmiş olması mümkündür.

İtiraza göre önceki şeriatlara ait haberler, onlarla yükümlü tutulmamız için verilmemiştir. Bize önceki şeriatlara ait bazı hükümler hakkında haberlerin verilmesi, önceki şeriatlarla ilgili bilmediğimiz konularda bilgi sahibi olmamızın istenmesidir. Şîrâzî'ye göre Kur'ân ve sünnette şer'u men kablenâ ile ilgili haberlerin ve hükümlerin zikredilmesinin, onların durumları hakkında bilgi sahibi olmaktan daha fazla anlamı vardır. Bu anlamda bu haberlerin özellikle zikredilmesinin, onların haberlerini bilmenin yanında onların haberlere itibar etme manası da vardır.

3. “Sizden her birinize bir yol ve yöntem verdik...” (el-Mâide 5/48) ayetinde ifade edildiği üzere, peygamberlerin her birine diğeriyle ortak bir yanı olmayan bir şeriat verilmiştir. Buna göre Peygamberlerin getirdiği şeriatlar birbirlerinden farklıdır. Bu anlamda birinin diğeri şeriatına tabi olması mümkün değildir.

Şîrâzî'ye göre bu ayetle bu yönde ihticâc etmek isabetli değildir. Çünkü peygamberlerin getirdiği şeriatlar bazı hükümlerde ortak, bazı hükümlerde ise farklıdır. Bu anlamda tevhitte olduğu gibi neshedilmediği sürece şeriatlar arası ortak hükümlere tabi olunabilir.³⁵¹

4. Hz. Muhammed'in önceki şeriatlara tabi olmadığı görüşünde olanlar onun Hz. Ömer'i Tevrat'a bakarken gördüğünde söylediği “*Musa hayatta olsaydı bana uymaktan başka bir şey yapmazdı.*” sözüne dayanarak Hz. Peygamber'in getirdiği şeylerin önceki şeriatları neshettiğini söylemişlerdir.

³⁵⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/529.

³⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/530.

Bu delili ileri sürenlere göre Hz. Peygamber'in “şayet yaşıyaydı Hz. Musa'nın kendisine tabi olacağını” söylemesi, Müslümanların önceki şeriatlarla mükellef tutulmayacağını gösterir. Şîrâzî'ye göre ise Tevrat değiştirildiği için Hz. Peygamber Hz. Ömer'i ona bakmaktan yasaklamıştır. Bu mesele ise Allah'ın ve peygamberinin önceki şeriatlara ait bazı hükümleri bildirmesidir. Allah ve peygamberinin önceki şeriatlarla ilgili bize bildirdiği konuların değiştirilmediği icmâ ile sabittir.³⁵²

5. Dinler mükelleflerin maslahatı için konulur. Bizden öncekiler için maslahat bir şeydeyken, şimdi başka bir şeyde olabilir. Bundan dolayı onların hükümlerini bize icra etmek caiz değildir.

Şîrâzî'ye göre şayet bu itiraz dikkate alınacak olursa, bu durumda sahabe için din olan şeylerin maslahat, onlara tabi olanlar için ise maslahat olmaması gibi bir netice çıkar ki bu durum icmâ ile batıldır. Çünkü önceki şeriatlara tabi olanlar için maslahat olan bir şey bizim için maslahat olmamış olsaydı, önceki şeriatlar bizim için bütünüyle neshedilirdi. Ancak Allah'ın onlar hakkında bizlere bildirdiği bazı hükümler bizim için neshedilmemiştir. Buna göre bu durum maslahat konusunda bizim ve onların eşit olduğunu gösterir.³⁵³

6. Önceki şeriatlar bizim için şeriat olmuş olsaydı, tıpkı bizim dinimizde vacip olduğu gibi onların delillerine ve kitaplarına uymamız gerekirdi. Bu vacip olmadığına göre bu durum onların şeriatının bizi bağlamadığını gösterir.

Şîrâzî'ye göre önceki şeriatlar Allah'ın ve peygamberinin haber verdiği konularda bizim için şeriat olur. Ancak önceki şeriatlarla ilgili Allah ve peygamberinin haber vermediği şeyler bizim için şeriat değildir. Bundan dolayı Allah ve peygamberinin haber vermediği konularda önceki şeriatlara tabi olmaya ve onları araştırmaya gerek yoktur.³⁵⁴

³⁵² Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/287.

³⁵³ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/287.

³⁵⁴ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/287.

7. Önceki şeriatlardaki ibadetler ve hükümler birbirlerinden farklıdır. Hepsine birden uymak mümkün değildir. Bu sebepten dolayı önceki şeriatlara tabi olunamaz.

İtirazda şeriatlar arasında aynı konuda bazı hükümlerin farklı olabileceği ileri sürülmüştür. Önceki şeriatların bizim için bağlayıcı olduğu düşünüldüğünde aynı konuda farklı şeriatlarda farklı hükümler bulunduğu zaman mükellef bu hükümlerle aynı anda amel edemez. Bu anlamda önceki şeriatların bazı hükümlerinin bizi bağladığını söylemek, böyle bir sakıncayı da beraberinde getirmektedir. Şîrâzî'ye göre ihtilafın olmadığı konularda önceki şeriatlara tabi olunur. Ancak şeriatlar arası ihtilaf bulunduğu kendi şeriatımızda yaptığımız gibi son şeriatla amel edilir. Diğer bir deyişle böyle bir durumda daha sonra gelen şeriat daha önce gelen şeriatı nesheder.³⁵⁵

8. Şeriatlardan her biri Hz. Musa'nın şeriatı, Hz. İsa'nın şeriatı gibi bir kavme izafe edilir. Bu izafe diğer kavimlerin bu şeriatlarda ortak olmasını engeller. Şayet şeriatlar diğer peygamberler için ortak olmuş olsaydı, bu izafenin bir anlamı olmazdı.

Bu itirazda şeriatların yalnızca bir kavme has olduğu, birinin diğerinin şeriatıyla amel edemeyeceği ileri sürülmüştür. Şîrâzî'ye göre her şeriat kendisine nazil olan kavme izafe edilir. Çünkü bu şeriatın ilk muhatapları o kavimdir ve o kavim o şeriatın hükümlerinin bütününe inanır. Ancak diğer şeriatlar, bu şeriatla bazı hükümlerde ortak, bazılarında ise farklı olur. Bundan dolayı şeriatlardaki ortak olan bazı hükümlere tabi olmak mümkündür.

9. Hz. Muhammed önceki şeriatlarla sorumlu tutulmamıştır. Şayet Hz. Peygamber önceki şeriatlarla sorumlu tutulmuş olsaydı, zihâr, miras, tahâret ve namaz gibi şer'î konularda vahyin gelmesini beklemezdi. Çünkü bunların hükmü Tevrat'ta açıkça bulunmaktadır.

Şîrâzî'ye göre Tevrat değiştirilmiş olduğu için Hz. Muhammed bu konularda Tevrat'a müracaat etmemiş, vahyi beklemiştir. Hz. Peygamber'in önceki şeriatların

³⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/531.

bazı hükümleriyle amel etmesi, bazılarında ise tevakkuf etmesi bu anlayışın bir sonucudur. Ancak Hz. Peygamberin bazen önceki şeriatlara tabi olduğu da bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılma konusunda önceki şeriatlarla amel etmiştir. İki Yahudi'yi recmetmesinde olduğu gibi bazı konularda Tevrat'a başvurmuştur.³⁵⁶ Bu anlamda Şîrâzî Hz. Peygamberin öncekilerin şeriatına bütünüyle mesafeli olmadığını, zaman zaman onların hükümlerine müracaat ettiğini ifade etmek istemektedir.

Şîrâzî, *et-Tabsira*'da İslam şeriatıyla neshedilmediği sürece önceki şeriatların Müslümanları bağladığını savunurken, daha sonra kaleme aldığı başka bir eseri olan *el-Lüma*'da bu görüşünü terk etmiştir. Şîrâzî'nin *el-Lüma*'daki ifadeleri şöyledir: “*Tabsira*'da neshedilmediği sürece bütün peygamberlerin şeriatlarının bizim için din olduğunu yazmışım. Şimdi bana doğru gelen ise hiçbir peygamberin şeriatının bizim için din olmadığıdır.” Şîrâzî'ye göre Hz. Peygamber ve sahabeden birinin şer'î hükümlerde onların kitaplarına ve onlardan Müslüman olan birinin haberlerine müracaat etmemeleri, önceki şeriatların Müslümanları bağlamadığını gösterir.³⁵⁷

Şîrâzî'nin bu ifadelerinden onun *el-Lüma*'da *et-Tabsira*'da savunduğu görüşünü terk ettiği anlaşılmaktadır. O, en son yazdığı *Şerhu'l-Lüma* 'da ise tekrardan *et-Tabsira*'daki görüşüne dönmüştür. Şîrâzî'nin aynı konuda iki defa görüş değiştirmesinde etkili olan saikleri tam olarak izah edemesek de onun bu ifadelerinden hareketle *el-Lüma*'yı *et-Tabsira*'dan daha sonra yazdığı sonucuna ulaşabiliriz.

2.14. ÜMMETE BİLDİRİLİLMEYEN/BİLDİRİLİLMEYEN NESHİN SÜBÛTU

Mütekellimûn metoduyla yazılan bazı usûl eserlerinde bu konuya yer verilmiştir. Nesihle ilgili diğer konularda olduğu gibi bu konuda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel nesih haberinin ulaşmadığı kişiler

³⁵⁶ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/288.

³⁵⁷ Şîrâzî, *el-Lüma* ' , 1/169.

hakkında neshin sabit olmayacağını söylemişlerdir. Bu görüş bazı Şâfîiler nezdinde de muteberdir.³⁵⁸

Bir ibadetin vacip kılınması veya neshedilmesi ile ilgili Hz. Peygambere vahiy nâzil olursa, nesih Hz. Peygamber hakkında sabit olur. Ancak bu hükmün ümmete bildirilmeden, ümmet hakkında sabit olup olmayacağı meselesi tartışmalıdır. Şîrâzî'nin *Şerhu'l-Lüma'* ve *et-Tabsira*'daki tercihinine göre ümmete bildirilmeden bir hüküm neshedilirse, nesih ümmet hakkında sabit olur. Çünkü bir hükmün ıskât ve neshinde mükellefin bilgisi ve rızası dikkate alınmaz. Nitekim talak, ıtâk (köle azat etme) ve ibrâ (alacaklının alacağından feragat etmesi) gibi şer'î tasarruflarda olduğu gibi kişinin rızası ve bilgisi olmadan da hüküm onlar hakkında sabit olabilir. Buna göre şayet alacaklı borçlunun haberi olmadan alacağından vazgeçerse borçlunun zimmetinden borç düşer. Keza kişi hanımını haberi olmadan boşarsa talâk meydana gelir. Aynı şekilde efendi kölesinin haberi olmadan azat ederse köle hürriyetine kavuşmuş olur. Şîrâzî'ye göre nesih bilgisinin kendisine ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olması meselesi de böyledir. Nitekim onların bilgisi olmadan da nesih kendileri hakkında sabit olur.³⁵⁹

Şîrâzî meselenin daha iyi anlaşılması açısından bazı temsillere yer vermiştir. Şöyle ki şayet biri hanımına “*Evden iznim olmadan çıkarsan boşsun.*” derse daha sonra kocası hanımı bilmeden ona izin verir ve hanımı da (kendisine izin verildiğini bilmeden kocasının iznini almadan) evden çıkarsa burada ibâha hükmü sabit olur ve talâk meydana gelmez. Aynı şekilde kişi “*Bostanımın hurmalarını herkes için mübah kıldım.*” derse burada mubahlık hükmü, bu hükmü bilmeyen kişiler hakkında da sabit olur. Şîrâzî'ye göre Allah tarafından gelen ibâha hükmü de böyledir. Nitekim mükellef hükmü bilmeden hüküm mükellef hakkında sabit olabilir.³⁶⁰

Şîrâzî konunun ilerleyen yerlerinde karşıt görüşte olanların ileri sürdükleri delilleri ele almış ve delillere cevaplar zikretmiştir. Bu deliller ve Şîrâzî'nin bunlara verdiği cevaplar şunlardır:

³⁵⁸ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/282; Ferrâ, *el-Udde*, 3/823; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/168.

³⁵⁹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/282.

³⁶⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/525.

1. Kubâ ehli namazdayken biri gelerek onlara ayetin nâzil olduğunu ve kiblenin tahvil edildiğini haber verdi. Kubâ'dakiler namazdayken yönlerini Kâbe'ye çevirdiler ve kazayla emrolunmadılar. Bu namazın kazasının gerekli olmadığına delalet eder. Şayet nesih onlar hakkında sabit olmuş olsaydı namazları batıl olurdu ve namazı baştan kılmaları gerekirdi.

Bu delilde nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olmadığı ileri sürülmüştür. Şayet nesih onu bilmeyen kişiler hakkında sabit olmuş olsaydı, Kubâ ehlinin Beyt-i Makdis'e yönelerek kıldıkları namazı kaza etmeleri gerekirdi. Kubâ ehli nesih haberi kendilerine ulaştıktan sonra kazayla emrolunmadığına göre Kubâ'da namaz kılanlar hakkında neshin sabit olmaması gerekir.

Şîrâzî'ye göre Kubâ ehlinin kazayla emrolunmamasının nedeni kibleye yönelmenin terkinin özür durumlarında caiz olmasıdır. Buna göre Kubâ'dakiler nesih haberi kendilerine ulaşınca bir mazerete binaen namazlarını kaza etmemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlar ya seferîydiler ya da nafil bir namazı eda ediyorlardı. Ya da onlar için kibleye dönmemelerini caiz kılan bir zaruret durumu hâsıl olmuştu. Nitekim nâfile namazlarda (belli durumlarda) ve seferde bilerek ve imkân olduğu halde kibleye yönelmenin terki caizdir. Keza zaruret durumlarında da kibleye yönelmeden namaz kılınabilir. Ancak bunun dışındaki namazlarla ilgili diğer hükümler böyle değildir ve bilerek kibleye yönelmenin terki caiz değildir. Bu durumda kibleyi bilmemekten dolayı hüküm sâkıt olmaz.³⁶¹

2. Şayet hitap bilinmiyorsa bu durumda deli ve uyuyan kişi hakkında hitabın sabit olmaması gibi onu bilmeyen kişi hakkında da sabit olmaz.

Bu delil de bilmedikçe ümmet için neshin sabit olmayacağı görüşünde olanların ileri sürdükleri bir gerekçedir. Buna göre nesih haberi ulaşmayan kişiler mükellef olma noktasında tıpkı uyuyan ve deli kişiler gibidir. Diğer bir ifadeyle uyuyan ve deliden yükümlülüğün kalkması caizse hitabı bilmeyen kişilerden de yükümlülüğün kalkması gerekir. Bu durumda neshin onlar hakkında sabit olmaması gerekir. Şîrâzî'ye göre uyuyan ve delinin durumu kendi görüşü için hüccet teşkil

³⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/526.

eder. Nitekim deli ve uyuyan hitabı bilmeseler bile hitap onlar hakkında sabit olur. Çünkü ibadetlerin birçoğu uyandıktan sonra uyuyan için, iyileştikten sonra da deli için sabit olur. Ancak uyuyan kişinin uyanıncaya kadar ve delinin de iyileşinceye kadar bundan sorumlu tutulmaları gerekmez.³⁶²

3. Şayet bilinmeden hükmün sabit olması caiz olursa bu durumda vahyin nazil olmasından önce de hükmün sabit olması gerekir. Bunu da kimse söylemez. Bu husus görüşümüzün doğruluğuna delalet eder.

Bu görüşü ileri sürenlere göre neshi bilmeme durumunu tıpkı vahyin nazil olmaması durumu gibidir. Buna göre kişi nasıl vahiy olmadan bir hükümle yükümlü tutulamıyorsa, neshi bilmeden de nesihle yükümlü tutulamaz ve nesih onlar hakkında sabit olmaz. Şîrâzî'ye göre vahyin nüzulünden evvel hüküm şer'î olmadığından, bu hükme tabi olmak ve onunla amel etmek mümkün değildir. Fakat vahyin nüzulünden sonra ise hüküm şer'î olur ve mükellef hakkında hüküm sabit olduğu için mükellef bu hükümle yükümlü tutulur.

4. Şayet hüküm bilinmeden önce sabit olsaydı, tıpkı hüküm bilindikten sonra olduğu gibi hükme muhalefete günah taalluk ederdi. Böyle olmaması hitabın hükmünün bilmeyenler hakkında sabit olmadığına delalet eder.

Bu gerekçede nâsihi bilmeyen kişilerin nâsih ile amel etmemeleri durumunda günah kazanmayacakları ifade edilmiştir. Buna göre nâsih haberinin ulaşmadığı kişiler nâsih ile amel etmemelerinden dolayı günah kazanmıyorlarsa nâsihin onlar hakkında sabit olmaması gerekir. Şîrâzî'ye göre ise bazen hitabın hükmü sabit olduğu halde günah sabit olmayabilir. Nitekim hitap kendisi hakkında sabit olduğu halde hitabı unutan ve onu bilmeyen günah kazanmaz. Ancak bu kişiler hakkında hitabın hükmü sabittir. Dolayısıyla günahın sabit olmaması, her durumda hitabın sabit olmamasını gerektirmez. Çünkü bazen hitap sabit olduğu hale hitapla amel edilmemesinden dolayı günah kazanılmaz.³⁶³

³⁶² Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/283.

³⁶³ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 1/284.

5. Mükellef mensûhla muhataptır. Çünkü mensûhu terk etmesiyle asi durumuna düşer. Kişi mensûhla muhatap olduğuna göre nâsih ile muhatap olması caiz değildir. Bu durum tıpkı vahyin nazil olmaması durumu gibidir.

Bu gerekçede de nesih haberinin ulaşmadığı kişilerin nâsih hükmü bilmediği için nâsih ile yükümlü tutulamayacağı ifade edilmiştir. Ancak bu kişi mensûhu bildiği için mensûhla yükümlüdür. Bu sebeple de nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih sabit olmaz. Şîrâzî'ye göre kocanın karısını üç talâkla boşaması ve kadına talâk haberi ulaşmasa bile kadının eşlerle ilgili hükümlere muhatap olması ve bu hükümlere muhalefetiyle asi durumuna düşmesi bu itirazın batıl olduğunu gösterir. Bu durumda hükmü bilmemesine rağmen bu kadın hakkında talâk hükmü sabittir. Dolayısıyla nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih hükmünün sabit olması da böyledir.³⁶⁴

Şîrâzî, *el-Lüma*'da Şâfiîlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini nakletmektedir. Bazı Şâfiîlere göre şayet nesih kazayı gerektiren bir ibadette olmuş ve ümmete nesih haberi ulaşmamışsa ümmet hakkında nesih sabit olur. Bazı Şâfiîlere göre ise nesih haberi ümmete ulaşmamışsa, onlar hakkında nesih sabit olmaz ve kaza da gerekmez.³⁶⁵

Şîrâzî'nin *el-Lüma*'da tercihe şayan bulduğu görüş nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olmamasıdır. Çünkü kible, Kâbe'ye tahvil edilince Kubâ ehli Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılıyordu. Onlara kıblenin Kâbe'ye döndürüldüğü haberi ulaşınca yönlerini (namaz içinde) Kâbe'ye çevirdiler ve kazayla da emrolunmadılar. Şayet onlara haber ulaşmadan nesih onlar için sabit olmuş olsaydı bu durumda kazayla emrolunurlardı. Ancak böyle bir şey olmadığına göre nesih haberi ulaşmamış kişi hakkında nesih sabit olmaz.³⁶⁶

Görüldüğü üzere Şîrâzî, *el-Lüma*'da *et-Tabsira*'da benimsediği görüşünden udûl etmiştir. *Şerhu'l-Lüma*'da ise tekrardan *et-Tabsira*'daki görüşüne dönmüştür. Önceden de ifade edildiği üzere o, *Şerhu'l-Lüma*'yı *el-Lüma*'dan daha sonra

³⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, 1/526-527.

³⁶⁵ Şîrâzî, *el-Lüma*, 1/63.

³⁶⁶ Şîrâzî, *el-Lüma*, 1/180.

yazmıştır. Bu durumda Şîrâzî'nin son görüşü *Şerhu'l-Lüma*'da benimsediği görüştür. Dolayısıyla onun nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olduğu görüşünde olduğunu söylemek mümkündür.

Şâfiîlerden Cüveynî, nesih haberinin ulaşmadığı kişi hakkında neshin sabit olmayacağını söyler. Buna göre nesih haberi ulaşmamış kişi ilk hükümle mükelleftir. İkinci hükmü bilmemesinden dolayı ikinci hüküm kendisi hakkında sabit olmaz. Şayet bilmeyen kişi hakkında teklif sabit olsaydı uyuyan ve sarhoş kişiler için de teklifin sabit olması gerekirdi. Ancak böyle bir şey imkânsızdır ve teklîf mâ lâ yutâktır. Gazzâlî de aynı görüştedir ve nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olmayacağını söylemektedir.³⁶⁷

Âmidî'ye göre de nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih sabit olmaz. Neshin ulaşmadan evvel mükellef için bağlayıcı olmaması nas ve hükümle açıklığa kavuşturulur. “*Biz elçi göndermedikçe azap edecek değiliz.*” (el-İsrâ 17/15), “*Resullerden sonra insanların Allah'a karşı bir mazeretleri kalmasın...*” (en-Nisâ 4/165) ve “*Rabbin ana merkezlerine elçiler göndermedikçe o şehri helak edici değildir...*” (el-Kasas 88/59) ayetleri bilmeyen bir toplumun Allah katında mesul olmadığını, asi oldukları için cezalandırılmayacaklarını açıkça ortaya koyar. Nesih haberinin ulaşmadığı kişiler de böyledir. Onların nâsihi bilmeden ondan sorumlu tutulmaları gerekmez. İbnü'l-Hâcib'e göre de nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih sabit olmaz.³⁶⁸

Hanbelîlerden Ferrâ'ya göre bilgi ve temyiz yokluğundan dolayı delilere ve uyuyan kişilere hitap yönelmediğine göre, hitabı bilmeyen kişilere de hitap yönelmez. Nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih de böyledir ve hitap ümmete ulaşmadan neshedilirse nesih ümmet hakkında sabit olmaz. Nitekim Kubâ ehlinin yönlerini Kâbe'ye çevirdikten sonra kaza ile emrolunmamaları nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olmadığını gösterir.³⁶⁹

³⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/256; a.mlf., *et-Telhîs*, 2/539; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm, 1/97.

³⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/168; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 1/163.

³⁶⁹ Ferrâ, *el-Udde*, 3/824.

Şîrâzî'nin en son yazdığı eseri olan *Şerhu'l-Lüma*'daki görüşü onun nihai görüşüdür. Bundan dolayı Şîrâzî'ye göre nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında nesih hükmü sabittir. Görebildiğimiz kadarıyla genel kanaat ise nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olmadığı yönündedir. Şîrâzî bu meselede geleneğe muhalif bir tutum sergilemiştir. Ancak kanaatimizce Şîrâzî'nin *el-Lüma*'daki görüşü daha isabetlidir. Nitekim Cüveynî'nin de dikkat çektiği üzere bilmeyen veya nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olması mükellefin güç yetiremediği bir şeyle yükümlü tutulması manasına gelir. Bundan dolayı nâsihi bilmeden nâsîh ile amel etmeyen kişi Allah katında mesul olamaz.

Böyle bir meseleye neden nesih konusu bağlamında yer verildiği düşündürücüdür. Görebildiğimiz kadarıyla nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olması görüşünün bazı aklî gerekçeler dışında naklî bir dayanağı yoktur. Aklî deliller ise bir meseleyi ispat için tek başlarına yeterli değildir ve nakille de desteklenmesi gerekir. Nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olmaması görüşünün ise Kubâ ehlinin kazayla emrolunmaması başta olmak üzere aklî ve naklî birçok delille desteklenmesi mümkündür. Bu açıdan bu görüşün daha müdellel ve isabetli bir görüş olduğu söylenebilir.

2.15. ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE KUR'ÂN'DAKİ NÂSİH VE MENSÛH ÂYETLER

Şîrâzî'ye göre nesih Kur'ân'da vuku bulmuştur. O, eserlerinin muhtelif yerlerinde Kur'ân'da bazı ayetler arasında nesih ilişkisinin cereyan ettiğini belirtmiştir. Bu anlamda Kur'ân'daki bazı ayetler nâsîh, bazıları da mensûh konumundadır. Bu başlık altında Şîrâzî'nin nesih ilişkisinin cereyan ettiğini belirttiği ayetler, onun eserlerinden derlenerek aktarılacaktır. Bu ayetler şunlardır:

1. Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılmıştır. İslam'ın Medine döneminde ise Beyt-i Makdis'e yönelme emri *"Yüzünü göğe çevirdiğini görüyoruz. Seni razı olacağın kibleye çevireceğiz. Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Müminler de her nerede bulunurlarsa bulunsunlar yüzlerini o tarafa çevirsinler..."* (el-Bakara 2/144) ayetiyle mensûh kılınmıştır. Buna göre Bakara suresinin 144. ayeti, Hz. Peygamberin söz konusu uygulaması için nâsîh

konumundadır. Şîrâzî'ye göre Hz. Peygamber Beyt-i Makdis'e yönelerek namaz kılma konusunda önceki şeriatlarla amel etmiştir.

2. “*Evlerinden çıkarılmaksızın bir yıllık geçimliklerini vasiyet etsinler...*” (el-Bakara 2/240) ayeti, “*İçinizden ölen erkeklerin geride bıraktıkları eşleri evlenebilmek için 4 ay 10 gün beklerler...*” (el-Bakara 2/234) ayetiyle mensûh kılınmıştır. Buna göre kocası vefat eden kadınların tekrardan evlenebilmesi için beklemesi gereken iddet müddeti önce bir yılken, daha sonra bu iddet müddeti 4 ay 10 günlük iddet müddetiyle neshedilmiştir. Buna göre Bakara suresinin 234. ayeti, aynı surenin 240. ayeti için nâsihtir.

3. “*Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Sizden sabreden kişi, iki yüz kişiyi yener. İçinizden sabreden yüz kişi ise bin kişiyi yener...*” (el-Enfâl 8/65) ayeti savaşta bir müminin on kâfire karşı sebat göstermesi gerektiğinden bahseder. Bu ayet, “*Allah sizde bir zaaf olduğunu bildi ve yükünüzü hafifletti. Sizden sabreden yüz kişi iki yüz kişiye galip gelir. Sizden sabreden bin kişi olursa Allah'ın izniyle iki bin kişiye galip gelir.*” (el-Enfâl 8/66) ayetiyle mensûh kılınmıştır. Buna göre Enfâl suresinin 66. ayeti, aynı surenin 65. ayeti için nâsih konumundadır.

4. İslam'ın başlangıç yıllarında mükellef oruç tutmak ve fidye vermek arasında muhayyerdi. Bu muhayyerlik hükmü “*Sizden biriniz o aya yetişirse onu oruçlu geçirsin...*” (el-Bakara 2/187) ayetiyle mensûh kılınmıştır. Buna göre orucun farzietini bildiren Bakara suresinin 187. ayeti, oruç tutmak ve fidye vermek arasındaki muhayyerlik için nâsih konumundadır.

5. Ramazan gecelerinde yeme, içme ve mübâşeretle bulunmak önceleri haram kılınmıştır. Bu haramlık hükmü “*Allah sizin kendinize ihanet etmekte olduğunuzu bildi. Tövbenizi kabul edip sizi bağışladı. Şimdi onlarla ilişkiye girin ve Allah'ın sizin için yazmış olduğu şeyi isteyin. Siyah iplik beyaz iplikten ayrıluncaya kadar yiyin için.*” (el-Bakara 2/187) ayetiyle mensûh kılınmıştır. Buna göre Bakara suresinin 187. ayeti, Ramazan geceleri yeme, içme ve mübâşeretle bulunma hükmünün haramlığı için nâsihtir.

6. “*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızda dört şahit bulundurun. Eğer şahitlik ederlerse onları ölüm alıp götürünceye kadar ve Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin.*” (en-Nisâ 4/15) ayetinde zina eden kadınlar için evde hapsedme cezası belirlenmiştir. Bu hüküm bekârlar hakkında “*Zina*

eden erkek ve kadına yüz değnek vurun.” (en-Nûr 24/2) ayetiyle mensûh kılınmıştır. Evliler içinse recm ayeti olarak bilinen hükmü baki tilaveti mensûh “*Muhsan erkek ve kadın (eş-şeyh ve ’ş-şeyha) zina ettikleri zaman Allah’tan bir müeyyide olmak üzere recmedin.*” ayetiyle neshedilmiştir. Buna göre Kur’ân’daki Nur suresinin 2. ayeti, Nisa suresinin 15. ayeti için nâsih konumundadır.

7. Müzemmil suresinin başında gece namazı önce müminlere farz kılınmıştır. Daha sonra surenin sonundaki ayet, başındaki farz hükmünü neshetmiş ve gece namazının farziyeti nedbe dönüşmüştür.

8. Anne babaya vasiyeti emreden “*Vasiyet ana-baba içindir...*” (el-Bakara 2/180) ayeti, Kur’ân’daki miras ayetleriyle neshedilmiştir. Buna göre miras ayetleri, Bakara suresinin 180. ayeti için nâsihtir.

9. Hz. Peygamber Hudeybiye’de Müslüman olup kedisine sığınanları geri iade etme konusunda Kureyş’le anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmanın kadınların geri iadesiyle ilgili maddesi “*Onları (kadınlar) onlara (müşriklere) geri vermeyin...*” (el-Mümtehine 60/10) ayetiyle mensûh kılınmıştır. Buna göre Mümtehine suresinin 10. ayeti Hz. Peygamberin söz konusu sünneti için nâsih konumundadır.

10. Hz. Peygamber şiddetli korku durumlarında dört rekâtlik namazları gece geç saatlere ertelemiş ve kaza etmiştir. Bunun üzerine “*Eğer korkarsanız yaya ve binek üzerinde kılınız...*” (el-Bakara 2/239) ayeti Hz. Peygamberin söz konusu uygulamasını neshetmiştir. Burada Bakara suresinin 239. ayeti, Hz. Peygamberin söz konusu sünneti için nâsihtir.

Görüldüğü üzere Şîrâzî’ye göre Kur’ân’da nesih ilişkisinin cereyan ettiği ayetler sınırlıdır. Bu sayı ilk dönem müelliflerinin verdikleri rakamlarla mukayese edildiğinde oldukça az görünmektedir. Zira ilk dönem müellifleri Kur’ân’daki nâsih ve mensûh ayetler için oldukça kabarık listeler vermişlerdir.³⁷⁰ Daha sonraki dönemlerde bu sayının azalmasında kuşkusuz mütekaddimûn dönemi âlimleri ile müteahhirûn dönemi âlimlerinin nesih anlayışındaki farklılıklar etkili olmuştur. Zira mütekaddimûn döneminde neshin daha geniş çerçevede anlaşıldığı, mücmelin beyanının, umumun tahsisinin ve mutlakın takyidinin nesih kapsamında

³⁷⁰ Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 110-130.

değerlendirildiği ifade edilmektedir.³⁷¹ Daha sonraki süreçte anlam daralmasına uğrayan nesih, “şer’î bir hükmün kendisinden sonra gelen şer’î bir hükümle kaldırılması” anlamında terimleşmiştir.³⁷² Fıkıh usulündeki nesih aralarında bazı benzerlikler olmakla birlikte esasen tahsis, beyan ve takyîd gibi kavramlardan farklıdır ve ayrı bir ıstılah olarak ele alınmaktadır. Şîrâzî’nin de neshi bu kavramlardan ayrı olarak telakki ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Şîrâzî’nin ilk dönem müelliflerine göre nesih için sınırlı sayıda ayet zikretmesi bu anlayışın bir sonucudur.



³⁷¹ Akay İhsan, *Şâfiî Usul Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 62; Aydın Taş, “Gazzâlî ve Âmidî’nin Nesh Problemine Yaklaşımı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 93.

³⁷² Şah Velîyullah ed-Dehlevî, *el-Fevzû’l-Kebîr fî usûli’t-tefsîr* (Kahire: Dâru’s-Sahva, 1407-1986), 84; Ömer Faruk Atan, “Tarihsel Süreç İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Bahar 2018), 104.

SONUÇ

Nesih usûlcülerin ciddiyetle eğildikleri konulardandır. Nitekim bu konu fıkıh usulü eserlerinin en ayrıntılı bahislerinden biridir ve yoğun tartışmalara konu olmuştur. Usûlcülerin nesih konusunu ayrıntılarıyla ortaya koymaya çalışmaları ve farklı boyutlarıyla birlikte irdelemeleri konunun önemini göstermektedir. Nesih konusunu ele alan usûlcülerden biri de Hicrî 5. yy.da vefat eden ve uzun yıllar Bağdat Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yapan Şâfiî fakih ve usûlcü Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir.

İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinden sonra Şîrâzî'nin usule dair yazmış olduğu *et-Tabsira*, *el-Lüma'*, ve *Şerhu'l-Lüma'* eserleri, Şâfiî usûl literatürünün en eski metinlerinden kabul edilmektedir. Bu eserlerde klasik nesih teorisiyle ilgili bir çok başlık mevcuttur. Şîrâzî, zaman zaman konulara kısa değinmiş, zaman zaman da uzun ve ayrıntılı izahlarda bulunmuştur. Onun genel olarak bilinen ve kabul edilen hususlarda fazla detay vermediği, ihtilaflı konulara yoğunlaştığı görülmektedir. Bu söz konusu yaklaşım biçiminin onun cedelci kişiliğinden kaynaklandığı söylenebilir.

Şîrâzî'nin ilk olarak *et-Tabsira*'yı, daha sonra *el-Lüma'* yı en son ise *Şerhu'l-Lüma'* yı yazmıştır. Onun kendi ifadelerinden *el-Lüma'* yı *et-Tabsira*'dan daha sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Zira o *et-Tabsira*'daki bazı görüşlerini daha sonra *el-Lüma'* da terk etmiştir. *Şerhu'l-Lüma'* ın *el-Lüma'* ın şerhi olduğu düşünüldüğünde ise *Şerhu'l-Lüma'* onun en son yazdığı eseridir.

Şîrâzî'nin en ayırt edici özelliklerinden biri onun cedel konusunda mahir olmasıdır. Nitekim onun usule dair eserlerinde bilhassa *Şerhu'l-Lüma'* ve *et-Tabsira* da cedel üslubu ve münazaracı bir temayül yoğun olarak göze çarpmaktadır. Şîrâzî, neshin imkânı konusunda Yahudilerin, vaktinden evvel bir emrin neshi meselesinde ise Mu'tezile'nin görüşlerini cedel üslubuyla ele alarak tenkit etmiştir.

Bunun yanı sıra Şîrâzî'nin gerekçeleri ve delilleri, okuyucu için oldukça ikna edicidir. O, muarızların görüşlerini çürütmede mahirdir.

Şîrâzî'nin eserlerinde nesih ile ilgili bazı konular kelâmî bir zeminde tartışılmıştır. Zira Mu'tezile'nin hüsün-kubuh ve salah-aslah prensipleri konu bağlamında birçok yerde geçer. Bu anlamda Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşleri yer yer gündeme getirilerek tenkit edilir. Onun eserlerinde sadece Mu'tezilî görüşler tenkit edilmemiş, zaman zaman diğer mezheplerin ve fırkaların görüşleri de eleştiri konusu yapılmıştır. Şîrâzî nesih konusunda birçok meseleyi Allah'ın dilemesine ve maslahat ilkesine göre temellendirmiştir. Bu açıdan Allah dilerse bir hükmü neshedebilir. Dolayısıyla nesihte Allah'ın dilemesi açısından herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir. Şîrâzî'nin düşüncesinde maslahat zamandan zamana değişiklik gösterebilir. Buna göre emredilen bir şey bütün vakitlerde maslahat olmayabilir. Bu açıdan nesih, maslahatın zamandan zamana değişebilmesi yönünden de mümkün olur.

Şîrâzî'den önceki süreçte ciddi bir usul birikiminin bulunduğu ve konunun etraflıca tartışıldığına dair kuşku yoktur. Zira nesih konusuna değinen eserler bir yana Şîrâzî'nin eserlerinde bazı mezhepler ve fırkaların görüşleriyle birlikte Bâkillânî, İmâm Şâfiî, Ebû'l-Abbâs b. Süreyc, Ebû Bekir ed-Dekkâk, Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî, Kerhî ve Ebû Abdillâh el-Basrî gibi âlimlerin görüşlerine atıflar vardır. Buna göre Şîrâzî'nin zengin bir usûl birikimine sahip olduğunu, kendisinden önceki âlimlerin delillerini ve gerekçelerini iyi bildiğini ve eserlerini bu birikime dayanarak yazdığını söylemek mümkündür.

Şîrâzî'nin nesih konusunda kendisinden sonraki usulcüler üzerindeki etkisi sınırlı olsa da o, nesihle ilgili bazı konularda özgün görüşler ortaya koymuş ve müntesibi bulunduğu mezhebi mutlak surette taklit etmemiştir. Şîrâzî, kendisinden önceki gelenekten devraldığı birikimi eserlerinde taklidî olarak değil, tahkikî olarak incelemiştir. Şîrâzî'nin neshin mahiyetine yönelik görüşlerinin şekillenmesinde Bâkillânî'nin etkisi bariz bir şekilde hissedilse de nassa ziyade ve ibadetin bir kısmının neshi konularında ona kısmen de olsa muhalefet etmiştir.

Şîrâzî'nin bilhassa deliller arası nesih konusunda kendisine özgü yaklaşımı ve yorumu dikkat çekicidir. Örneğin sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesinde Şâfiîler sünnet ve Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olma yönünü ön plana çıkararak sünnetin Kur'ân'ı neshine cevaz verirlerken, Şîrâzî Kur'ân'ın sünnetten üstün bir delil olmasına vurgu yaparak bunun imkânsızlığına dikkat çekmiştir. O, bu konudaki görüşüyle Şâfiîlerin geneline muhalefet ederek İmâm Şâfiî'nin görüşünü desteklemiştir. Ancak İmâm Şâfiî'nin bu görüşünü mutlak surette taklit etmemiş, kendine özgü bir yorumla ele almış ve aklî ve naklî gerekçelerle destekleyerek geliştirmiştir. Şîrâzî deliller arası nesih konusunda zaman zaman nesihte deliller arasında cins birliğinin olması gerektiğini belirtse de onun meseleye bakışı bütüncül olarak incelendiğinde aslında nesihte deliller arası cins birliğinin gerekli bir şart olmadığını benimsediğini ve bu konuda kaynakların üstünlük sıralamasını esas aldığını söylemek mümkündür. Çünkü Şîrâzî'nin deliller arası cins birliğinin gerekli bir şart olduğunu benimsemesi durumunda Kur'ân'ın sünnetle neshine cevaz vermemesi beklenir. Çünkü Kur'ân ve sünnet iki farklı cinsten delildir. Halbuki Şîrâzî sünnetin sünneti neshinin cevazından hareketle Kur'ân'ın sünneti neshinin evleviyetle caiz olması gerektiğini ifade etmiştir.

Şîrâzî, nesih teorisini kapsamlı ve sistematik olarak ele alsa da konuyu bütünüyle bir tutarlılık içerisinde incelediğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira o, nesih konusunda çelişkili birçok görüş serdetmiştir. Nitekim sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesinde sünnetin Kur'ân'ı neshinin pratikte vuku bulmadığını söylerken, tilâveti baki, hükmü mensûh nesih konusunda Kur'ân'ın Hz. Peygamberin sünnetiyle neshedildiğini belirtmiştir. Şîrâzî'nin sünnetin Kur'ân'ı neshinin pratikte vuku bulup bulmadığı konusundaki görüşleri çelişmektedir. Bu açıdan onun bu meselede tutarlı yaklaşım ortaya koyamadığını belirtmemiz gerekir. Bunun yanı sıra Şîrâzî, recm ayeti olarak bilinen ve mütevâtir olarak nakledilmeyen bir rivayetin, bütünü mütevâtir olarak nakledilen Kur'ân'ı neshettiğini de ifade etmiştir. Şîrâzî, Kur'ân'ın mütevâtir haberlerle bile neshedilemeyeceğini söylerken, burada Kur'ân'ın mütevâtir olmayan ve Kur'ânî olup olmadığı tartışmalı olan bir haberle neshedildiğini belirtmiştir.

Şîrâzî'nin nesihle ilgili bazı görüşlerinde değişim geçirmesi de nesih konusundaki görüşlerinin bütünüyle bir tutarlılık arz etmediğini göstermektedir. Zira Şîrâzî şer'u men kablebâ ve nesih konusunda *Şerhu'l-Lüma'* ve *et-Tabsira'da* Hz. Peygamberin öncekilerin şeriatına bütünüyle mesafeli olmadığını, zaman zaman onların hükümlerine müracaat ettiğini ve hatta Hz. Peygamberin Beyt-i Makdîs'e yönelerek namaz kılma ve iki Yahudi'yi recmetmesinde olduğu gibi bazen öncekilerin şeriatıyla amel ettiğini söylerken, *el-Lüma'da* Hz. Peygamber ve sahabenin öncekilerin hükümlerine ve haberlerine itibar etmediğini ve onların şeriatlarının Müslümanları bağlamadığını ifade etmiştir. Aynı şekilde Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* ve *et-Tabsira'da* nesih haberinin ulaşmadığı kişiler hakkında neshin sabit olduğunu söylerken, *el-Lüma'da* aksini belirtmiştir. Şîrâzî'nin bu iki meseledeki görüşlerinin değişmesi, nesih teorisinin ne denli içtihadı dayandığını göstermesi açısından önemlidir.

Şîrâzî içkinin tedricen haram kılınmasını nesih kapsamında değerlendirmemiştir. Kur'ân'da nâsîh ve mensûha dair müstakil eserler kaleme alan bazı ilk dönem müellifleri ise bunu nesih kapsamında değerlendirmişlerdir. Ancak Şîrâzî'nin düşüncesinde içkinin mubahlığına dair herhangi bir nas mevcut olmadığı için daha sonra yasaklanması nesih kapsamında olmaz. Buna göre içkinin daha sonra haram kılınması dinin berâat-ı asliyenin hükmünü kaldırması anlamına gelmektedir. Dinin berâat-ı asliyenin hükmünü kaldırması nesih olmaz. İçkinin haram kılınması fikhî bir konu olmasına rağmen Şîrâzî'nin bunu nâsîh ve mensûh ayetler kategorisinde değerlendirmemesi onun nesih meselesine bakışı açısından önemlidir. Bu açıdan onun bazı ilk dönem müelliflerinden farklı bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir.

Şîrâzî eserlerinde Kur'ân'daki nâsîh ve mensûh ayetlere on örnek zikretmektedir. Bu sayı ilk dönem müelliflerinin verdikleri rakamlarla mukayese edildiğinde oldukça azdır. Bu durumda Şîrâzî'nin onlara nispetle neshi daha dar bir çerçevede ele aldığını ve neshi umumun tahsisi, mücmelin beyanı ve mutlakın takyidinden ayrı olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür.

Şîrâzî, neshin lügat manası konusunda Şâfiîlerle aynı minvalde görüş ortaya koymuştur. Ona göre neshin sözlükteki esas anlamı ref' ve izâledir. O, konu

bağlamında eserlerinin muhtelif yerlerinde neshin ref‘ ve izâle manasına sıklıkla vurgu yapmıştır. Şîrâzî’ye göre şeriatteki nesih de esasen bu anlamdadır. Neshin sözlük anlamı ile ıstılah anlamı arasında anlamsal bir bağ mevcuttur. Diğer bir ifadeyle nesih şer‘î bir isim değildir.

Neshi sözlükteki ref‘ ve izâle anlamları üzerine bina ederek tanımlayan Şîrâzî, konu bağlamında Bâkillânî’nin nesih tarifine yer vererek bu tarifi mevcut nesih tarifleri içerisindeki en doğru tanım olduğunu söyler ve onu benimser. Şîrâzî’nin benimsediği tanım daha sonra gelen bazı Şâfiî usulcüler tarafından da olduğu gibi benimsenmiştir. Keza o, nesih tarifi konusunda Kâdî Abdülcebbar’a nispet ettiği bir tanımı da tenkit etmiştir. Şîrâzî’nin Bâkillânî’nin tanımını tercih etmesi, Kâdî Abdülcebbar’ın tanımını tenkit etmesi meseleyi kelâmî bir zeminde ele aldığını göstermektedir.

Şîrâzî, nesih-bedâ ilişkisi konusunda bedâ ile neshin aslında farklı kavramlar olduğunu, neshin bedâyı hiçbir surette gerektirmediğini vurgular. Nitekim ona göre Allah hakkında bedâyı tecviz etmek sarahaten küfürdür. Râfizîlerin bedâ ile ne kastettikleri ise muğlaktır. Şayet Râfizîlerin bedâ ile kastettikleri şer‘î ahkâmın değişmesi ise bu husus inkâr edilecek bir şey değildir. Eğer bedâ ile Allah’a gizli olan bir şeyin sonradan açığa çıkmasını kastediyorlarsa bu sarahaten küfürdür. Allah bu durumdan beridir.

Şîrâzî neshin şartları konusunda, hükmün bir hitapla olması, nâsihin mensûhtan zaman bakımından sonra gelmesi ve hükmün muvakkat olmaması gibi şartlar zikretmiştir.

Şîrâzî, neshin aklen imkânı ve şer‘an vukuu konusunda neshin gerek bir şeriat bünyesinde gerekse de şeriatlar arasında vuku bulduğunu ve bunun da Allah’ın dilemesi ve maslahat yönlerinden mümkün olduğunu ifade eder ve konu bağlamında Yahudilerin ve Ebû Müslim’in görüşlerini tartışır. Onun bu konuda Ebû Müslim’in görüşlerine fazla yer vermediği, Yahudilerin nesihle ilgili iddialarına yoğunlaştığı görülmektedir. Şîrâzî’nin konuya yaklaşım biçimi Yahudilerin nesihle ilgili iddialarına bir reddiye niteliği taşır. Şîrâzî, bu konuda Mu‘tezile’nin aslah görüşüne de yer verir ve bu görüşü zımnen tenkit eder. Buna göre şer‘î mükellefiyetlerde

maslahata riayet Cenâb-ı Allah’a gerekli değildir. Şayet şer’î mükellefiyetlerde maslahata riayet Allah’a gerekli olsa bile maslahat bir hükmün önce emredilmesinde daha sonra bu hükmün neshinde olabilir.

Şîrâzî’nin düşüncesinde bir emrin vaktinden evvel neshi mümkündür ve Hz. İbrahim’in oğlunu kesmekle emrolunması daha sonra bu emrin bir koçla neshi meseleye delil teşkil etmektedir. Bunda bedâ ve hasen olan bir şeyin kabîh olması söz konusu değildir. Aynı şekilde vaktinden evvel bir emrin neshi maslahat ilkesine aykırılık teşkil etmez. Çünkü maslahat bir emrin uygulandıktan sonra neshinde olabileceği gibi uygulanmadan neshinde de olabilir. Şîrâzî aksi görüşte olanların bilhassa Mu‘tezile’nin Hz. İbrahim kıssasıyla ilgili te’villerine ve gerekçelerine yer vererek bunları tenkit eder. Şîrâzî’nin bu konuyu da kelâmî bir zeminde ele aldığı ve Şâfiîlerle aynı minvalde görüş ortaya koyduğu görülmektedir.

Şîrâzî’ye göre muvakkat hükümler neshe konu olamazken, ebed lafzıyla mukayyet hükümler neshe konu olur. Meselenin umum ifade eden bir lafzın tahsis edilmesiyle benzerliğine dikkat çeken Şîrâzî’ye göre nasıl ki umum ifade eden lafızların tahsisi caizse ebed lafzıyla mukayyet hükümlerin de neshi de caiz olur. Şîrâzî’nin bu görüşünden hareketle Cüveynî, onun neshi “lafzın zamanla tahsisi” olarak gördüğünü belirtmiştir. Ayrıca Şîrâzî’nin düşüncesinde bir hükmün bedelsiz veya yerine bedel getirilerek neshi ve bir hükmün kendisinden daha hafif veya daha ağır bir hükümle neshi caizdir ve dinde vuku bulmuştur.

Şîrâzî’ye göre hükmün baki kalması, tilavetin neshedilmesi, tilavetin baki kılınarak hükmün neshedilmesi ve hem hükmün hem tilavetin birlikte neshi caizdir. Bu şekildeki nesih türleri Kur’ân’da mevcuttur. Nitekim tilavet ve hüküm iki ayrı ibadet gibidir. Buna göre iki farklı ibadetten birinin neshi, diğerinin baki kalması caizse tilavet ve hükümden biri veya her ikisinin neshi de caiz olur.

Neshin mahallini şer’î-ameli hükümlere hasreden Şîrâzî, itikâdî hükümleri ve haberleri neshedilebilen hükümler kapsamından çıkarır. Konu bağlamında haberlerin neshine de yer veren Şîrâzî’ye göre ister gelecekle ilgili olsun ister geçmişle ilgili olsun haberlerin neshi hiçbir surette caiz değildir. Çünkü haberlerin neshi haber verilen şeyin yalan olması neticesine götürür. Ancak haber sıygasıyla varit olan fakat

emir ifade eden haberler neshedilebilir. Daha sonra gelen bazı Şâfiîler medlûlünün (ifade ettiği anlam) değişmesi mümkün olan haberlerin neshine cevaz vermişlerdir. Bu konuda Şîrâzî ile bazı Şâfiîler arasında görüş ayrılığı mevcuttur.

Şîrâzî'ye göre Kur'ân'ın Kur'ân'la sünnetin de sünnetle neshi caizdir. Aynı şekilde âhâd sünnet âhâd sünnetle, mütevâtir sünnet mütevâtir sünnetle neshedilebilir. Ancak mütevâtir sünnet, âhâd sünnetle neshedilemez. Konuyu deliller hiyerarşisini göz önünde bulundurarak ele alan Şîrâzî'ye göre daha üstün bir delil kendisinden daha aşağı konumda olan bir delili neshedebilir ancak aksi mümkün değildir. Bu anlamda Kur'ân'ın sünneti neshi caiz, sünnetin Kur'ân'ı neshi ise caiz değildir.

Şîrâzî sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesinde cumhur ulemaya muhalif bir tutum sergilemiştir. Ona göre sünnetin Kur'ân'ı neshi aklen caiz olmakla birlikte sem' yönünden vuku bulmamıştır. O, bu konuda İmâm Şâfiî'nin görüşünün güçlü bir savunucusudur. İmâm Şâfiî'nin bu konudaki görüşünü aklî ve naklî gerekçelerle destekleyerek geliştirmiştir. Kur'ân'ın Kur'ân, sünnetin de sünnet ile neshi meselesinde olduğu gibi sünnetin Kur'ân'ı neshi konusunu da deliller hiyerarşisini göz önünde bulundurarak ele almıştır. Buna göre Kur'ân sünnetten birçok yönden üstün bir delildir. Kur'ân'ın lafzında ve manasında icâz varken sünnetin lafzında ve manasında icaz yoktur. Yine Kur'ân'ın sünnetle neshi kadîm kelamın muhdes bir kelamla neshi manasına gelir. Bu anlamda sünnetin Kur'ân'ı neshi caiz değildir.

Sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesinde İmâm Şâfiî'nin görüşüne katılan Şîrâzî, Kur'ân'ın sünneti neshi konusunda ise İmâm Şâfiî'yi tenkit eder. Ona göre Kur'ân'ın sünneti neshi dinde vuku bulmuştur. Kur'ân sünnetten birçok yönden üstün bir delil olduğuna göre Kur'ân'ın sünneti neshi akıl yönünden de mümkündür. Bu konuda Şâfiî sünnetin Kur'ân'ı beyan edici vasfına vurgu yaparken, Şîrâzî delillerin üstünlük sıralamasını esas alır.

Şîrâzî'ye göre icmâ ve kıyas delilleriyle nesih caiz olmaz. Nitekim icmâ'nın hükmü yalnızca Hz. Peygamberin vefatından sonra sabit olur. Hz. Peygamberden sonra nesih caiz olmadığı için icmâ ile nesih caiz değildir. Ancak icmâ ile nâsihi nakledilmeyen bir hükmün mensûh oluşu bilinebilir. Kıyasla nesih konusunda da

Şîrâzî ister celî ister hafî olsun kıyasla neshin hiçbir surette caiz olmadığını söyler. Çünkü kıyas, Kur'ân ve sünnetteki bir asla zıt olamaz. Şayet kıyas Kur'ân ve sünnetteki bir asla zıt olursa kıyasın bir hükmü kalmaz.

Fahvâ'l-hitabı bir nevi kıyas gören Şîrâzî, onunla neshi caiz görmezken, delîlu'l-hitabı söz hükmünde gördüğü için onunla neshe cevaz verir. Tespit edildiği kadarıyla usulcülerin geneli fahvâ'l-hitapla neshe cevaz vermişlerdir. Bu konuda Şîrâzî, cumhur ulemaya muhalif bir tutum sergilemiştir.

Şîrâzî'ye göre sarîh nutk ve icmâ ile nâsih ve mensûh bilinebilir. Birbirlerine zıtlık arz eden iki haberden hangisinin nâsih hangisinin mensûh oluşunun bilinmesi için haberlerin vurûd tarihlerine bakılır. Tarih bakımından sonra olan öncekini nesheder. Sahabeden birinin bir hükmün nâsih veya mensûh olduğunu bildirmesi durumunda ise neshin varlığına hükmedilmez. Çünkü sahabe bu sözü kendi re'y ve içtihadına dayanarak söylemiş olabilir. Diğer bir ifadeyle ona göre sahabenin nâsihi zikretmeksizin bir hükmün nâsih veya mensûh oluşunu bildirmesi neshi bilmeden muteber bir yol değildir.

Nassa ziyadenin nesihi olmadığı görüşünde olan Şîrâzî, neshin bir hükmün ref' ve izâlesi olduğunu, ziyadeyle nassın hükmünün kaldırılmadığını ve bu sebeple de nassa ziyadenin nesihi kapsamında olmayacağını belirtir. Ona göre Kur'ân'a haber-i vahit ve kıyas gibi zannî delillerle ziyadede bulunmak caizdir. Nitekim Kur'ân'ın kıyas ve haber-i vahitle tahsisi caiz olduğuna göre Kur'ân'a kıyas ve haber-i vahitle ziyadede bulunmak evleviyetle caiz olmalıdır. Nassa ziyade ve nesihi konusunda Bâkillânî'nin öncülüğünü yaptığı bazı Şâfiîler mezîd aleyhin şartı olan ziyadenin mezîd aleyh için nesihi olacağını söylemişlerdir. Şîrâzî'ye göre mezîd aleyhin şartı olan ziyade mezîd aleyhin hükmünü değiştirir ancak bu ziyade mezîd aleyh için nesihi olmaz. Burada Bâkillânî'nin öncülüğünü yaptığı bazı Şâfiîler ile Şîrâzî arasında lafzî bir ihtilaf vardır. Nitekim Şîrâzî de mezîd aleyhin şartı olan ziyadenin mezîd aleyhi değiştirdiğini kabul etmekle birlikte bu durumu nesihi olarak isimlendirmemektedir.

İbadetin bir kısmının neshi konusunda Şîrâzî, ister ibadete bitişik bir şart olsun, ister ibadetten ayrı bir şart olsun o şartın neshinin, ibadet için nesihi olmadığını

görüştüğüdür. Nitekim ibadetin bir kısmının neshinde bir şeyin izâle ve iskât edilmesi yoktur. Bu konuda Şîrâzî, bazı Şâfiîlere muhalif bir tutum sergilemiştir. Bazı Şâfiîler ibadetin cüzü olan bir şartın neshinin ibadetin kalanı için nesih olacağı görüşünü benimsemişlerdir.



KAYNAKÇA

- Abbâs, İhsan. “Tercümetü’l-müellif”. *Tabakâtu’l-fukahâ*. mlf. Ebû İshâk eş-Şîrâzî. 1. Beyrut: Dâru Zâidi’l-Arabî, 1390/1970.
- Akay, İhsan. “Edille-i Erbaa Bağlamında Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2014), 306.
- Akay, İhsan. “Meyyâfarikîn/Silvan İlim Havzasında Fıkıh (el-Kaffâl eş-Şâî el-Fârikî Örneği)” *Sultanlar Şehri Silvan*, ed. Doç. Dr. Oktay Bozan-Dr. Öğretim Üyesi Mutlu Saylık-Dr. İbrahim Tavukçu-Öğr. Gör. Burak Kazan. 1/461. Ankara: Sonçağ akademi, 1. Basım, Aralık 2021.
- Akay, İhsan. *Şâfiî Usul Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Âmidî, Seyfuddîn. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut-Dimaşk: Mektebetü’l-İslâmî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Ateş, Süleyman. *Kur’ân’da Nesh Meselesi*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Aybakan Bilal. “Şîrâzî, Ebû İshâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/184. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aybakan, Bilal. “el-Mühezzeb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/518. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Atan. Ömer Faruk. “Tarihsel Süreç İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (Bahar 2018), 92-113.
- Azîz, Katâde b. Diâme, *en-Nâsîh ve’l mensûh*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1418-1998.
- Bâcî, Ebû’l-Velîd. *İhkâmu’l-fusûl fî ahkâmi’l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garîbi’l-İslâmî, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve Züyûluh*. thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1996.

- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sagîr*, thk. Abdülmecîd b. Alî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Bardakoğlu, Ali. “Âm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. thk. Halîl el-Mîs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Bayraktar, Ahmet. *Gazzâlî'nin Nesih Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Beroje, Sahip. “İmam Şafî'nin Nesh Anlayışı”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2007), 56.
- Bilgin, Mehmet. İbadetlerde Kıyas (el-Mühezzeb Örneği) (Şırnak, Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Caner Abdurrahman. “Tâcuddîn es-Sübkî'nin Nesh Problemine Yaklaşımı”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2019), 127-156.
- Cârullah, Mûsâ. *Uzun Günlerde Oruç*, sad. Yusuf Uralgiray. Ankara: Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları, 1975.
- Cessâs, Ebû Bekir. *el-Fusûl fî'l-usûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: y.y., 4 Cilt. 1414/1994.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Salah b. Muhammed b. Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah Celûm Nebâlî - Beşîr Ahmed Amrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî, *el-Varakât*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Abd. b.y.: y.y., ts.
- Çınar, Fatih. “Müçtehitlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme”. *Bilimname Dergisi*, 44 (2021), 594.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmu'l-edille fî'l-usûl*. thk. Abdurrahim Ya'kûb. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1429/2008.
- Dehlevî, Şah Veliyullah. *el-Fevzü'l-Kebîr fî usuli't-tefsîr*. Kahire: Daru's-sahva, 1407-1986.
- Demirci, Muhsin. “Nesih Bağlamında Recm Ayeti Sorunu”. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2000), 101-119.

- Ferrâ, Ebû Ya'lâ. *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*. thk. Ahmed el-Mübârekî - Muhammed b. Suud. 5 Cilt. Riyâd: y.y., 1410/1989.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Güzel, Fatih. "XIII Yüzyılın Başlarında Bağdat Şehrinde Sosyal Durum". *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (Kasım 2016), 1-25.
- Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usulünde Neshin Mahiyeti". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21(2006/2), 543-564.
- Hasenî, Abdulkâdir Hatîb. "Tercümetü'l-Müellif". *el-Lüma' fî usûli'l-fıkıh*. mlf. Ebû İshâk eş-Şîrâzî. 15. Bahreyn: Mektebetü Nizâm Ya'kûbî el-Hassa, 1434/2013.
- Hazar, Fatma. *İslâm Hukukunda Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Mahiyeti ve Delil Oluşu*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 6 Cilt. thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan 1. Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900/1318.
- İbn Kâdî Şühbe, Takiyyuddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. thk. Hâfız Abdulhalîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1407/1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. y.y.: Dâru'l-Fıkr, 1407/1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*. thk. Dr. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeyhem Azb. y.y.: Mektebetü Sekâfetü Dînîyye, 1413/1993.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdîrrahmân. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Dr. Muvaffik Abdullâh Abdülkâdir. el-Medînetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1423-2002.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata- Mustafa Abdulkâdir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Hâcib. *Müntehâ'l-vusûl-ve'l-emel fî-ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1984.

- İbnü'l-İmrânî Muhammed b. Ali. *el-Enba fî Tarihi'l-hulefa*. thk. Kâsım Sâmîrâî, Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1421/2001.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kâdî Beyzâvî. *Minhâcu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kâtip Çelebi, Mustafâ b. Abdillâh. Mustafâ b. Abdillâh Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-funûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360/1941.
- Koca, Ferhat. "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Küleç, Nurcan. *Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Usulcülüğü*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Nehhâs, Ebû Cafer. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Dr. Muhammed Abdusselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1408-1987.
- Macit, Yüksel. *Mu'tezile'nin Fıkıh Usulü Anlayışı*. Kayseri, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Macit, Yüksel. "Hz. Peygamber'den Sonra Nesh Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 295-304.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/497. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Okuyucu, Nail. "Şâfiî'nin Kaynak İçî Nesh Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanmış Biçimleri" *İslam Araştırmaları Dergisi* 1/43 (2020), 1-44.
- Öksüz, Osman. *Klasik Hanefî Usulünde Nesih*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdî". *Şarkiyat Mecmuası*, 26/1 (2015), 85-99.
- Özdemir, Merve. *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özdeş, Talip. *Kur'ân ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

- Pezdevî, Fahru'l-İslâm. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Sait Bektaş. Medine: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1437/2015.
- Râzî, Fahrettin. *el-Mahsûl*. thk. Taha Câbir Feyyâd el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1991.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ et-Turâs el-Arabî, 1402/1982.
- Reslân b. Ömer, el-Bulkînî. *et-Tedrib, fî fikhî's-Şâfiî*. thk. Ebû Yakûb Kemâl el-Mısrî. 1 Cilt. Riyâd: Memleketü'l Arabiyye es-Suudiyye, 1433/2012.
- Sağır, Abdülhamit. *Kelamcı Fıkıh Usulcülerin Nesih Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Selâme, Hitebullâh Ebû'l-Kâsım, *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Züheyr eş-Şâyis-Muhammed Kenan. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1404-1983.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Semerkindî, 'Alâuddîn. *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdilber. 2. Cilt. b.y.: y.y., 1404/1984. 22-26.
- Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usulünde Neshin Mahiyeti". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21(2006/2), 543-564.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suyûtî, Ebû'l Fadl Celâluddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Hey'etü'l-Mısriyye Amme, 1394/1974.
- Sübkî, Tâcuddîn Takiyyuddîn. *Cemu'l-cevâmî*, thk. Abdülmünîm Halîl İbrâhîm Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424-2003.
- Sübkî, Tâcuddîn Takiyyuddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Muhammed Muhammed Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Halvî. 10 Cilt. y.y.: li't-Tıbbâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1413/1992.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Şâkir. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1939.

- Şahyar, Ayşe Esra “Sâcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/363. İstanbul: TDV yayınları, 2008.
- Şimşek, M. Sait. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtu’l-fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Zâidi’l-Arabî, 1390/1970.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma‘ fî usûli’l-fıkıh*. thk. Abdulkâdir Hatîb el-Hasenî. Bahreyn: Mektebetü Nizâm Ya‘kûbî el-Hassa, 1434/2013.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tabsira fî usûli’l-fıkıh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1403/1982.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Şerhu’l-Lüma‘*. thk. Abdülmecîd et-Türkî. Beyrut: Dâru’l-Garîbî’l-İslâmî, 1408/1987.
- Taş, Aydın. “Gazzâlî ve Âmidî’nin Nesh Problemine Yaklaşımı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2010), 91-126.
- Türkî, Abdülmecîd. “Tercümetü’l-Müellif”. *Şerhu’l-Lüma‘*. mlf. Ebû İshâk eş-Şîrâzî. 54-55. Beyrut: Dâru’l-Garîbî’l-İslâmî, 1408/1987.
- Yılmaz, Ömer. *Cessâs’ın Nesih Doktrini*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Osmân b. Alî. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l- a‘lâm*. 15 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. y.y.: Dâru’l-Garîbî’l-İslâmî, 1423/2003.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh. *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*. 25 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1427/2006.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkıh*. 8 Cilt. y.y.: Dâru’l-Kütübî, ts.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*. 2. Cilt. Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1408/1987.