



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**“İBN HACER EL-ASKALÂNÎ'NİN FETHU'L-
BÂRÎ ADLI ESERİNDE NÂSİH VE MENSÛH
METODU”**

Abdurrahman ÖZGÜÇ
2501171257

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ahmet Hamdi FURAT

İSTANBUL – 2021

ÖZ

“İBN HACER EL-ASKALÂNÎ'NİN FETHU'L-BÂRÎ ADLI ESERİNDE NÂSİH VE MENSÛH METODU”

Abdurrahman ÖZGÜÇ

Bu çalışma; “*Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*” isimindeki hacimli eseri inceleyerek İbn Hacer el-Askalânî'nin nâsîh ve mensûh metodunu usûlcülerin bakış açısı ile kıyaslayıp ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Öncelikle giriş bölümünde İbn Hacer'in hayatı kısa bir şekilde ele alınmış ve nesih ilminin faziletinin yanı sıra nesih çerçevesinde tartışılan bazı temel meseleler farklı bakış açıları ile incelenmiştir. Usûlcülerin ortaya koyduğu bakış açısı ile İbn Hacer'in bakışı karşılaştırılarak birinci bölümde neshin teorik çerçevesi çizilmiştir. Bu minvalde neshin anlam açısından konumlandırılması ve câizliği hususu delilleri ile detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İkinci bölüm neshin şartları ile neshin kısımlarının incelenmesine ayrılmış, bu çerçevede ilk etapta usûlcülerin kendi kaynaklarından tespitler yapılmış, ardından ise bu tespitlere yönelik İbn Hacer'in yaklaşımı Fethu'l-Bârî'den uygulamalı örnekler esas alınarak tahlil edilmiştir. Son bölümde ise Fethu'l-Bârî'nin çeşitli bölümlerinden tespit edilmiş neshin farklı meselelerine temas eden birtakım örnekler serdedilerek İbn Hacer'in nesih çerçevesinde tartışılan bazı meselelere yönelik bakış açısı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, nesih, nâsîh, mensûh

ABSTRACT

"THE NASIKH (ABROGATOR) AND MANSUKH (ABROGATED) METHOD IN IBN HAJAR AL-ASQALANI'S WORK NAMED FATH AL-BARI"

Abdurrahman ÖZGÜÇ

Examining the voluminous work named "*Fath Al-Bari Fi Sharh Sahih Al-Bukhari*", this work aims to expose Ibn Hajar Al-Askalani's nasikh and mansukh method by making a comparison with the methodologists' point of view.

The work consists of three parts. Firstly, Ibn Hajar's life was briefly discussed in the introduction, and some of the main issues addressed within the framework of naskh (abrogation), as well as the virtue of the science of naskh (abrogation), was examined from different points of view. In the first chapter, the theoretical framework of naskh was drawn by comparing the point of view revealed by the methodologists and Ibn Hajar's view. In this manner, the positioning of naskh in terms of meaning and the subject of its being licit was discussed in detail with pieces of evidence. The second chapter was devoted to the study of the conditions and the parts of naskh, in this context, determinations were made from the methodologists' sources in the first place, and then Ibn Hajar's approach to these determinations was analyzed based on practical examples from Fath Al-Bari. In the last chapter, several examples pointing out different issues of naskh picked out from various chapters of Fath Al-Bari were propounded, and Ibn Hajar's perspective on some of the issues discussed within the framework of naskh was determined.

Keywords: Ibn Hajar, Fath Al-Bari, naskh, nasikh, mansukh

ÖNSÖZ

Fıkıh Usûlü alanında derin ilme sahip olan ulemâ, nesih ilmine dair vukufiyeti önemsemiş ve bu çerçevede nesih ilmini detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu açıdan âlimlerimiz, neshe dair fer'î hususlar dahil olmak üzere nesih başlığı altında tartışılan bütün meseleleri detaylıca incelemişlerdir. Daha çok Kur'ân ve Sünnet ekseninde ele alınan nesih meselesi bununla sınırlı kalmayarak şeriatın genel kaynakları açısından da değerlendirilmiş ve teorik bir çerçevenin yanı sıra pratik bir zemine oturtulmuştur. Bu alanda müstakil olarak yapılan ciddi çalışmaların mevcudiyeti yapılacak olan yeni bir çalışma için güncel bir perspektif çizilmesi adına farklı bir arayışa girilmesine neden olmuştur. Bahsedilen arayışın bir neticesi olarak çalışmanın verimliliğini arttırmak ve ilmî bir değere sahip olmasını sağlamak için İbn Hacer el-Askalânî gibi çok yönlü bir âlim tercih edilmiştir. Bu tercihin sınırlarını tespit etmek adına İbn Hacer'in Buhârî'nin bir şerhi niteliğinde yazmış olduğu "*Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*" isimli eser başvurulacak temel kaynak olarak belirlenmiştir. Usûlcülerin bakış açısı ekseninde sunulan nesih meselesi farklı başlıklar altında delilleriyle ele alınmış ve tespit edilen uygulamalı örnekler çerçevesinde İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî adlı eserindeki nâsîh ve mensûh metodu ortaya çıkarılmıştır.

İbn Hacer el-Askalânî'nin nâsîh ve mensûh metodunu ortaya çıkararak akademik sahada var olan ilmî çalışmalara cüz'î de olsa katkıda bulunacağını ümit ettiğim bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkı ve destekleri bulunan tüm hocalarıma müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Özellikle bana fıkıh usûlünü sevdiren Prof. Dr. Abdulhalik eş-Şerîf hocama, lisans döneminden bu yana her daim bana danışmanlık yapan, tecrübe ve fikirleri ile yol göstererek desteklerini benden hiçbir zaman esirgemeyen ilk danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TIRABZON'a, bu çalışmanın nihayete ermesi ve akademik bir değer addetmesi adına zamanından feragat ederek uyarı ve tavsiyeleriyle beni yönlendiren kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Ahmet Hamdi FURAT'a teşekkürü bir borç bilirim. Lisans ve Yüksek Lisans öğrenimim süresince ilim ve tecrübelerinden istifade ettiğim saygıdeğer hocalarıma müteşekkirim. Ayrıca her alanda bana destek olan, yaptığım

ve yapacağım ilmî çalışmalarında her daim yanımda bulunan babam Seyda Molla Ali ÖZGÜÇ ve annem Selma Hanım başta olmak üzere aile efradına, arkadaşlarıma ve özellikle eşim Sümeyra hanıma şükran borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Abdurrahman ÖZGÜÇ
İSTANBUL 2021



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM NESHİN TEORİK ÇERÇEVESİ (USÛL ALİMLERİ VE İBN HACER'E GÖRE)

1. NESHİN ANLAMI VE TÜREVLERİ	75
1.1. Neshin Lügat Anlamı	75
1.2. Neshin Istılâh (Terim) Anlamı	81
1.3. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde İbn Hacer'e Göre Neshin Kullanıldığı Anlamlar	85
1.3.1. "Hükmü Ortadan Kaldırmak" Anlamında Nesih	85
1.3.2. "Hükmün Sona Erdiğini Beyan Etmek" Anlamında Nesih	88
1.3.3. "Tahsîs" Anlamında Kullanılan Nesih.....	89
1.3.4. "Berâat-i Asliyye İle Meşrû Olmuş Bir Hükmün Ortadan Kaldırılması Nesih Olarak İsimlendirilemez" Kaidesi	90
2. KABUL EDENLER İLE İNKÂR EDENLER AÇISINDAN NESİH	92
2.1. Neshin Câizliği.....	92
2.2. Neshi Kabul Edenlerin Delilleri.....	94
2.2.1. Neshin Câiz Olduğuna Dair Akfî Deliller.....	95
2.2.2. Neshin Câiz Olduğuna Dair Nakfî Deliller:	98
2.2.2.1. Yahudi ve Hıristiyanlar İçin Öne Sürülen Nakfî Deliller.....	99
2.2.2.2. Müslümanlardan Ebû Müslim el-İsfahânî ve Yahudilerden İseviyye Mezhebi İçin Öne Sürülen Nakfî Deliller	101
2.3. Neshi İnkâr Edenlerin Delilleri	102

2.3.1. Neshi İnkâr Edenlerin Öne Sürdüğü Aklî Deliller.....	103
2.3.2. Neshi İnkâr Edenlerin Öne Sürdüğü Naklî Deliller	106
2.3.2.1. Yahudi ve Hıristiyanların Öne Sürdüğü Naklî Deliller.....	106
2.3.2.2. Müslümanlardan Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Öne Sürdüğü Delil .	108
2.4. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde “Neshin Câizliği” Hususıyla İlgili İbn Hacer'in Benimsediği Görüş.....	109

İKİNCİ BÖLÜM

NESHİN ŞARTLARI VE KISIMLARI (USÛL ALİMLERİ VE İBN HACER'E GÖRE)

1. NESHİN ŞARTLARI.....	113
1.1. Usûlcülere Göre Neshin Şartları	114
1.1.1. Mensûh Olan Hüküm Aklî Değil Şer'î Bir Hüküm Olacak.....	115
1.1.2. Nâsîh Mensûh'tan Ayrı Olacak ve Ondan Sonra Gelecek.....	116
1.1.3. Mensûh Olan Hitabın Hükümü Belirli Bir Vakte Bağlı Olmayacak	117
1.1.4. Nesih, Şer'î Bir Hitap ile Olacak	117
1.1.5. Nâsîh ve Mensûh Arasında Teâruz Olacak.....	118
1.1.6. Nesih, Neshi Câiz Olan Hükümler Üzerinde Vaki' Olacak.....	119
1.2. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde İbn Hacer'e Göre Neshin Şartları	119
1.2.1. Nâsîh ve Mensûh Aynı Konum Üzerine Varit Olacak.....	120
1.2.2. Neshe Konu Olan İki Hüküm Tarih Olarak Bilinecek ve Aralarında Uzlaşma Mümkün Olmayacak.....	121
1.2.3. Nesih, Fürû Meselelerinde Meydana Gelir	126
1.2.4. Nesih, Haber Cümlelerinde Meydana Gelmez.....	128
1.2.5. Nesih, İhtimal ile Sabit Olmaz	131
2. NESHİN KISIMLARI	133
2.1. Şeriatın Kaynakları Açısından Neshin Kısımları	133
2.1.1. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde Kur'ân'ın Kur'ân İle Neshi	133

2.1.2.	Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde Sünnet'in Sünnet İle Neshi	139
2.1.3.	Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde Kur'ân'ın Sünnet İle Sünnet'in de Kur'ân İle Neshi	142
2.1.3.1.	Kur'ân'ın Sünnet İle Neshi	143
2.1.3.1.1.	Cumhurun Delilleri.....	144
2.1.3.1.2.	İmam Şâfiî ve Ona Tabi Olanların Delilleri	146
2.1.3.1.3.	Kur'ân'ın Sünnet İle Neshi Hususunda İbn Hacer'in Görüşü ve Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler.....	149
2.1.3.2.	Sünnet'in Kur'ân İle Neshi	153
2.1.3.2.1.	Cumhurun Delilleri.....	154
2.1.3.2.2.	İmam Şâfiî'nin Delilleri	156
2.1.3.2.3.	Sünnet'in Kur'ân İle Neshi Hususunda İbn Hacer'in Görüşü ve Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler.....	158
2.1.4.	Mütevâtirin Âhâd Haber İle Neshi	161
2.1.4.1.	Birinci Görüşü Savunan Cumhur-i Ulemâ'nın Delilleri.....	162
2.1.4.2.	İkinci Görüşü Savunanların Delilleri.....	164
2.1.4.3.	Mütevâtirin Âhad Haber İle Neshi Hususunda İbn Hacer'in Görüşü	165
2.1.5.	Kavlî Sünnet'in Fiili Sünnet İle Neshi	166
2.1.5.1.	Kavlî Sünnet'in Fiili Sünnet İle Neshedilmesi Hususunda Cumhur-i Ulemâ'nın Getirdiği Bazı Örnekler.....	168
2.1.5.2.	Kavlî Sünnet'in Fiili Sünnet İle Neshi Hususunda Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Bir Örnek Çerçevesinde İbn Hacer'in Görüşü	169
2.2.	Kur'ân'ı Kerîm'de Neshin Kısımları	171
2.2.1.	Hem Hükümü Hem de Metni/Tilaveti Mensûh	173
2.2.1.1.	Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Bir Örnek Çerçevesinde “Hem Hükümü Hem de Metni/Tilaveti Mensûh” Nesih Çeşidi İle İlgili İbn Hacer'in Görüşü	176
2.2.2.	Hükümü Mensûh, Metni/Tilaveti Bâkî	177
2.2.2.1.	Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde “Hükümü Mensûh, Metni/Tilaveti Bâkî” Nesih Çeşidi İle İlgili İbn Hacer'in Görüşü	181
2.2.3.	Metni/Tilaveti Mensûh, Hükümü Bâkî	183

2.2.3.1. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde "Metni/Tilaveti Mensûh, Hükümü Bâkî" Nesih Çeşidi İle İlgili İbn Hacer'in Görüşü..... 185

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FETHU'L-BÂRÎ'DE NESİH MESELESİNE TEMAS EDEN UYGULAMALI ÖRNEKLER

1. NESİH ÇERÇEVESİNDE ELE ALINAN BAZI ÂYETLERİN FETHU'L-BÂRÎ'DE İŞLENİŞİ (BU MİNVALDE İBN HACER'İN ORTAYA KOYDUĞU BAKIŞ AÇISI)..... 193

- 1.1. Nisâ Suresi 33. Âyet Bağlamında Yakınlara Verilen Miras Meselesi 193
- 1.2. Nisâ Suresi 8. Âyet Bağlamında Miras Taksimi..... 196
- 1.3. Mâide Suresi 106. Âyet Bağlamında Vasiyette Şahitlik..... 197
- 1.4. Tevbe 41. Âyet Bağlamında Cihadın Farz Olan Miktarı 199
- 1.5. Müzzemmil Suresi 20. Âyet Bağlamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Gece İbadeti..... 201
- 1.6. Bakara Suresi 234. Âyet Bağlamında Kocasını Vefat Eden Kadınların İddet Müdeti 203

2. NESHE KONUSUNDA OLAN BAZI MESELELERİN FETHU'L-BÂRÎ'DE ELE ALINIŞI (BU ÖRNEKLER İŞIĞINDA İBN HACER'İN ORTAYA KOYDUĞU BAKIŞ AÇISI)..... 205

- 2.1. "Davarın Hedy Hayvanı Olması" Meselesi Çerçevesinde Peygamber'in (s.a.v.) Yaptığı Bir Fiili Daha Sonra Mücerret Olarak Terk Etmesi Hususunun Neshin Tespitine Etkisi 206
- 2.2. "Borç ve Had Cezası Davalarında Davalının Yemin Yükümlülüğü" Örneği Çerçevesinde Nassa İlave Yapmak Suretiyle Nesih 207
- 2.3. "Hz. Peygamber (s.a.v.) Zamanında Temettü Haccı" Örneği Çerçevesinde İcmâ'nın Nâsîh Olması Hususu 208
- 2.4. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı İki Örnek Çerçevesinde Yerleşip Gereğini Yapmadan Önce Talebin Neshi Meselesi 209
 - 2.4.1. İsrâ Gecesi Farz Kılınan Beş Vakit Namaz..... 209
 - 2.4.2. Allah'a (c.c.) Hâs Olan Ateş Azabı İle Azab Etmenin Hükümü 212
- 2.5. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı İki Örnek Çerçevesinde Râvinin Rivayet Ettiği İle Uyuşmayan Ameli Veya Fetvasının Nesih İle İlişkisi..... 213

2.5.1. Hanımıyla Birlikte Olup Boşalmayan Kimsenin Gusül Açısından Hükümü	213
2.5.2. Köpeğin Su İçtiği Kabın Yıkanması Meselesi	215
SONUÇ	217
KAYNAKÇA	220



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser/yer
a.s.	: Aleyhi's-Selam
b.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
c.c.	: Celle celâluhu
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radiyallâhu anh
r.anhâ	: Radiyallâhu anhâ
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
t.y.	: Basım tarihi yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

1. KONUNUN ÖNEMİ VE SINIRLARI

Köklü bir sistematığe sahip olan Fıkıh Usûlü ilminde önemli bir yeri olan nesih meselesini detaylı bir şekilde ele alıp incelemek bu alanda çalışan veya çalışma hedefi olan bir araştırmacı için önem arz etmektedir. Nitekim hüküm istinbâtında şer'î delillere dayanırken Kur'ân ve Sünnet delili başta olmak üzere delillerin ortaya koyduğu hükümler iyi bir şekilde incelenir. Bu incelemenin temel taşlarından biri, dayanılan hükmün nâsîh veya mensûh olması durumuna yönelik yapılan tespit çalışmasıdır. Bu minvalde şer'î delil mercek altına alınır ve nesih açısından delilin kritiği yapılır. Çünkü delilin neshe uğramış olma ihtimali delil ile amel etmeyi engelleyecek bir durumdur.

Klasik ve güncel kaynaklarda nesih meselesinin detaylı bir şekilde incelendiğini görmekteyiz. Dolayısıyla yapılacak çalışmanın nesih meselesine hasredilmesi maruf olan bir şeyin tarif edilmesi kabilinden olur ki bu da yapılacak çalışmanın mevcut olanın tekrarlanması ile sınırlı kalmasına sebebiyet verir. Fakat nesih meselesini merkeze alarak İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis ilmi ile meşhur olmuş bir âlimin fikhî ve usûlî yönünü ortaya çıkarmak yapılacak olan akademik çalışmanın bir anlam ifade ederek değerli olmasını sağlayacaktır.

Fıkıh Usûlü ilminde tartışmasız bir şekilde kabul edilen en temel iki kaynak Kur'ân ve Sünnet'tir. Şer'î delil olması açısından temelde bu iki kaynağa dayanılarak hükümler ortaya çıkarılmaktadır. Hüküm çıkarmada ilk etapta Kur'ân-ı Kerîm sonrasında ise Sünnet-i Nebî esas alınmıştır. Kur'ân'dan sonra Sünnet açısından en önemli temel kaynak olarak addedilen Sahih-i Buhârî isimli esere İbn Hacer'in "*Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*" adında hacimli bir şerh yazmış olması yapılacak çalışmanın sınırlarını belirleme noktasında bizler için önem arz etmekteydi. Nitekim İbn Hacer'in nesih meselesi üzerinden bakış açısını ortaya çıkarmak adına, kendisinin kaleme aldığı Fethu'l-Bârî isimli eserini esas almak, çalışmanın akademik bir değere sahip olabilmesi için yapılması makbul görülecek bir çabadır. Tüm bunların yanı sıra İbn Hacer'in nesih meselesi çerçevesinde ortaya

koyduğu usûlî bakış açısını Fethu'l-Bârî üzerinden ele alan bu çalışma, kişiye ilmi açıdan fevkalade bir zevk veren bu hacimli kitabın sadece bir hadis şerhi değil aynı zamanda farklı ilimlere de temas eden çok yönlü bir eser olduğunu nesih meselesini merkeze alarak ortaya çıkarmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz hususlardan dolayı çalışmamız “*İbn Hacer el-Askalânî'nin Fethu'l-Bârî Adlı Eserinde Nâsîh ve Mensûh Metodu*” başlığı çerçevesinde sınırlandırılarak belirlenmiştir. Bu minvalde yaptığımız çalışmada ilk etapta nesih meselesi merkeze alınarak nesih hususunda var olan alt başlıkların tümü incelenmiştir. Nitekim İbn Hacer'in nesih anlayışını ortaya koymadan önce neshin ne olduğunu ve neleri kapsadığını bilmek çalışmanın somut temellere dayandırılabilmesi için önemli bir husustur. Dolayısıyla müstakil olarak neshi konu alan eserler ile neshin bir alt başlık olarak ele alındığı usûl eserleri detaylı bir şekilde incelendikten sonra ortaya çıkan sonucu İbn Hacer'in bakış açısı çerçevesinde bir araya getirmek üzere Fethu'l-Bârî'de tespit çalışmalarına başlanmıştır. Belirlenen kaynak eser baştan aşağı tarandıktan sonra özellikle uygulamalı örnekler ile İbn Hacer'in konuyla ilgili bakış açısı tespit edilmiş ve Fethu'l-Bârî'deki ifadeleri çerçevesinde nesih meselesine temas eden birtakım çıkarımlar yapılmıştır. Bu örnekler ele alınırken nesih meselesinin yanı sıra ele alınan örnek çerçevesinde İbn Hacer'in sunduğu bir takım fikhî bakış açıları yeri geldiğinde kısa da olsa ele alınmaya çalışılmıştır.

Tefsir, Kelam ve Fıkıh Usûlü alanlarında nesih meselesi ile ilgili farklı akademik çalışmaların yapıldığı malumdur. Nitekim Fıkıh Usûlü'nün yanı sıra özellikle Tefsir Usûlü açısından da mühim bir yere sahip olan nesih meselesinin detaylı bir şekilde incelenerek araştırılmış olması garipsenecek bir durum değildir. Bu bilinç çerçevesinde yaptığımız araştırmalara göre belirlediğimiz konu başlığı ile ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir çalışma araştırılmaya değer görülmüştür.

2. KONUNUN AMACI VE YÖNTEMİ

Yapılan çalışma ile Sünnet ve Hadis alanlarında önemli bir konuma sahip olan hacimli bir eser çerçevesinde usûlî bir konu başlığı ele alınarak bu minvalde Hadis alanında şöhrete kavuşmuş bir âlimin nesih anlayışı ortaya çıkarılmış ve akademik alanda yapılan çalışmalara sınırlı da olsa bir katkı sağlamak amaçlanmıştır. Tez konusunun “*İbn Hacer el-Askalânî'nin Fethu'l-Bârî Adlı Eserinde Nâsîh ve Mensûh Metodu*” olarak belirlenmesindeki başlıca amaçları şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- Fıkıh Usûlün'de önemli bir yere sahip olan nesih meselesini detaylı bir şekilde inceleyerek nesih çerçevesinde ele alınan başlıkları bir araya getirmek.
- 2- Nesih meselesini merkeze aldıktan sonra Fethu'l-Bârî'de uygulamalı örnekler tespit ederek İbn Hacer el-Askalânî'nin nâsîh ve mensûh metodunu ortaya çıkarmak.
- 3- Hadis alanında şöhret bulmasına rağmen çok yönlü bir âlim olan İbn Hacer'in nesih çerçevesinde usûlî ve fikhî yönünü tespit etmek.
- 4- Fethu'l-Bârî'yi usûlî bir perspektif ile incelemek ve bu inceleme sonucunda hedeflenen amaca ulaşmış derli toplu bir çalışma ortaya koymak.
- 5- Nesih meselesi çerçevesinde tartışılan konu başlıklarını toplu bir şekilde sunmak, İbn Hacer'in bu minvaldeki metodunu ortaya çıkarmak ve bu metodun Feth'ul-Bârî'de ele alınış şeklini tespit etmekle beraber uygulamalı örnekler çerçevesinde Fethu'l-Bârî isimli eserini merkeze alarak İbn Hacer'i farklı bir bakış açısı ile tanıtmak.

Yukarıda sunduğumuz amaçları gerçekleştirmek adına çalışmanın giriş kısmında İbn Hacer'in hayatına kısa bir şekilde değindikten sonra nesih ilminin önemi ve nesih çerçevesinde tartışılan birtakım meseleler incelenmiştir. Akabinde birinci bölümde usûlcülerin bakış açısı ile kıyaslayarak İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî'de ele aldığı görüş ekseninde neshin teorik çerçevesi çizilmiştir. Nesih meselesinin teorik çerçevesi çizilirken ilk etapta neshin anlamı ve türevleri incelenmiş ardından kabul edenler ile inkâr edenler açısından neshin câizliği mevzusu tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra ikinci bölümde İbn Hacer ile usûlcülerin bakışı çerçevesinde

neshin şartları ile neshin kısımları ele alınmıştır. Bu sayede özellikle İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî'de nesih ile ilgili öne sürdüğü şartlar bir araya getirilmiş ve bu anlamda bir perspektif çizilme gayretine gidilmiştir. Aynı şekilde Fethu'l-Bârî'den uygulamalı örnekler ile İbn Hacer'in bakış açısını sunarak neshin kısımları da iki başlık altında ele alınmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise Fethu'l-Bârî'nin farklı bölümlerinden örnekler tespit edilerek nesih çerçevesinde İbn Hacer'in bakış açısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İbn Hacer'in bakış açısı ortaya konulurken ilk başlıkta nesih çerçevesinde ele alınan birtakım ayetler, ikinci başlıkta ise neshe konu olan bazı meselelere temas eden bir takım uygulamalı örnekler esas alınmıştır.

3. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

“*Fethu'l-Bârî Fî Şerhi Sahîh'l-Buhârî*” isimli eseri esas alarak İbn Hacer el-Askalânî'nin nesih metodunu ortaya çıkarmayı hedeflediğimiz bu çalışmamızda temel bazı kaynaklara başvurduk. Özellikle literatür taramasını yaparken araştırmalarımızı; Nesih meselesi, Fethu'l-Bârî ve İbn Hacer el-Askalânî üzerine yoğunlaştırdık. Nitekim İbn Hacer'in nesih metodunu tespit etmeye çalışırken sadece nesih meselesi değil İbn Hacer ve Fethu'l-Bârî üzerine yapılmış çalışmalarını bilmek de ayrıca önem arz etmekteydi.

Yaptığımız tez çalışmasında nesih meselesini detaylı bir şekilde incelemek için istifade edilen kaynakları iki açıdan değerlendirmek mümkündür. İlk etapta müstakil olarak nesih başlığında yazılan kaynaklar ile Kur'ân ilimleri alanında yazılan birtakım eserler tespit edilerek bu eserlere başvuruldu. Bu açıdan en çok başvurduğumuz kaynaklar arasında, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nevâsihu'l-Kur'ân*'ı ile Zürkânî'nin (ö. 1367/1948) *Menâhilü'l-İrfân*'ını sayabiliriz. İsmen zikrettiğimiz her iki eser nesih meselesini detaylı bir şekilde ele alarak bu anlamda istifade etmemizi sağlamıştır. Daha sonra nesih meselesine dair usûlcülerin bakış açısını kendi kaynaklarından tespit etmek adına fıkıh usûlü alanında yazılan klasik kaynaklara başvurulmuştur. Bu açıdan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ*'sı, Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Bahrü'l-Muhît*'i en çok müracaat ettiğimiz kaynaklardır. Yine bu minvalde nesih meselesini sistematik

bir şekilde ele aldıklarından dolayı müteahhir döneme ait olan bir takım usûl eserlerine de başvurulmuştur. Bunlar arasında Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *İrşâdü'l-Fuhûl*'ü ile İbn Alî el-Vezîr'in (ö. 1372/1953) el-Musaffâ'sını en çok başvurduğumuz kaynaklar arasında sayabiliriz. Tüm bunların yanı sıra İbn Hacer'in nesih çerçevesindeki bakış açısını ortaya çıkarmak adına yaptığımız tespit çalışmasını; *Fethu'l-Bârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'nin orijinali ile *İthâfû'l-Kârî bi İhtisâr Fethu'l-Bârî*'nin *Muhtasar Fethu'l-Bârî* diye isimlendirilen tercümesine başvurarak gerçekleştirdik.

Nesih çerçevesinde en çok başvurduğumuz kaynaklar dışında gerek tezin ön okumalarında gerekse tezin yazılışı esnasında nesih konusu ile ilgili ister müstakil olsun ister fıkıh usûlü alanında olsun yazılan birçok eserden de ayrıca istifade ettik. Bu eserlerden neshe dair klasik dönemde müstakil olarak yazılmış olanlara; Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh – ve Tenzîl'il-Kur'ân bi Mekke ve'l-Medîne*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'ân'il-'Azîz ve ma fihî min'el-Ferâid ve's-Sünen*, Nehhâs'ın (ö. 338/950) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Hibetullâh b. Selâme'nin (ö. 410/1019) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'ân'il-Kerîm*, İbnü'l-Bârîzî'nin (ö. 738/1338) *Nâsîhu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, Makdisî'nin (ö. 1033/1624) *Kalâ'idü'l-Mercân fî Beyani'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi fî'l-Kur'ân* adlı eserlerini örnek verebiliriz.

Nesih meselesini bir alt başlık olarak ele alan ve tezi yazarken istifade ettiğimiz klasik usûl eserlerine ise; Şâfî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fî'l-Usûl*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Şîrâzî'nin (ö.476/1083) *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûlü's-Serahsî*, Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl*, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *Ravzatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkhî Alâ Mezhebü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, Tûfî'nin (ö. 716/1316) *Şerhu*

Muhtasaru'r-Ravza, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *el-Müsvedde fî Usûli'l-Fıkh*, Alâuddîn Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfü'l Esrâr Şerhu Usûlü'l-Pezdevî*, İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Beyanü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasar İbnü'l-Hâcib*, Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*, İbn Emîru Hâc'ın (ö. 879/1474) *et-Takrîr ve't-Tahbîr alâ Tahrîr el-Kemâl b. el-Hümâm*, Fütûhî'nin (ö. 972/1564) *Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevkebü'l-Münîr*, Leknevî'nin (ö. 1225/1810) *Fevâtihu'r-Rahmût Şerhu Müsellemü's-Sübût*, Şinkîfî'nin (ö. 1393/1974) *Müzekkire fî Usûli'l-Fıkh* isimli eserleri örnek olarak getirebiliriz. Klasik olarak yazılan usûl eserlerinin yanı sıra modern dönemde yazılan Muhammed Ebû Zehrâ'nın (ö. 1394/1974) *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkh Usûlü*, Vehbe Zuhaylî'nin (ö. 1436/2015) *Fıkh Usulü ve Zekiyyüddîn Şa'bân'nın İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)* isimli eserlerinden de ayrıca istifade ettik.

Nesih meselesine dair modern dönemde de yazılan pek çok müstakil eser mevcuttur. Bu eserlerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Mustafa Zeyd: *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Abdulmuteâl Muhammed el-Cebrî: *Lâ Nesha fî'l-Kur'ân: Limâzâ?*, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh beyne'l İsbât ve'n-Nefy*, *en-Nesh fî'ş-Şerîati'l-İslâmiyye kemâ Efhemuh*, Ali Hasan el-Arîz: *Fethu'l-Mennân fî Neshi'l-Kur'ân*, Muhammed Sâlih Mustafâ: *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Muhammed Mahmud Nedâ: *en-Nesh fî'l-Kur'ân beyne'l-Mueyyidîn ve'l-Muârizîn*, Mustafa Muhammed Süleymân: *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'r-Red alâ Munkirîhâ*, Abdulfettâh Sureyyâ Mahmûd: *en-Nesh ve Mevkifu'l-Ulemâ minh* ve Mustafa İbrâhîm Zelemî: *et-Tibyân li Ref'i Gumûzi'n-Nesh fî'l-Kur'ân*. Modern dönemde yazılan bu müstakil eserlerden özellikle Mustafa Zeyd'in *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseri, nesih çerçevesinde yazılan eserler ve makalelere kaynaklık etmiştir. Tezimizi yazarken de diğerlerine nazaran özellikle bu eserden istifade ettiğimizi belirtmek isteriz. Bunların haricinde nesih konusunu İslâm hukuku bağlamında ele alan ülkemiz dışındaki bir takım çalışmalara şunları örnek olarak verebiliriz: Muhammed Vefâ: *Ahkâmu'n-Nesh fî'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Abdulkâdir Ahmed Hafnî: *en-Nesh inde'l-Usûliyyîn ve Eseruhu fî'l-Ahkâmi'ş-Şer'iyye*, Hasan Abdullah el-Usaymî: *en-Nesh ve't-Tahsîs fî'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Nâdiye Şerîf el-Umerî: *en-Nesh fî'd-Dirâsâti'l-Usûliyyîn*, Muhammed Hamza: *Dirâsâtu'l-Ahkâm*

ve 'n-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm, Şa'bân Muhammed İsmâil: *Nazariyyetu'n-Nesh fî's-Şerîati's-Semâviyye*.

Türkiye'de de nesih konusunda müstakil çerçevede birçok çalışmanın yapıldığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede Türkçe olarak yazılan bazı kaynakları şöyle sıralayabiliriz: Ahmet Lütfi Kazancı: *Kitap ve Sünnet'te Nesh*, Ahmet Gürkan: *Kur'ân'ın Nâsîh ve Mensûh Âyetleri*, M. Sait Şimşek: *Kur'ân'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh*, Süleyman Ateş: *Kur'ân'da Nesh Meselesi*, Remzi Kaya: *Kur'ân-ı Kerîm'de Nesih*, Talip Özdeş: *Kur'ân ve Nesh Problemi*, Davut İltaş: *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*.

Bu kitaplar dışında özellikle konu çerçevesinde yaptığımız ön okumalarda büyük oranda istifade ettiğimiz gerek tefsir gerekse fıkıh usûlü alanlarında yazılmış tezler ile bu konuda kaleme alınmış pek çok makale mevcuttur. Fıkıh usûlü alanında nesih çerçevesinde yazılmış tez çalışmaları arasından bir şahsiyetin veya herhangi bir ekolün nesih anlayışını ortaya çıkarmayı amaçlayan çalışmalara; Osman Öksüz'ün *Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Nesih Anlayışı*, Abdülhamit Sağır'ın *Kelamcı Fıkıh Usulcülerinin Nesih Anlayışı*, Ahmet Bayraktar'ın *Gazzâlî'nin Nesih Anlayışı (Analitik Bir Değerlendirme)*, Merve Özdemir'in *Cessâs'ın Nesih Anlayışı* ve Mehmet Çatallar'ın *Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe Nesih Kavramı: Debûsî ve Serahsî Örneği* adlı yüksek lisans tez çalışmalarını örnek olarak getirebiliriz. Ayrıca tefsir alanında yapılmış olan bu minvaldeki tez çalışmalarına ise; Rıdvan Sanur'un *Mekkî B. Ebi Talib ve Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzi'ye Göre Nesih Problemi*, Osman Tushdiev'in *İbn Kesîr Tefsirinde Nesh Olgusu* ve Ahmad Kajje'nin *Maverdî'ye Göre Kur'an'da Nesih* adlı yüksek lisans tez çalışmalarını örnek olarak getirmemiz mümkündür. Tüm bunların yanı sıra aynı çerçevede yazılmış olan makalelere; Fatih Tok'un *Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı*, Mehmet Ümütli'nin *Hicrî V. Asır Hanefî Fıkıh Usulü Çevresinin Nesih Algısı – Debûsî Örneği*, Fatma Çakır'ın *İmam Şâfi'nin Nesih Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi Açısından Analizi*, Sezai Bekdemir'in *Sadrüşşerîa'nın Nesih Konusuna Yaklaşımı*, Hüseyin Esen'in *Serahsî'nin Nesih Anlayışı*, Nail Okuyucu'nun *Şâfi'nin Kaynak İçerisinde Nesih Teorisi ve Şâfi Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri*, Abdurrahman Caner'in *Tâciüddîn es-*

Sübki'nin Nesih Problemine Yaklaşımı ve Ali Bakkal'ın *İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı* isimli çalışmaları örnek olarak getirilebilir.

Yukarıda serdettiğimiz tez çalışmaları ve makaleler dışında nesih çerçevesinde yazılan bazı tez çalışmalarını özel olarak zikretmek istiyoruz:

Mustafa Kaygısız: “*Kur'an-ı Kerim'de Nesih*” isimli tez çalışmasının önsözünde Kur'an-ı Kerim'in tefsirini doğru bir şekilde yapmak ve Kur'an'dan ameli hükümleri çıkarabilmek için bilinmesi gereken esaslardan biri nesih meselesidir şeklinde ifadeler serdetmiş ve tezi yazdığı tarihe kadar Kur'an-ı Kerim'de nesih meselesini işleyen müstakil bir kitabın yazılmadığını iddia etmiştir. Buradan hareketle bu konudaki boşluğun bir nebze de olsa doldurulabilmesi için bu konuyu seçtiğini söylemektedir. Giriş bölümü dışında üç bölümden oluşan bu çalışmada nesih meselesi alt başlıklarıyla ele alınmıştır. Bunun yanı sıra nâsîh ve mensûh ayetlerini ihtiva eden sureler, bu ayetlerin sayıları ve Kur'an'da vaki' olan nesh olaylarına dair örnekler de tez çerçevesinde değerlendirilerek sunulmuştur. Özellikle nâsîh ve mensûh olarak neshe konu olan sure ve ayetlerin sayısal tablo şeklinde tez içerisinde verilmesi, araştırmacı için neshe konu olan örneklere pratik bir şekilde ulaşmayı kolay hale getirmektedir.

Yakup Aydoğdu: “*Kur'an'da Nesh Çalışması*” isimli tez çalışmasında, nâsîh ve mensûh konusunun Kur'an İlimlerinden olması hasebiyle tez konusu olarak mezkur olan başlığı uygun gördüklerini aktarmaktadır. Tefsir alanında yapılan bu çalışma, giriş bölümü dışında dört bölümden oluşmaktadır. İlk üç bölümde nesih meselesi teferruatına inilerek genel çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır. Dördüncü bölümde ise Kur'an'da mensûh olduğu iddia edilen meşhur ayetler tefsirlerden ve nesih ile ilgili müstakil olarak yazılmış eserlerden araştırılarak ele alınmıştır. Tez çerçevesinde ortaya koyulan iddia, bütün başlıklarıyla nesih meselesini ele alan ilk çalışma olması yönündedir.

Ömer Faruk Atan: “*Usul-i Fıkıhta Nesih*” isimli tez çalışmasında, Tefsir, Hadis ve Fıkıh bilim dallarında ele alınan nesih meselesi ile ilgili yapılan çalışmaların daha çok Tefsir alanında yoğunlaştığını dile getirerek fıkıh usûlünde bu meselenin layığıyla çalışılmadığını öne sürmektedir. Bu çerçevede tezin

yazılmasındaki genel amaç, fıkıh usûlü kitaplarında dağınık halde bulunan nesih meselesinin detayları ve ihtilafli olan hususları ile müstakil bir çalışma bünyesinde bir araya getirilmesi şeklinde olduğu vurgulanmaktadır. Çalışmayı incelediğimizde giriş dışında üç bölümden oluştuğunu, birinci bölümde neshi kabul edenler ve reddedenlerin görüşlerinin ele alındığını, ikinci bölümde nesih kelimesinin bir kavram olarak işlendiğini ve son bölüm olan üçüncü bölümde ise nesih çeşitlerinin konu edildiğini görmekteyiz. Nesih meselesinin fıkıh usûlündeki konumu hususunda okuyucuya genel bir perspektif çizmesi açısından bu tez çalışmasının değerli olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır.

Nesih ile ilgili yapılan tez çalışmaları ve yukarıda ismen zikrettiğimiz makalelerin yanı sıra yazılmış olan birçok farklı makale daha mevcuttur. Özellikle tez çalışmamızın ön okumalarında istifade ettiğimiz başlıca makaleleri farklı başlıklar çerçevesinde sıralamak mümkündür. Nitekim makale formatında yapılan çalışmalardan bazıları neshi teorik çerçevede ele alırken bazıları ise daha çok Kur'an-ı Kerim'de nesih hususu üzerinde durmuştur.

Neshi teorik çerçevede ele alan makalelere şunları örnek verebiliriz: Ahmad Hasan: "*Nesh Teorisi*" isimli makalesinde, neshin tarihi sürecine kısaca değinmekte ve neshin teorik anlamını incelemektedir. Nesih meselesinin Peygamberimiz (s.a.v.) zamanında olmadığı, aksine daha sonraları ortaya çıktığı şeklinde bir görüş makale çerçevesinde ön plana çıkmıştır diyebiliriz. Aynı zamanda makale bünyesinde nesih meselesinin ispatı ile ilgili klasik ve çağdaş yazarlardan aktarmalar yapılarak konu teorik çerçevede değerlendirilmektedir. Remzi Kaya: "*Nesh Terimi ve Muhtevası*" isimli makalesinde, nesih kelimesinin ihtiva ettiği manalar ile nesih hakkında ileri sürülen görüşler şeklinde iki temel başlığı ele almaktadır. İlk başlık çerçevesinde neshin anlamının yanı sıra, neshin varlığı, şartları ve neshi bilme yolları ele alınmıştır. İkinci başlıkta ise; neshi kabul edenler ile inkâr edenler öne sürdükleri deliller çerçevesinde incelenmiş ve bunun yanı sıra nesih, istisna ve tahsis kavramlarının arasındaki münasebetler kısaca sunulmuştur. Ömer Faruk Atan: "*Tarihi Süreç İçerisinde Nesih Teriminin Gelişimi ve Kapsamı*" isimli makalesini, yine kendisinin yazmış olduğu "*Usul-i Fıkıhta Nesih*" isimli yüksek lisans tezinden yararlanarak hazırlamıştır. Makalenin temel amacı; nesih kavramının fıkıh

usûlündeki tarihi süreç içerisinde gelişimini incelemek ve diğer kavramlarla olan ilişkisini ortaya çıkarmaktır. Bu çerçevede; neshin sözlük anlamı, nesih anlamında kullanılan diğer kavramlar ve neshin ilişkili olduğu kavramlar detaylıca ele alınmış ve tarihi süreç içerisinde nesih teriminin gelişimi tespit edilmeye çalışılmıştır. Makalenin son kısmında ise neshin terim anlamı; usûlcüler, fıkıhçılar ve mu‘tezile penceresinden işlenerek ele alınmıştır. Bu makale için özellikle neshin kavramsal çerçevesini sunma adına verimli bir çalışma olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Kur’an-ı Kerîm’de nesih hususunu ele alan makalelere ise; Abdullah Aydemir’in *Mensuh Ayetler*, Ali Bakkal’ın *Kur’an’da Mensuh Ayetlerin Sayısı*, M. Sait Şimşek’in *Kur’an’da Nesh Meselesi*, Remzi Kaya’nın *Kur’an-ı Kerim’de Mensuh Ayetler*, Ali Galip Gezgin’in *Kur’ân’da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım* ve Remzi Kaya’nın *Kur’an-ı Kerim’de Neshi İddia Edilen Ayetler* isimli çalışmaları örnek olarak getirebiliriz.

Yukarıda değindiğimiz iki başlık dışında nesih meselesini farklı çerçeveler ile ele alan başlıca makaleleri de şu şekilde sıralamak mümkündür: Nurettin Çiftçi: *Kur’an’ın Diğer İlahi Kitaplara Bakışı (Tasdik ve Nesih Bağlamında)*, Ahmet Ekşi: *Cessâs ve Serahsi’de Mütakellimin Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklı Delilleri (Nesih – Bedâ Ayrımı)*, Talat Koçyiğit: *Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi*, Muhsin Demirci: *Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu* ve Talip Özdeş: *Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh’e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım*.

Nesih meselesinin yanı sıra İbn Hacer el-Askalânî’nin hayatı araştırılırken de bazı kaynaklara başvuruldu. Bu kaynakları şu şekilde sıralamamız mümkündür: Sehâvî (ö. 902/1497): *el-Cevâhir ve’d-Dürer fî Tercemeti Şeyhü’l-İslâm İbn Hacer*, İbnü’l-İmâd (ö. 1089/1679): *Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Şevkânî (ö. 1250/1834): *el-Bedrü’t-Tâli’ bi Mehâsini min ba’di’l-Karni’s-Sâbi’* ve Şakir Mahmûd Abdülmün‘im: *İbn Hacer el-Askalânî Musannefâtuhu ve Dirasetun fî Menhecihî ve Mevâridihi fî Kitâbihi’l-İsâbe*. Sunduğumuz bu kaynaklar dışında İbn Hacer’in hayatını ele alırken, M. Yaşar Kandemir’in *İbn Hacer el-Askalânî* isimli TDV İslâm Ansiklopedisi maddesinden de ayrıca istifade ettiğimizi belirtmek isteriz.

İbn Hacer el-Askalânî ve Fethu'l-Bâri üzerine yapılmış olan tez çalışmalarına; Betül Şimşek Öztürk'ün *İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1449) Hadis Usûlcülüğü*, Tahsin Kazan'ın *İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1449) Hadis Usûlündeki Özgünlüğü* ve Fethullah Yılmaz'ın *Fethu'l-Bârî'de İhtilâflı Hadislerin Değerlendirilmesi* isimli çalışmaları örnek olarak getirmemiz mümkündür. Aynı çerçevede yazılan makalelere ise; Mehmet Bilen'in *Hadis Şarihi Olarak İbn Hacer El-Askalânî* ve Mehmet Turan'ın *Meşhur Hadis Âlimi İbn Hacer El-Askalânî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği* isimli çalışmalar ayrıca önem arz etmektedir.

Son olarak özellikle Fethullah Yılmaz'ın "*Fethu'l-Bârî'de İhtilâflı Hadislerin Değerlendirilmesi*" isimli doktora çalışmasına ayrı bir parantez açmak istiyoruz. Nitekim Giriş bölümü hariç dört bölümden oluşan bu çalışma esas olarak hadislerdeki ihtilafın giderilmesinin araçlarını ele almaktadır. Bunu ele alırken de doğal olarak tearuz halinde başvurulan çözüm yollarından biri olan nesih meselesine de değinilmiştir. Özellikle tezin ikinci bölümünü nesih meselesine ayıran yazar, mütearız hadislerin çözümünde cem' ve telif mümkün olmadığı taktirde hadislerin vürûd tarihlerine bakılarak ihtilafın nesih ile giderildiğini söylemektedir. Bu minvalde muhaddislerin nesih meselesini hadis ilmi içerisinde müstakil bir ilim dalı olarak ele aldıkları gibi Muhtelefü'l-Hadis ilmi çerçevesinde de nesih konusuna yer verdiklerini dile getirmektedir. Bu bölümde nesih meselesi sadece hadis merkezli ele alınmış ve Fethu'l-Bârî'den bu minvalde örnekler getirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada asıl amaç, İbn Hacer'in nesih anlayışını ortaya çıkarmak değil ihtilâflı hadislerin İbn Hacer tarafından nasıl ele alındığını tespit etmektir. Neshi ele aldığı bölümde yazar, İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî'de nesih ile çözüme kavuşturduğu hadislerin sayı olarak az olduğunu, daha çok İbn Hacer'in cem' ve telif'i esas aldığını sonuç olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışmanın özellikle ikinci bölümü, Fethu'l-Bârî'de nesih çerçevesinde ele aldığımız konular ile ilgili İbn Hacer'in bakış açısını ortaya çıkarırken verdiğimiz örnek çeşitliliğine katkı sağlayarak yaptığımız çalışmanın başlangıcında zihnimizde sistemli bir çerçevenin oluşmasını sağlamıştır.

Yukarıda detaylı olarak belirttiğimiz literatür değerlendirmesinden sonra, "*İbn Hacer El-Askalânî'nin Fethu'l-Bârî Adlı Eserinde Nâsîh Ve Mensûh Metodu*" başlığı çerçevesinde herhangi bir müstakil çalışmanın yapılmamış olmasına kanaat

getirdik. Buna binaen tez çalışmamız için bu konuyu uygun bulduk ve belirlediğimiz başlık çerçevesinde çalışmayı kararlaştırdık. Gayret ve çalışma bizden, başarı ise Rabbimizdendir.

4. İBN HACER EL-ASKALÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

4.1. Adı, Nesebi, Doğumu ve Vefâtı

İbn Hacer'in tam adı Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Mahmûd b. Ahmed b. Hacer el-Kinânî el-Askalânî eş-Şâfiî el-Mısırî'dir.¹ Künyesi Ebü'l-Fazl, lakabı ise Şihabüddîn'dir.² Hicrî 22 Şâban 773 yılında (28 Şubat 1372) Mısır'ın Nil nehri kıyısında dünyaya gelmiştir.³

İbn Hacer, adı veya lakabı Hacer olan yedinci dedesine nispetle İbn Hacer diye meşhur olmuştur.⁴ Soyu Kinâne kabilesine, aslı ise Filistin'in Şam sahilinde bulunan Askalân şehrine dayanmaktadır. Bundan dolayı Askalânî ve Kinânî diye anılmıştır. Salahaddîn-i Eyyûbî Askalân şehrini fethettikten sonra Müslümanların bu şehri Frenklere karşı korumaktan aciz olmalarından dolayı şehri yıkmış ve sonrasında şehir sakinlerini buradan göndermiştir.⁵

İbn Hacer vefatına sebep olan ishal ve dizanteri hastalığına yakalandığında ailesi ve talebelerinin kötü etkilenmemeleri adına hastalığını gizlemişti. Vefatına sebep olan bu hastalığı bir aydan fazla devam etti. Daha sonra Zilhicce ayının sonlarına doğru hicrî 852 (1449) yılında ruhunu Rabbine teslim etti.⁶

¹ Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-'Akrî el-Hanbelî Ebü'l-Felâh, **Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zehab**, thk.: Mahmûd el-Arnâvûtî, 11 c., Beyrût, Dâru İbn Kesîr, 1986, C. I, s. 74.

² Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî **el-Cevâhir ve'd-Dürer fî Tercemeti Şeyhü'l-İslâm İbn Hacer**, İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd, 3 c., Lübnân-Beyrût, Daru İbn Hazm, 1999, C. I, s. 102.

³ A.e., s. 104.

⁴ M. Yaşar Kandemir, **"İbn Hacer el-Askalânî"** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/514-531.

⁵ Sehâvî, **el-Cevâhir ve'd-Dürer**, C. I, s. 103-104.

⁶ Şakir Mahmûd Abdülmün'im, **İbn Hacer el-Askalânî Musannefâtuhu ve Dirasetun fî Menhecîhi ve Mevâridihi fî Kitâbihi'l-İsâbe**, 2 c., Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1997, C. I, s. 118-120.

4.2. Tahsil Hayatı ve İlmi Kişiliği

İbn Hacer çok küçük yaşlarda önce annesini daha sonra ise hicrî 777 yılında babasını kaybetti. Babasının vefatından sonra vâsilerinden biri olan Zekiyyüdd'in el-Harrûbî'nin gözetiminde iffetli bir şekilde hayatını devam ettirdi. Beş yaşını tamamladıktan sonra eğitim hayatına adım atan İbn Hacer, dokuz yaşında Kur'ân'ı ezberleyerek hafız oldu. Vâsisi Zekiyyüddîn el-Harrûbî ile hac farızasını yerine getirdiği esnada yaşadığı zamanın bir adeti olarak 785 yılında henüz 12 yaşındayken Mekke'de terâvih namazını kıldırarak imamlık yaptı.⁷

İbn Hacer'in yaşadığı orta çağlarda İslami eğitim için rihlelerin (seferlerin) yapılması yaygın bir şeydi. İlim talebesi yaşadığı bölgenin yerel kültürünü benimsedikten sonra ilmî rihlelere yönelirdi. Böyle bir dönemde yaşayan İbn Hacer yaşadığı toprakların kültürü ile yetinmemeliydi. İcazeler ve âlî isnadlar elde etmek adına çokça dolaşmalı, âlimlerden ilim tahsil etmeliydi. Nitekim İbn Hacer bu minvalde çokça ilim rihleleri yaparak yaşıtı ve kendisinden yaşça büyük olan birçok âlimden ilim öğrendi.⁸ Yirmi yaşlarında ilim rahlelerine başlayan İbn Hacer, önce İskenderiyye'ye, ardından Hicaz'a ve sonrasında ise Yemen'e geçerek Taiz, Zebîd, Aden, Vâdilhasîb gibi şehirleri dolaşarak tanınmış âlimlerden istifade etti.⁹

Kur'ân hafızı olduktan sonra hadis, fıkıh ve usûl ile ilgili yazılmış bazı kitapları ezberledi. Ezberlediği kitaplar arasında: Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Mülhatü'l-İ'râb*'ı, Cemmâîlî'nin (ö. 600/1203) *Umdetü'l-Ahkâm*'ı, İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ı, Kazvî'nin (ö. 665/1266) *el-Hâvi's-Sağîr*'i, ve Irâkî'nin (ö. 806/1404) *Elfîyyetü'l-Hadis*'ini sayabiliriz.¹⁰

4.3. Hocaları ve Öğrencileri

İbn Hacer, yazmış olduğu birçok eserinde kendilerinden ilim tahsil ettiği hocaları hakkında çokça geniş bilgiler aktarmıştır. Hatta İbn Hacer, bu minvalde

⁷ Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-Dürer*, C. I, s. 121-122.

⁸ Şakir Mahmûd, *İbn Hacer el-Askalânî*, C. I, s. 75-76.

⁹ Kandemir, *İbn Hacer el-Askalânî*.

¹⁰ Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, *el-Bedrü't-Tâli' bi Mehâsini min ba'di'l-Karni's-Sâbi'*, 2 c., Beyrût, Darü'l-Ma'rife, t.y., C. I, s. 88.

istifade ettiği hocalarını detaylı bir şekilde anlattığı “*el-Mu‘cemü’l-Müfehres*” ile “*el-Mecma‘u’l-mü‘esses li’l-mu‘cemi’l-müfehres*” isimli iki müstakil eser de kaleme almıştır.¹¹

İbn Hacer’in, döneminin saygın ve öncü âlimlerinden elli beşi kadın olmak üzere 628 hocadan faydalandığı belirtilmektedir.¹² İlim tahsil ederek istifade ettiği bu alimler arasında; Muhibbüddîn İbn Hişâm (ö. 799/1397), Tenûhî (ö.800/1398), Burhân el-Ebnâsî (ö. 802/1400), İbnü’l-Mulakkin (ö. 804/1402), el-Bulkînî (ö. 805/1403), el-İrâkî (ö. 806/1404), Nuruddîn el-Heysemî (ö. 807/1405), Fîrûzabâdî (ö. 817/1414), İzzüddîn b. Cemâ‘e (ö. 819/1416), Kalkaşendî (ö. 821/1418) ve Bedrüddîn İbn Mekkî (ö. 854/1450) sayılabilir.¹³

İbn Hacer’in ilim tahsil ettiği hocaları arasından üç kişiye ayrı bir önem gösterdiği kendi ifadeleri ile tespit edilmiştir. Nitekim İbn Hacer şöyle söylemektedir: “el-İrâkî, el-Bulkînî ve İbnü’l-Mulakkin hicri sekizinci asrın başından bu yana bu asrın harikulade alimlerindedir. el-İrâkî; Hadis ilimlerinde, el-Bulkînî; Şâfiî mezhebinde derinlik sahibi olmakta, İbnü’l-Mulakkin ise; Çokça eser yazmakta öncüydüler. Nitekim bu üç alimin kaderi de birdi. Her biri diğerinden bir sene önce doğduğu gibi birbirlerinden sırasıyla birer sene sonra vefat ettiler.”¹⁴

İbn Hacer’in ilminden de çok sayıda kişi istifade etmiştir. Nitekim İbn Hacer’in yetiştirdiği pek çok talebe mevcuttur. Bunların isimlerini yine İbn Hacer’in talebelerinden olan Sehâvî (ö. 902/1497) kitabında zikretmektedir. Sehâvî’nin belirlediği rakamlara göre İbn Hacer’den ders almış 626 talebesi mevcuttur.¹⁵

İbn Hacer’in meşhur olan öğrencileri arasında özellikle eserlerinin bir çoğunu rivayet eden Sehâvî başta olmak üzere Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî (ö. 840/1436), Kemâleddin İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), Takıyyüddin İbn Fehd (ö. 871/1466), İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470), Necmeddin İbn Kâdî Aclûn (ö. 876/1472), İbn Kutluboğa

¹¹ Şakir Mahmûd, **İbn Hacer el-Askalânî**, C. I, s. 91-92.

¹² Sehâvî, **el-Cevâhir ve’d-Dürer**, C. I, s. 135-177; Kandemir, **İbn Hacer el-Askalânî**.

¹³ İbnü’l-İmâd, **Şezerâtü’z-Zehab**, C. I, s. 74.

¹⁴ Şakir Mahmûd, **İbn Hacer el-Askalânî**, C. I, s. 94.

¹⁵ Sehâvî, **el-Cevâhir ve’d-Dürer**, C. I, s. 1064-1179; Mehmet Turan, “**Meşhur Hadis Âlimi İbn Hacer El-Askalânî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği**”, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi, 2017, Cilt I, Sayı I, s. 26.

(ö. 879/1474), İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), Burhâneddin İbn Müflih (ö. 884/1476), Necmeddin İbn Fehd (ö. 885/1480), Bikâf (ö. 885/1480), Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne (ö. 890/1485), İbnü'l-Haydırî (ö. 894/1489), İbnü'l-Mibred (ö. 909/1503), ve Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) bulunmaktadır.¹⁶

4.4. Eserleri

“el-Bağdâdî İbn Hacer’e ait 100’den fazla eserden söz ederken, öğrencisi Sehâvî bu sayıyı 273’e çıkarmış, Şakir Muhammed ise bu sayıyı 282 olarak zikretmiştir. Abdüssettar eş-Şeyh ise İbn Hacer’in hayatını konu aldığı eserinde ona ait 289 eserden bahsetmektedir. 796 yılında genç yaşlarda telif hayatına başlayan İbn Hacer başta İslami İlimler olmak üzere çeşitli ilim dallarına ait çok sayıda kıymetli eser kaleme almıştır.”¹⁷ M. Yaşar Kandemir “*İbn Hacer el-Askalânî*” isimli TDV İslam Ansiklopedisi maddesinde İbn Hacer’in telif ettiği kitapları kısımlandırarak detaylı bir şekilde aktarmıştır.¹⁸

İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) ise, “*Şezerâtü'z-Zeheb*” isimli kitabında İbn Hacer’in telif ettiği eserler arasından en önemli üç eseri şöyle sıralamıştır:

- 1- *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*
- 2- *El-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*
- 3- *Ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*¹⁹

5. NESİH İLMİNİN ÖNEMİ

Nesih meselesi önemine binaen ilk asırlardan bu yana çokça tartışılmış ve detaylı bir şekilde incelenmiş bir ilimdir. Nitekim usûl kitaplarında bir alt başlık olarak geçmesinin yanı sıra nesih ile ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Selef âlimlerimiz Allah’ın (c.c.) kitabını tefsir edebilmenin temel şartlarından birinin nâsîh ve mensûh’u bilmek olduğunu vurgulamışlardır. Aynı zamanda yüce kitabımız

¹⁶ Kandemir, *İbn Hacer el-Askalânî*.

¹⁷ Turan, “*Meşhur Hadis Âlimi İbn Hacer El-Askalânî’nin Hayatı ve İlmi Kişiliği*”, s. 27.

¹⁸ Kandemir, *İbn Hacer el-Askalânî*.

¹⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, C. I, s. 75.

Kur'ân-ı Kerîm hakkında konuşan bir kişinin nâsîh ve mensûh'u bilmemesi söylediklerinin eksik kalacağına bir göstergesidir demişlerdir.²⁰

İslam'ı doğru bir şekilde anlamak ve sahih olan hükümleri idrak edebilmek için nâsîh ve mensûh ilmini bilmek çok önemlidir. Özellikle delil açısından zahiren çelişkili görünen hükümlerin arasını bularak bu hükümlere açıklık getirebilmek, gelen hükümlerin öncesi ve sonrasını, nâsîh ve mensûh'unu bilmek ile gerçekleşir. Bundan dolayı selef âlimlerimiz nesih ilmine çok önem vermiş ve nesih meselesine özgü yaptıkları ilmi çalışmalarla dikkatleri bu ilme çekmişlerdir.²¹

Nesih ilmi uzun soluklu, çokça alt başlığı olan dallandırılmış bir sistematığe sahiptir. Kapsadığı ince meselelerden dolayı usûlcü araştırmacıların ihtilaf ettikleri temellerden biri konumundadır. Araştırmacıların, nesih çerçevesinde ortaya attıkları meselelerde insafı olabilmeleri için dakik ve uyanık olmaları gerekmektedir. Nitekim bu minvalde yapılacak herhangi bir yanlışlık, hükmü iptal edileni uygulanır, iptal edilen hüküm yerine bina edilmiş yeni hüküm ise hükümsüzleştirerek uygulanmaz kılabilir.

Nâsîh ve mensûh ilmine yönelmek, İslam şeriatı yolundaki kapalılıkları açıklığa kavuşturmaktadır. Nitekim bu vesileyle insanoğlu, mahlûkatı terbiye etmesi ve beşeriyete dair yürüttüğü siyaset ile insanları imtihana tabi tutmada Allah'ın (c.c.) hikmetini öğrenmektedir. Bu durum, ümmi olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kur'ân'ın ana kaynağı olamayacağını ve bu Kitabın hamîd ve hakîm olan Allah (c.c.) tarafından nâzil olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan İslam'a düşmanlık eden ateist, misyoner ve oryantalistler, İslam şeriatının önemli bir parçası olan nesih meselesini zehirli bir silah olarak kullanmışlar ve bu silahı hanîf olan dinimizin göğsüne saplayarak Kur'ân-ı Kerîm'in kutsiyetine el uzatmışlardır. Nesih çerçevesinde oluşturdukları şüphe, varsayım ve saldırılarını yaymak için ekstra bir çaba harcayarak Müslümanlardan ilim ve irfan sahibi birtakım şahsiyetlerin de

²⁰ Katâde b. Diâme b. Katâde b. Azîz Ebû'l-Ĥattâb es-Sedûsî el-Basrî, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, thk.: Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, 3. bs., y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1998, C. I, s. 8.

²¹ Muhammed Abdulazîm Ez-Zürkânî, **Kur'ân İlimleri Menâhilü'l-'İrfân Tercümesi**, ed.: Yrd. Doç. Dr. Faik Akcaoğlu, çev.: Doç. Dr. Halil Aldemir – Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan, 2 c., İstanbul, Beka Yayıncılık, 2018, C. II, s. 245-246.

akıllarını büyülemişlerdir.²² Bu durum neshin İslam şeriatında kritik bir yere sahip olduğunu ve bu ilmi bütün yönleriyle ele alarak doğru bir şekilde öğrenmenin büyük bir önem arz ettiğini bizlere göstermektedir.

Abdullâh b. Abbâs (r.a.) “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.”²³ âyetinde geçen hikmet kavramını şu şekilde tefsir etmektedir; “Hikmet: Kur’ân-ı Kerîm’in nâsîh ve mensûh’unu, muhkem ve müteşâbih’ini, mukaddem (önce inen) ve muahher’ini (sonra inen), helal ve haramını bilmektir.”²⁴

Huzeyfe b. Yeman’ın (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmektedir: “İnsanlara şu üç kişiden biri fetva verir: Birincisi; Kur’ân’ın mensûh’unu bilen adam ki bu kişi Ömer’dir. İkincisi; hüküm vermekten kaçışı olmayan Kadı konumundaki adam. Üçüncüsü ise; zoraki bir şekilde yapmacık davranarak hüküm veren adam. Ben ilk iki seçenekteki adamlardan biri değilim. Üçüncü seçenektekinden de olmak istemem.”²⁵ İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) “*Nevâsihu’l-Kur’ân*” adlı eserinde bahsi geçen üç kişi şu şekilde ifade edilmiştir: “Birincisi; Kur’ân’ın nâsîh’ini mensûh’undan ayırt edip bilen adamdır. İkincisi; hüküm vermekten kaçışı olmayan emîr konumundaki adamdır. Üçüncüsü ise; zoraki bir şekilde yapmacık davranarak hüküm veren ahmaktır.”²⁶ Hibetullâh el-Mukrî’nin (ö. 410/1019) “*en-Nâsîh ve’l-Mensûh*” adlı eserinde belirttiği rivayette ise üç kişi; “emîr, memûr ve nâsîh-mensûh’u bilen adam” olarak belirtilmekte, dördüncü olarak da “zoraki bir şekilde yapmacık davranarak hüküm veren ahmak” ifadesi yer almaktadır.²⁷

²² A.e., s. 245.

²³ Bakara, 269.

²⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh fi’l-Kur’ân’il-‘Azîz ve ma fihî min’el-Ferâid ve’s-Sünen**, thk.: Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, 2. bs., Riyad, Mektebetu’r-Rüşd - Şeriketu’r-Riyad, 1997, s. 5; Ebû Ca’fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâ’il b. Yûnus el-Murâdî en-Nahvî, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh**, thk.: Dr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, Kuveyt, Mektebetu’l-Fellâh, 1408, s. 49; Cemâlüddîn Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, **Nevâsihu’l-Kur’ân = Nâsîh’ul-Kur’ân ve Mensûhihi**, thk.: Ebû Abdullâh el-Amilî es-Selefi ed-Dânî Âl Zehvî, Beyrût, Şeriketu Ebnâi Şerîf el-Ensârî, 2001, s. 27; Zürcânî, **Menâhilu’l-‘İrfân Tercümesi**, C. II, s. 246.

²⁵ Nehhâs, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh**, s. 51.

²⁶ İbnü’l-Cevzî, **Nevâsihu’l-Kur’ân**, s. 26.

²⁷ Ebû’l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme b. Nasr b. Alî el-Bağdâdî el-Mukrî, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh**, thk.: Züheyr eş-Şâviş – Muhammed Ken’ân, Beyrût, Mektebetu’l-İslâmî, 1404, s.19.

Konunun ehemmiyetine binaen Hz. Alî (r.a.) ile ilgili farklı rivayetlerden birkaçını zikretmek istiyoruz:

Rivayetlere göre Hz. Alî (r.a.) bir gün Kûfe’de bir camiye gitti. Ebû Mûsa el-Eş‘arî’nin arkadaşı olan ve Abdurrahman b. De’b olarak tanınan bir adamın etrafına insanların toplandığını ve ona sorular yönelttiklerini gördü. Adamın, emri nehi ile haramı da mubah ile karıştırdığını fark eden Hz. Alî (r.a.) adama, “Nâsîh ve mensûh’u biliyor musun?” diye sordu. Adam, “Hayır, bilmiyorum” diye cevap verince bunun üzerine Hz. Alî (r.a.); “Hem kendini hem de başkalarını helâke uğrattın” diye ona sitem etti.²⁸

Hibetullâh el-Mukrî, “*en-Nâsîh ve’l-Mensûh*” adlı eserinde bu rivayete ek olarak şu ifadelere yer vermektedir: Hz. Alî (r.a.) adama; “Sen kimin babasısn?” diye sordu. Adam “Ebû Yahya (Yahya’nın babası)” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Alî (r.a.) ona; “Sen (beni herkes tanısin bilsin anlamında) Ebû A‘rifûnî’sin” diyerek kulağından tutup çekti ve “Bir daha bizim mescidimizde hikâyeler anlatma” dedi.²⁹

İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) “*en-Nâsîh ve’l-Mensûh*” adlı eserinde ise bu rivayet Hz. Alî’nin itibına maruz kalan Ebû Yahyâ’nın dilinden rivayet edilmektedir.³⁰

Diğer bir rivayete göre, Hz. Alî (r.a.) bir mescide girdi. Bir adamın insanları korkutarak vaaz ettiğini görünce etrafındakilere “Bu kimdir?” diye sordu. “İnsanları uyaran ve öğüt vererek hatırlatmalarda bulunan bir adamdır” dediler. Bunun üzerine Hz. Alî (r.a.) “Bu, insanları uyaran ve öğüt vererek hatırlatmalarda bulunan bir adam değil aksine insanlara “ben falan oğlu falanım” diye övünen biridir” diye cevap verdi. Sonrasında Hz. Alî (r.a.) adama birini göndererek “Sen nâsîh ve mensûh’u bilir misin?” diye sordurdu. Adam “Hayır bilmiyorum” diye cevap verince Hz. Alî

²⁸ Katâde, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh**, s.8-9; Mukrî, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh**, s.18.

²⁹ Mukrî, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh**, s. 19.

³⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh fi’l-Kur’ân’il-Kerîm**, thk.: Dr. Abdulğaffâr Süleymân el-Bindârî, Beyrût, Dâr’ul-Kutub’ul-İlmiyye, 1986, s. 5.

(r.a.); “Mescidimizi terk et ve bir daha mescidimizde hatırlatmalarda bulunma” diyerek onu kovdu.³¹

Yine rivayet edildiğine göre, Hz. Alî (r.a.) kısca anlatan bir hikâyeciye uğradı ve ona “Sen nâsîh ve mensûh’u bilir misin?” diye sordu. O “Hayır” deyince “O halde hem kendin helâk oldun hem de başkalarının helâkine sebep oldun” dedi.³²

Bu rivayetler bizlere nesih ilminin konumunu ve âlimlerin bu ilme olan ihtiyacını daha net bir şekilde göstermektedir. Nitekim Hz. Alî (r.a.) ilminden veya hitabından şüphe duyduğu şahısların ilmi kimliklerini ortaya çıkartmak adına onlara nâsîh ve mensûhu bilip bilmediklerini sormuştur. Onların neshe vakıf olmadıklarını öğrendiğinde ise, anlattıkları hususların hem kendilerinin hem de insanların helâkine sebebiyet vereceğini özellikle vurgulamıştır. Aslında bu rivayetler bir nevi nesih ilmine vükûfiyyetin, âlimliğin bir nişanesi olduğunu bizlere öğretmektedir.

6. NESİH ÇERÇEVESİNDE TARTIŞILAN BAZI TEMEL MESELELER

6.1. Nâsîh ve Mensûh’u Bilmenin Araçları/Yolları

Nâsîh ve mensûh’u bilmenin yollarına değinmeden önce şu kuralı hatırlamak yerinde olacaktır: “Nesih ancak, iki nassın uzlaştırılması ve birlikte amel edilmesi mümkün olmayacak şekilde teâruz söz konusu olduğunda gerçekleşir.”³³

Birbiri ile teâruz eden iki nas ise ya her açıdan teâruz eder ya da naslar arasında belirli açılardan teâruz gerçekleşir. Bizleri ilgilendiren husus, tüm açılardan teâruz eden iki nastır. Nitekim her açıdan teâruz eden iki nassı bir araya getirmek imkânsızdır. Aynı zamanda bu iki nastan her biri ya malûm (belirli) ya maznûn

³¹ Nehhâs, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, s. 47; İbnü'l-Cevzî, **Nevâsihu'l-Kur'ân**, s. 25; Zürcânî, **Menâhilu'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 246.

³² Muhammed b. Müslim b. Abdullâh b. Şihâb ez-Zührî, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh – ve Tenzîl-il-Kur'ân bi Mekke ve'l-Medîne**, thk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin, 2. bs., y.y., Müessesetu'r-Risâle, 1998, s. 16; Kâsım b. Sellâm, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, s.4; Nehhâs, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, s. 49; İbn Hazm, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, s. 5; İbnü'l-Cevzî, **Nevâsihu'l-Kur'ân**, s. 24-25; Zürcânî, **Menâhilu'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 246.

³³ Zekiyüddîn Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)**, Notlar Ekleyerek Tercüme Eden: Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, 21. bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 433.

(zanna dayalı) ya da biri malûm diğeri ise maznûn şeklinde olabilir. Bu üç kısımdan; her ikisi malûm veya her ikisi maznûn olan ilk iki kısım konumuz çerçevesindedir. Bu şekilde olan iki nâstan hangisinin önce hangisinin ise sonra geldiğini bilmek nâsîh ve mensûhu tespit etme açısından önemlidir. Nitekim sonra gelen nas nâsîh, önce gelen ise mensûh konumundadır.³⁴ Bu durumun tespiti akıl ve kıyas yoluyla değil sadece nakil yolu ile bilinebilir.³⁵

Şeriatıta iki nas bir araya getirilmesi mümkün olmayacak derecede teâruz ederse, mutlaka ikisinden birinin mensûh olması gerekir. Çünkü şeriat muhkem ve mütkın'dır. Tahkîk esnasında şeriatıta herhangi bir çelişki olmaz. Bu açıdan müctehid'in nâsîh ve mensûh'a delalet eden sahih araçları bilmesi gerekir.³⁶

Nâsîh ve mensûh'u bilmemizi sağlayacak araçlar usûlcüler arasında tartışılmıştır. Bu konuda ittifak edilen araçlar olduğu gibi ihtilaf edilen veya daha doğru tabir ile usûlcülerin çoğunluğunun sahih olarak görmediği bazı araçlar da vardır. İlk etapta ittifak ile sahih olan araçlar zikredilecektir. Ardından sahih olmayan ihtilaflı araçlar da ayrı bir başlık çerçevesinde incelenecektir.

6.1.1. İttifak Edilen Araçlar/Yollar

Neshi tespit etmek veya nâsîh ve mensûh'u bilmek için usûlcülerin ittifak ile kabul ettiği birtakım araçlar vardır. Bu araçların iyi bir şekilde idrak edilmesi, nesh meselesinin tespitini âlimlerimiz için kolaylaştırmaktadır. Nitekim önemli ve hassas bir mesele olan neshin tespiti hususunda hassasiyet gösterilmesi gerektiği aşikardır. Bu hassasiyetten ötürü âlimlerimiz, neshin tespiti ile ilgili birtakım araçlar üzerine ittifak etmişlerdir. Bu araçları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

³⁴ Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Alî b. Ebî Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk.: Abdürrezzâk Afifî, 4 c., Beyrût – Dimeşk, el-Mektebü'l-İslâmî, t.y., C. III, s. 181.

³⁵ Ebü Hâmîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, thk.: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî, y.y., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993, s. 103; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî süme'd-Dimaşkî el-Hanbelî eş-Şehir bi İbni Kudâme el-Makdisî, **Ravzatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Menâzir fî Usuli'l-Fıkhî Alâ Mezhebü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, 2 c., 2. bs., y.y., Müessesetü'r-Reyyân, 2002, C. I, s. 270.

³⁶ Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ fî Usûli'l-Fıkh**, Beyrût, Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1996, s.760.

a) Şâri'in Nassı

“Şâri'in Nassı”³⁷ ifadesinden kastedilen Şâri'in açık bir şekilde ‘bu nâsih’tir’ veya ‘bu mensûh’tur’ demesi ya da bu anlama gelen bir ifadenin nas içerisinde yer alması durumudur. Nitekim bu sayede neshi tespit etmek mümkün olur. Bununla beraber nas içerisinde ‘bu nâsih’tir’ veya ‘bu mensûh’tur’ ibaresi şart koşulmamaktadır. Çünkü itimat edilen neshe delalet eden lafızdır. Bu lafız sarih bir şekilde olabileceği gibi sarih manasında da olabilir.³⁸ Aslında bu araç ile iki nâstan birinde, sonra gelen nassı belirleyecek bir göstergenin olması kastedilmektedir.³⁹

İttifak ile kabul edilen birinci araç için aşağıdaki âyet ve hadisleri örnek olarak getirebiliriz:

“Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (vermediğiniz takdirde) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapmadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.”⁴⁰

“Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti.”⁴¹

*“Kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Ama artık ziyaret edebilirsiniz.”*⁴²

³⁷ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 103; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Temîmî er-Râzî el-Mülakkab bi Fahreddîn er-Râzî Hatîbü’r-Rey, **el-Mahsûl**, thk.: Dr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-İlvânî, 6 c., 3. bs., y.y., Müessesetü’r-Risâle, 1997, C. III, s. 377; İbn Kudâme, **Ravzatü’n-Nâzir**, C. I, s. 270; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 181; Mahmûd b. Abdîrahmân Ebi’l-Kâsım İbni Ahmed Ebû’s-Senâ Şemsüddîn el-İsfahânî, **Beyânü’l-Muhtasar Şerhu Muhtasar İbnü’l-Hâcib**, thk.: Muhammed Mazhar Bekâ, 3 c., Suudi Arabistan, Dârü’l-Medenî, 1986, C. II, s. 541; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, **el-Bahrü’l-Muhît fi Usûli’l-Fıkh**, 8 c., y.y., Dârü’l-Kütübî, 1994, C. V, s. 318.; Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 292; İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 760; Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 433.

³⁸ Zerkeşî, **Bahrü’l-Muhît**, C. V, s. 318; İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 760.

³⁹ Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 292.

⁴⁰ Mücâdele, 13.

⁴¹ Enfâl, 66.

⁴² Müslim b. el-Haccâc Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî, **el-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar binaklî’l-Adli ilâ Resûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem**, thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 5 c., Beyrût, Dâru İhyâ’t-Türâsi’l-Arabî, t.y., C. II, s. 672 (Cenâiz 36, 977. Hadis); Nesâî Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horâsânî, **es-Sünen el-Kübrâ**, thk.: Hasan Abdülmün’im Şelbî, 10 c., Beyrût, Müessesetü’r-Risâle, 2001. C. II, s. 464 (Cenâiz 3, 2170. Hadis)

“Kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Ama artık ziyaret edebilirsiniz. Çünkü kabir ziyareti ahireti (ölümü) hatırlatır.”⁴³

b) Ümmetin İcmâ’sı

“Ümmetin İcmâ’sı”⁴⁴ ifadesinden kastedilen; ya İslam tarihinin herhangi bir döneminde iki nistan önce ve sonra geleni belirlemek üzere ümmetin (âlimlerinin) icmâ’sının oluşması⁴⁵ ya da Kitap veya Sünnet nassının, herhangi bir hükmü neshetmiş olduğu hususunda icmâ’nın gerçekleşmiş olmasıdır.⁴⁶ İşte bu araç, nâsîh ve mensûh’u bilmenin ittifak ile kabul edilen ikinci aracıdır. Tabi gerçekleşen icmâ’nın müctehid için sıhhati sabit olmuş bir icmâ olması gerekir. Nitekim müctehid için -nâsîh konumundaki nassı tespit edemese dahi- ‘bu hüküm mensûh’tur’ veya ‘bu nas kesinlikle nâsîh’tir’ şeklinde icmâ sahih olursa, bu icmâ ile amel edilir. Çünkü hatadan masum olan ümmet icmâ’sı ne zaman sabit olursa olsun hüccet değerindedir. Buna örnek olarak şu hadisi getirebiliriz: Muâviye’den (r.a.) şöyle rivayet edilmektedir; “*Sonra dördüncü defa içerse onu öldürün.*” Bu hadis; eğer içki içen kişi için üç defa uygulanan celde cezası etki etmezse, dördüncü seferde içkiyi içen o kişiyi öldürün şeklinde bir hüküm beyan etmektedir. Cumhur-i ulemâ - nâsîh olan bir nas bulmamasına rağmen- bu hadisin icmâ ile mensûh olduğunu kararlaştırmıştır. Burada icmâ’nın oluşturduğu fayda, başka bir delil arayışını bırakmaktır. Çünkü icmâ -delili zahir olmasa dahi- ancak bir delil ile gerçekleşir. Burada anlamamız gereken nokta şudur; icmâ’nın kendisi nâsîh konumunda değildir. Nitekim icmâ sadece birinci hükmün mensûh olduğuna dair bir delildir.⁴⁷

c) Sahabe Sözü veya Tasrihi

⁴³ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünen Ebî Dâvûd**, thk.: Muhammed Muhiyyüydîn Abdülhamîd, 4 c., Beyrût, el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y. C. III, s. 218 (Cenâiz 20, 3235. Hadis); Muhammed İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk et- Tirmizî Ebû İsa, **el-Câmiu’l-Kebîr – Sünen Tirmizî**, thk.: Beşşâr İvâd Ma’rûf, 6 c., Beyrût, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998, C. II, s. 361 (Cenâiz 60, 1054. Hadis).

⁴⁴ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 103; İbn Kudâme, **Ravzatü’n-Nâzir**, C. I, s. 271; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 181; İsfahânî, **Beyânü’l-Muhtasar**, C. II, s. 541; Zürcânî, **Menâhilü’l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 293; İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 762; Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 433.

⁴⁵ Zürcânî, **Menâhilü’l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 293.

⁴⁶ Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 433.

⁴⁷ İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s.762.

İttifak ile kabul edilmiş olan “Sahabe Sözü veya Tasrihi”⁴⁸ aracı; herhangi bir sahabeden -zahiren çelişkili görünen- iki nastan birinin diğerinden önce veya sonra geldiğini belirleyen bir ifadenin sahih bir yol ile nakledilmiş olmasıdır. “Bu âyet, şu âyetten sonra nâzil oldu” veya “bu âyet, şu âyetten önce nâzil oldu” ya da “bu âyet, şu yıl nâzil oldu” gibi herhangi bir ifadenin râvi sahabe tarafından söylenmesi buna örnek olarak getirilebilir. Çünkü sahabe zamanında çelişkili görülen iki âyetten birinin diğerinden önce nâzil olması veya ondan sonraya kalması sahabeler açısından bilinen bir durumdu.⁴⁹ Aynı şekilde râvi sahabe iki hadis arasındaki öncelik ve sonralığı belirtmiş olabilir. Buna râvinin, bir âyet veya hadisin Uhud savaşında, diğer âyet veya hadisin Bedir savaşında geldiğini söylemesini örnek olarak getirebiliriz. Bunun yanı sıra bir sahabe “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) iki farklı tutumundan sonuncusu şu idi” ifadesini de kullanmış olabilir.⁵⁰ Tüm bunlar neshin tespit edilmesi adına bu araç çerçevesinde kullanılabilir olacak sahih ifadelerdir.

Sonuç olarak sahabeden rivayet edilen söz veya tasrihi ikiye ayırabiliriz:

Birincisi: İki Hükümden Birinin Daha Önce Geldiğini Belirten Sahabe Sözü veya Sahabenin Sözünden Buna Delalet Eden Güçlü Bir Karine

Burada kastedilen sahabenin iki hükümden önce ve sonra geleni bildirmesidir. İbn Alî el-Vezîr (ö.1372/1953) “*el-Musaffâ*” adlı eserinde bu konuya değinmekte ve aşağıda sunduğumuz iki örneği zikretmektedir.

Birinci Örnek: İki hükümden birinin daha önce geldiğini belirten sahabe sözüne Zeyd b. Erkam’ın (r.a.) hadisini örnek gösterebiliriz. O şöyle rivayet etmektedir: “**Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.**”⁵¹ âyeti nâzil olana kadar bizler namaz esnasında birbirimiz ile konuşuyorduk. Bu âyet nâzil olduktan sonra susmak üzere emrolunduk, konuşmama üzere de nehyolunduk.” Bu rivayette Zeyd b. Erkam isimli sahabe birinci hükmün

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 103; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir*, C. I, s. 271-272; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 181; Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, C. V, s. 320; Zürkânî, *Menâhîlu’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 293; İbn Alî el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 761; Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 433.

⁴⁹ Zürkânî, *Menâhîlu’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 293.

⁵⁰ Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 433.

⁵¹ Bakara, 238.

konusmak olduğunu ikinci hükmün ise konuşmaktan nehyolunmak olduğunu bildirmektedir.

İkinci Örnek: İki hükümden birinin daha önce geldiğini belirten sahabe sözünden buna delalet eden güçlü bir karineye ise Hz. Fatımâ'nın (r.anhâ) rivayet ettiği hadis örnek olarak getirilebilir. Hz. Fatıma'dan (r.anhâ) rivayet edildiğine göre; "Peygamber efendimiz (s.a.v.) evinde bir et parçası yedikten sonra Bilal (r.a.) yanına geldi ve O'na (s.a.v.) namaz vaktinin girdiğini bildirdi. Peygamber (s.a.v.) namaz için kalktığında onun elbisesinden tuttum ve şöyle dedim; babacım abdest almayacak mısın? "Ne için abdest alayım kızım?" diye cevap verdi. Dedim ki; ateşin dokunduğu şeyden dolayı. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Ateşin değiştirdikleri en temiz yemeklerimiz değil midir?"⁵²

İkincisi: Sahabenin İki Hükümden Birinin Sonra Gelmesini Tasrih Etmesi veya Tasrihe Benzer Bir İfade Kullanması

Burada kastedilen herhangi bir sahabenin, 'filan hüküm Şâri'in belirttiği iki durumdan sonra gelendir' şeklinde veya bu ibareye delalet eden başka bir ifade ile getirdiği tasrihtir. Câbir hadisinde bunun örneğini görmekteyiz. Nitekim Câbir (r.a.) "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) iki farklı tutumundan sonuncusu, ateş temas etmiş yiyecek yemekten ötürü abdest almamak idi."⁵³ hadisini rivayet etmektedir. Bu rivayet, ateş temas etmiş yiyecek yemekten ötürü abdest alma emrinin önce olduğunu ve abdest almama uygulamasının sonra olduğunu ifade etmektedir. Tasrihin benzeri lafızlar için ise; "Rasûlullah (s.a.v.) şöyle söylemektedir", "vefatı esnasında şöyle emretmiştir", "son hastalığında şöyle emretti" veya "sonra bu şekilde ruhsat sundu" şeklinde gelen ibareleri örnek olarak getirebiliriz.⁵⁴

d) Tarihin Zaptı

Bir araya getirilmesi imkânsız olacak şekilde teâruz eden iki nistan hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğunu tarihi bilgi ile bilmemiz mümkündür. Yukarıda da değindiğimiz gibi teâruz eden iki nistan hangisinin önce hangisinin

⁵² İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 759-761.

⁵³ Ebû Dâvûd, C. I, s. 49 (Tahâret 1, 192. Hadis); Tirmizî, C. I, s. 135 (Tahâret 59, 80. Hadis)

⁵⁴ İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 761.

sonra geldiğini bilmek nâsîh ve mensûh'u tespit etme açısından önemlidir. Nitekim sonra gelen nas nâsîh, önce gelen ise mensûh konumundadır.⁵⁵

İttifak ile kabul edilen “Tarihin Zaptı”⁵⁶ aracı, iki hükümden birinin diğerinden daha sonra geldiğini tarih olarak bilmemiz durumunda devreye girer. Yani burada kastedilen tarihi açıdan önce ve sonra gelme durumudur. Nitekim Mâverdî (ö. 450/1058) konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: “Hükümün önce gelmesinden maksat; tilavet açısından değil tenzîl (nâzil olma durumu) açısından önce gelmesidir. Örneğin dört ay iddet beklemeyi ifade eden âyet bir yıl iddet beklemeyi ifade eden âyetten tilavet olarak önce gelmiştir. Fakat tilavet açısından önce gelmesine rağmen bu âyet diğer âyeti nesheden nâsîh konumundadır.”⁵⁷

Neshi tespit etmede “Tarihin Zaptı” aracının nasıl kullanıldığını göstermek adına İbn Alî el-Vezîr’in sunduğu iki rivayeti örnek olarak inceleyebiliriz. İbn Alî kitabında konuyla ilgili aşağıdaki rivayetleri sunmaktadır:

Birinci Rivayet: Müslim’in sahihinde geçen Rasûlullah’a (s.a.v.) soru soran adam hadisidir. Adam Allah Rasûlü’ne (s.a.v.) şöyle sormuştur: Ey Allah’ın Rasûlü (s.a.v.), üzerine güzel koku sürdükten sonra cübbe ile umre için ihrama giren kişi hakkında ne diyorsunuz? Resulullah (s.a.v.) adamın sorduğu soruya şu şekilde cevap vermiştir: “Üzerindeki güzel kokuya gelecek olursak onu üç defa yıka. Sonra üzerindeki cübbeyi çıkar. Hac için ne yapıyorsan umre için de aynısını yap.” Bu rivayet Mekke’nin al-Ju’ranah bölgesinde, tarih olarak hicretin sekizinci yılının Zilkade ayında gerçekleşmiştir.

İkinci Rivayet: Birinci rivayette Peygamber’imizin (s.a.v.) belirttiği husus ile ilgili Hz. Aişe’den (r.anhâ) gelen farklı bir rivayettir. Bu rivayet şu şekildedir: “Peygamber efendimiz (s.a.v.) ihrama girmeden önce ihram için O’na (s.a.v.) koku sürerdim. Aynı şekilde Beyti tavaf etmeden önce de ihramdan çıkması için O’na (s.a.v.) koku sürerdim.” Bu rivayet müttefakun aleyhtir. Ebû Davûd (ö. 275/889) ve Ahmed’in (ö. 241/855) Hz. Aişe’den (r.anhâ) getirdikleri rivayet ise şu şekildedir:

⁵⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 181.

⁵⁶ Râzî, **el-Mahsûl**, C. III, s. 377-378; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 181; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 540-541; Zerkeşî, **Bahrü'l-Muhît**, C. V, s. 318; İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 759-762.

⁵⁷ Zerkeşî, **Bahrü'l-Muhît**, C. V, s. 318.

“Peygamber (s.a.v.) ile beraber Mekke’ye doğru çıkardık. İhrama girerken yüzümüze güzel koku sürerdik. Bizden biri terlediği zaman sürdüğü koku yüzüne doğru akardı. Peygamber (s.a.v) bu durumu gördüğü halde bizleri bundan nehyetmemiştir.” Bu rivayetler tarih olarak hicretin onuncu yılında veda haccı esnasında meydana gelmiştir.

İbn Alî el-Vezîr örnek olarak getirdiği bu rivayetlerden sonra şu ifadeleri kullanmıştır: “Hadislerin rivayetlerine baktığımızda hicretin sekizinci yılı al-Ju’ranah bölgesinde meydana gelen rivayet, ihramdan önce sürülen kokunun eserinin kişi üzerinde kalmasının câiz olmadığına delalet etmektedir. Hz. Aişe (r.anhâ) annemizin rivayet ettiği hadis ise; bu durumun mubah ve câiz olduğuna delalet etmektedir. Nitekim Hz. Aişe’nin (r.anhâ) rivayeti diğer rivayetten sonra olduğu için şüphe olmadan nâsih konumundadır. Burada nâsih konumunda olan rivayeti, rivayetler arasındaki tarih farkı ile öğrenmekteyiz.”⁵⁸

Zerkeşî (ö. 794/1392) bu aracı, ‘lafzın neshi gerekli kılması’ başlığı çerçevesinde ele almaktadır. Zerkeşî’nin konuya nasıl temas ettiğini incelediğimizde, lafzın neshi gerekli kılmasını üç kısma ayırdığını, her bir kısım için farklı örnekler serdettiğini ve “Tarihin Zaptı” aracına ise üçüncü kısım olarak belirttiği “İstidlâl İle Gerçekleşen Gereklik” başlığı çerçevesinde değindiğini görmekteyiz. Nitekim Zerkeşî bu kısım çerçevesinde şu ifadeleri kullanmıştır: “Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) vd. şöyle söylemişlerdir; İstidlâl ile gerçekleşen gereklik, gelen iki âyetten birinin Mekkî, diğerinin ise Medenî olmasıdır ki bu çerçevede Medenî olan âyetin Mekkî olan âyet için nâsih konumunda olduğu bilinir.”⁵⁹

6.1.2. İhtilaf Edilen veya İtimat Edilmeyen Araçlar/Yollar

Nâsih ve mensûh’u tespit etmemizi sağlayan bazı araçlar/yollar ile ilgili âlimlerimiz ihtilaf etmektedirler. Bazıları bu yolların nâsih ve mensûh’a delalet ettiğini savunurken, bazıları ise bu yollara hiçbir şekilde itibar etmemektedirler. Bunlar:

⁵⁸ İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 759-762.

⁵⁹ Zerkeşî, **Bahrü’l-Muhît**, C. V, s. 318.

- 1- İki nastan birinin Mushaf'ta diğlerinden önce gelmesi; burada nüzûl olarak önce olması kastedilmemektedir. Çünkü Mushaf'ın tertîbi nüzûl sıralamasına göre değildir. Örneğin Alak suresi ilk inen âyetler olmasına rağmen Kur'ân'ın son cüzünde yazılmıştır.
- 2- Çelişkili duran iki nastan birinin berâat-i asliyye'ye uygun olduğu, diğlerinin ise muhalif olduğu görülürse berâat-i asliyye'ye uygun olanın sonra geldiğine hükmedilemez. Çünkü berâat-i asliyye'ye muhalif olanın, ona uyum sağlayanın önüne geçmesine bir engel yoktur. Nitekim ona uymayanın sonradan gelmiş olma ihtimâli de mevcuttur.⁶⁰
- 3- Sahabe, müfessir veya müctehid'in senedsiz bir şekilde herhangi bir delil olmaksızın "bu nâsîh'tir" veya "bu mensûh'tur" ifadesini kullanması.
- 4- İki râviden birinin diğlerinden önce Müslüman olmuş olması. Böyle bir durumda İslam'a önce dâhil olan kişinin rivayet ettiğinin mensûh, sonra Müslüman olanın rivayetinin de nâsîh olduğuna hükmedilmez. Çünkü gerçek bunun aksi olabilir.⁶¹
- 5- İki râviden birinin Peygamber'in (s.a.v.) sohbetinden bir müddet uzak kalması. Nitekim sürekli Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sohbetinde bulunan kimsenin hadisi/sözü, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sohbetinden uzak kalan kimsenin sözünden önce gelmiş olabilir.⁶²
- 6- Nassı rivayet eden iki sahabeden birinin diğlerine göre daha küçük olması. Küçüğün rivayet ettiğî hadisın büyüğün rivayetinden sonra gelmesi ile hüküm

⁶⁰ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 103; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 181-182; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 542; Zerkeşî, **Bahrü'l-Muhît**, C. V, s. 328; Zürcânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 294; İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 764.

⁶¹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 103; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 181-182; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 541-542; Zerkeşî, **Bahrü'l-Muhît**, C. V, s. 328; Zürcânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 293-294; İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 762-763.

⁶² Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 103; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 182; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 542; Zürcânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 294

verilmez. Çünkü küçüğün rivayet ettiği hadisi diğerinden daha büyük birinden almış olma ihtimâli vardır. O halde küçük kişinin sözünün, büyük kişinin sözünden sonraya kalmasına göre hüküm verilemez. Çünkü küçük yaşta olan kişi mensûh'u, daha önce sahabe olandan rivayet etmiş olabilir. Büyük olan kişi de küçük kişi kendisinden mensûh'u duyduktan sonra, Peygamber'den (s.a.v.) nâsîh'i duymuş olabilir. Bu durum ya geçmiş bir zamanla alakalıdır ya da nâsîh ve mensûh'un teşrî'inin gecikmesinden dolayıdır.⁶³

7- İki hükümden birinin diğerine göre daha ağır veya daha hafif olması durumunda hafif olanın ağırlı ya da aksine ağır olanın hafif olanı neshettiğine dair iki farklı görüş mevcuttur. Fakat cumhur-i ulemâ bunu neshin bir aracı olarak kabul etmemektedir.⁶⁴

8- Peygamber'imizin (s.a.v.) daha önce yaptığı bir fiili mücerret olarak terk etmesi o fiilin câizliğinin neshe uğradığına delalet etmez. Nitekim Peygamber'in (s.a.v.) kunûtu duası, besmele, birinci tahiyyât gibi bazı fiilleri bir seferliğine terk etmesi bu fiillerin neshedildiğine delalet etmez. Bir seferliğine gerçekleşen fiilin terki ya unutma durumunun hâsıl olduğuna ya da Sünnet'in terkinin câiz olduğunu beyan etmeye delalet eder. Eğer Rasûlullah (s.a.v.) bir fiili defalarca terk etmiş ise bu durum o fiilin vacip olmadığına delalet eder.⁶⁵

6.1.3. Sahabenin Rivayet Ettiği İle Uyuşmayan Ameli Rivayet Ettiğini Neshetmede Yeterli Olur mu?

Herhangi bir hadis rivayet eden sahabenin bazı durumlarda rivayet ettiği hadis ile çelişkili olan amelini görmemiz mümkündür. Böyle bir durumda muhalif olan amel hadisi neshetmiş midir sorusu akla gelir. Sorunun cevabı evet ise, o zaman

⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 103; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 181-182; Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 294.

⁶⁴ Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, C. V, s. 328; İbn Ali el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 764.

⁶⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 278.

böyle bir durum neshi tespit etmenin araçlarından biri olarak değerlendirilir. Eğer sorunun cevabı hayır ise, o zaman rivayete muhalif olan amelin kritiği yapılarak bir sonuca varılır.

Râvinin rivayet ettiği hadise veya fetvaya muhalif olan amelin zamansal açıdan kısımlandırmak mümkündür. Nitekim Râvinin rivayet ettiğine muhalif olan amelinin iki şekilde meydana gelmiş olması ihtimal dahilindedir:

- 1- Râvinin rivayet ettiğine muhalif olan ameli, rivayet ettiği hadis kendisine ulaşmadan veya bu hadisi rivayet etmeden önce gerçekleşmiş olabilir. Eğer râvinin rivayet ettiğine muhalif olan ameli zamansal açıdan bu kısma dâhil ise o zaman rivayetine muhalif olan bu amel rivayet ettiği hadisi cerh etmez. Çünkü zahire baktığımızda râvinin ameli onun mezhebidir. Nitekim râvi, hadise muhalif olan amelinin hadis geldikten sonra terk etmiştir.⁶⁶

Alâuddîn Buhârî (ö. 730/1330) bu kısma şu örneği vermektedir: İçki haram kılındıktan sonra, haram kılındığına dair nassın kendilerine ulaşmadığı sahabeler içki içmeye devam ettiler. Çünkü bu sahabeler, kendilerine haramlığa dair bir şey ulaşmadığı için içkinin mubah olduğunu düşünüyorlardı. Onlara içkinin haramlığı ulaştıca içki içmeyi hemen terk ettiler ve daha sonra şu âyet nâzil oldu:⁶⁷ **“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara, günahlardan sakındıkları ve imanlarını koruyup iyi işler yapmayı sürdürdükleri, sakınmaya devam edip imanlarına bağlı kaldıkları hem günahlardan sakınıp hem en iyiyi yapmaya çalıştıkları takdirde daha önce yiyip içtiklerinden ötürü bir günah yoktur. Allah, rızasına uygun davrananları sever.”**⁶⁸

- 2- Râvinin rivayet ettiğine muhalif olan ameli, hadisi rivayet ettikten veya hadis kendisine ulaştıktan sonra gerçekleşmiş olabilir. Böyle bir durumda râvinin muhalefeti mercek altına alınmalıdır. Nitekim muhalefetin yakîn üzere olması

⁶⁶ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, 2 c., Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, t.y., C. II, s. 5; Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn Buhârî el-Haneffî, **Keşfü'l Esrâr Şerhu Usûlü'l-Pezdevî**, 4 c., Baskısı Yok, y.y., Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., C. III, s. 63.

⁶⁷ Alâuddîn Buhârî, **Keşfü'l Esrâr**, C. III, s. 63.

⁶⁸ Mâide, 93.

ile batıl bir şekilde olması durumu farklılık arz etmektedir. Bu iki kısmı şöyle izah edebiliriz:

Batıl Olan Muhalefet: Eğer rivayete muhalif olan amel dikkat eksikliği, ihmalkârlık, gaflet veya unutma gibi batıl olan durumlardan kaynaklanıyorsa o zaman rivayet bu râviden sâkıt olur. Çünkü râvinin fasıklık veya gafletten ötürü adil olmadığı ortaya çıkmıştır. Nitekim her iki durum rivayeti kabul etmeye engeldir. Eğer râvinin fasıklığı rivayet ettiğine muhalefet etmesiyle ortaya çıkmıştır denilirse, o zaman muhalefet etmeden önce rivayet ettiğini kabul açısından bir engel söz konusu olmaz. Buna râvinin rivayetinden sonra ölmesi veya delirmesini örnek olarak getirebiliriz. Çünkü örnekteki durumlar rivayetin kabulüne engel değildir. Hadis bizlere râvinin fasıklığı sabit olduktan sonra ulaştı dersek, o zaman rivayetin isnadında bu durumun kesinlikle belirtilmiş olması gerekir.⁶⁹

Eğer râvinin rivayet ettiğine muhalif olan ameli rivayet kendisine ulaştıktan veya rivayeti naklettikten önce ya da iki durumdan herhangi birisinden sonra gerçekleşmiş olduğu bilinmiyorsa, rivayet ile ihticâc (delil gösterme) düşmez. Çünkü hadis asıl itibarıyla yakîni bir hüccettir. Hadisin düştüğüne dair ise şek mevcuttur. Gerçekleşen muhalif davranış hadis râviye ulaşmadan ve bu hadisi rivayet etmeden önce ise o zaman hadis hüccet olur. Rivayet veya râviye ulaşma durumundan sonra ise o zaman hadis hüccet değildir. Burada asıl ile amel etmek vacip olur ve bu durumun rivayetten önce gerçekleşmiş olmasına hamledilir. Çünkü bir durumu, hilafına dair bir delil olmadığı sürece iki vecihten en iyisine hamletmek vaciptir.⁷⁰

Yakîn Üzere Gerçekleşen Muhalefet: Eğer râvinin rivayet ettiğine dair muhalif olan ameli yakîn üzere -yani bilerek- gerçekleşmiş ise bu muhalefet rivayet ettiği hadisi cerh eder. Çünkü böyle bir durumda râvinin rivayet ettiğine muhalefeti, rivayetin sabit olmadığını veya mensûh olduğunu ortaya koyar. Bu durumda rivayet edilen hadis ile ihticâc (delil gösterme) batıl (geçersiz) olur. Çünkü hükmün sabit

⁶⁹ Alâuddîn Buhârî, **Keşfü'l Esrâr**, C. III, s. 63.

⁷⁰ Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C. II, s. 5; Alâuddîn Buhârî, **Keşfü'l Esrâr**, C. III, s. 63.

olmaması veya hükmün mensûh olma durumu, o hükme itibarı ve hükümle amel etmeyi düşürür.⁷¹

Usûlcüler, ‘râvinin rivayet ettiğine muhalif olan sözü veya amelinin, hadisi rivayet ettikten sonra gerçekleşmesi’ durumu için iki farklı görüş belirtmişlerdir:

Birinci Görüş: Rivayeti yapan sahabenin sözüne veya ameline bakılmaksızın rivayet ettiği haberin zahiriyle amel edilir. Çünkü sahabenin kendi rivayetine muhalif olan ameli rivayetin sıhhatına zarar vermez. Bu görüşü cumhur-i ulema benimsemektedir. Nitekim cumhur-i ulema böyle bir durumda rivayet edilen nas ile amel etmeyi vacip görürken sahabenin rivayet ettiğine muhalif olan amelini şöyle yorumlamıştır: “Sahabenin rivayet ettiği nassın zahirine yönelik yapmış olduğu muhalefet kendi ichtihadından kaynaklanıyor olabilir. Nitekim sahabenin kendi görüşüne dayanarak rivayet ettiği nassa muhalefet etmiş olma ihtimali mevcuttur. Fakat bizler için burada var olan hüccet, sahabenin ichtihâdî görüşü değil aksine rivayet ettiği haberin kendisidir.”⁷²

İkinci Görüş: Sahabenin yaptığı rivayeti hamlettiği mana üzerine gerçekleşen ve rivayetine muhalif olan uygulaması veya sözü ile amel edilir. Çünkü sahabe Peygamber’in (s.a.v.) muradını en iyi bilendir. Bu görüşü Hanefîler benimsemişlerdir.⁷³

Hanefîlerin bu konuda meseleye bakışları ve öne sürdükleri gerekçe şöyledir: “Râvi, rivayet ettiği hadisin neshedildiğini gösteren bir delil bilmeseydi Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet ettiği hadise aykırı davranmazdı. Çünkü böyle bir uygulama râvinin “adalet” vasfını zedeler. Öyleyse, böyle bir durumda sahabeye uyararak, onun rivayetine göre değil re’yine göre amel etmek gerekir.”⁷⁴

⁷¹ Alâuddîn Buhârî, **Keşfü’l Esrâr**, C. III, s. 63.

⁷² Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, **İrşâdü’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hakki min İlmi’l-Usûl**, thk.: eş-Şeyh Ahmed Azzû İnâye, 2 c., y.y., Dârü’l-Kitâbü’l-Arabî, 1999, C. I, s. 162.

⁷³ A.e.

⁷⁴ Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 88.

Hanefiler sahabenin rivayetini terk edip rivayetine muhalif amel etmesi ile ilgili bazı örnekler getirmişlerdir. Bu çerçevede Hanefilerin getirdiği üç örnek aşağıdaki gibidir:

Birinci Örnek: Ebû Hureyre (r.a.) Peygamber’imizden (s.a.v.) şöyle rivayet etmektedir: “*Birinizin kabını köpek yaladığı takdirde onu döksün, sonra biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın.*”⁷⁵

Dârekutnî’nin (ö. 385/995) rivayetine göre ise Ebû Hureyre (r.a.), rivayet etmiş olduğu bu hadise aykırı davranmış ve böyle bir durumda üç defa yıkamakla yetinerek bu yönde fetva vermiştir. Hanefiler de Ebû Hureyre’nin fetvasını, yine kendisinden rivayet edilen önceki hadisi neshettiğine delil saymışlar ve bu fetvaya göre amel etmişlerdir. Yani kısacası Hanefiler, hadiste ifade edilen hususun gerçekleşmesi durumunda yedi defa yıkamayı gerekli görmemişler aksine üç defa yıkamayı yeterli görmüşlerdir.⁷⁶

İkinci Örnek: Abdullah İbn Ömer (r.a.) şöyle demiştir: “Namaza başladığı zaman Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) ellerini omuzları hizasına kadar kaldırdığını gördüm. Tekbir alıp rükûya gittiğinde ve aynı şekilde “*Alah kendisine hamd edeni işitir*” diyerek rükûdan başını kaldırıp doğrulurken de ellerini kaldırırdı. Lakin secdelerde bunu yapmazdı.”⁷⁷

Bu hadisle ilgili olarak Mücâhid (ö. 103/721) şu açıklamayı yapmaktadır: “İbn Ömer’in (r.a.) arkasında namaz kıldım. İftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmadı.” Hanefîlere göre, İbn Ömer’in (r.a.) rivayet ettiği hadisin hilâfına amel etmesi, ilgili uygulamanın neshedilmiş olduğuna delildir.⁷⁸

⁷⁵ Buhârî, C. I, s. 45 (Vudû 4, 172. Hadis); Müslim, C. I, s. 234-235 (Tahâret 27, 279-280. Hadisler)89-93; Tirmizî, C. I, s. 150 (Tahâret 68, 91. Hadis).

⁷⁶ Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, C. II, s. 6; Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s.88.

⁷⁷ Buhârî, C. I, s.148 (Ezân 10, 736. Hadis).

⁷⁸ Alâuddîn Buhârî, **Keşfü’l Esrâr**, C. III, s. 64; Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s.89.

Üçüncü Örnek: Hz. Aişe'den (r.anhâ) kadının kendi başına evlilik akdi yapamayacağını gösteren şöyle bir hadis rivayet edilmektedir: *“Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikâhı batıldır, nikâhı batıldır, nikâhı batıldır.”*⁷⁹

Fakat Hz. Aişe (r.anhâ) rivayet ettiği bu hadise aykırı davranarak kardeşi Abdurrahman b. Ebû Bekir Şam'dayken, kardeşinin kızını evlendirmiştir. Abdurrahman b. Ebû Bekir eve döndüğünde bu duruma kızmış ve “benim gibi birinin kızları hakkında böyle danışılmadan karar verilip işe girişilir miydi!” demiştir. Lakin kendi gıyabında ya da izni olmadan yapıldığı için bu nikâh akdini iptal ettiğine dair bir rivayet mevcut değildir. İşte Hanefîler Hz. Aişe'nin (r.a.) rivayet ettiği hadise aykırı olan davranışından dolayı bu hadis ile amel etmemişler ve kadının gerek kendisi için gerekse başkasını temsilen evlilik akdi kurabileceğine hükmetmişlerdir.⁸⁰

6.2. Neshin Mahalli (Nesih Olup-Olmayacak Şeyler)

Nesih olup olmayacak şeyleri idrak etmek, nesih meselesini doğru bir şekilde öğrenmek için bir gerekliliktir. Bundan dolayı âlimlerimiz nesih olup olmayacak şeyler üzerine tartışmışlardır. Usûl kitaplarımıza baktığımızda bu husus bazen neshin mahalli başlığı çerçevesinde müstakil olarak ele alınırken bazen ise farklı başlıklar çerçevesinde değerlendirilmiştir.

*“Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır”*⁸¹ âyetinin zahirine bakarak istikbâle dair haberlerde nesih ihtimâlinin olduğunu söyleyenlerin aksine cumhura göre haber ifade eden hükümlerde nesih meydana gelmez. Haber ifade eden denildiğinde, haber verilen şeylerin hikmet sahibi ve sadık olan Yüce Allah'ın haber verdiği şekilde olduğuna dair inancın yanı sıra haberin manası da kastedilmektedir.⁸²

⁷⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl b. Bahrâm b. Abdüssamed ed-Dârimî et-Temîmî es-Semerkindî, **Müsnedü'd-Dârimî – Sünen ed-Dârimî**, thk.: Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî, 4 c., Suudi Arabistan, Dârü'l-Muğnî, 2000, C. III, s. 1397 (Nikâh 11, 2230. Hadis).

⁸⁰ Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C. II, s. 6; Alâuddîn Buhârî, **Keşfü'l Esrâr**, C. III, s. 64; Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 88.

⁸¹ R'ad, 39.

⁸² Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C. II, s. 59.

Cumhurun görüşünü daha iyi anlayabilmek için haber içerikli hükümlerin veya cümlelerin nasıl kısımlandırıldığını bilmek önemlidir. Bu minvalde usûl âlimlerimiz haber cümlelerini farklı şekillerde kısımlandırmışlar ve bu kısımlara göre neshin meydana gelmesi durumunu tespit etmeye çalışmışlardır.

Râzî'ye (ö. 606/1210) göre haber iki kısma ayrılır:

Birincisi: “Âlem Muhdestir (Sonradan Yaratılmıştır)” örneğinde olduğu gibi değiştirilmesi câiz olmayan haberler. Bu haberlerde nesih gerçekleşmez.

İkincisi: Değiştirilmesi câiz olan haberler. Bu tür haberler mâzî (geçmiş) ve müstakbel (gelecek zaman) olarak ikiye ayrılmaktadır. Müstakbel olan haberler va‘d, va‘îd ve haber olarak kısımlandırılmaktadır. Bunların hepsinde yani ikinci kısmın içerisine dâhil olanların tümünde nesih câizdir.⁸³

Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre ise haberler üç kısma ayrılmaktadır;

- 1- Geçmiş olan bir şeyin mevcudiyetine dair haber; bu haberde tevkîf (zamanlama) ihtimâli olmadığı gibi olmamış olma ihtimâli de yoktur.
- 2- Şu an ki zamanda mevcut olan bir şeye dair haber; bunda da tevkîf (zamanlama) ihtimâli olmadığı gibi olmamış olma ihtimâli de yoktur.
- 3- “Kıyametin kopacağını haber vermek” örneğinde olduğu gibi gelecekte olacak olan bir şeye dair haber; ilk iki haber seçeneğinde bahsettiğimiz tereddüdün olma ihtimâli bunda da yoktur.

Serahsî'ye göre yukarıda bahsettiğimiz haberlerden herhangi birinde neshi câiz kılmak, haber verilen şeyde yanlışlık ve yalan durumunu câiz görmeyi ortaya çıkarır. Bu durum herhangi bir haber için bu haberin doğruluğuna bir vakte kadar inanın, bu vakitten sonra ise bu haberin yalan olduğuna itikat edin demek gibi istikâmetin olmadığı bir şeye dönüşür. Nitekim haberlerin manaları için nesih câizdir demek, kesinlikle bedâ'nın oluşmasına ve Yahudilerin iddia etikleri gibi aslına bakıldığında neshin cehalete götürdüğü görüşünü benimsemeye sebep olmaktadır.⁸⁴

⁸³ Râzî, *el-Mahsûl*, C. III, s. 325.

⁸⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, C. II, s. 59-60.

Günümüz fıkıh âlimlerinden Prof. Dr. Vehbe ez-Zuhaylî (ö. 1436/2015) neshi kabul etmeyen cümle yapılarını üç çeşit olarak belirtmiştir:

- 1- “Ebedilik” ifade eden naslar. Buna şu âyetleri örnek olarak getirebiliriz: Cennete girecekler hakkında; **“İçinde devamlı kalacakları adn cennetleridir.”**⁸⁵ Zina iftirası atanlar hakkında; **“Artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin.”**⁸⁶ **“Sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım.”**⁸⁷ Örnek olarak getirilen bu âyetlerde olduğu gibi devamlılık ifade eden naslar neshe konu olmaz.
- 2- Geçmişe ait haberler. Buna şu âyeti örnek olarak getirebiliriz: **“Semûd kavmi çok şiddetli bir depremle helâk edildi. Âd halkı ise dehşetli bir kasırga ile yok ediliverdi.”**⁸⁸ Örnek olarak getirilen bu âyette olduğu gibi geçmişe ait haberler neshedilmez.
- 3- Zamanların değişmesiyle hüsün ve kubh sıfatları değişmeyen dinin temel hükümleri değişikliğe uğramaz. Buna; imân, şûrâ, adâlet, eşitlik gibi temel esaslar ile sıdk, emânet, iffet ve bunların zıttı olan yalan, ihanet ve iffetsizlik gibi ahlâkî esasları örnek olarak getirebiliriz. Örnek olarak sunulan bu esasların neshe uğraması düşünülemez. Çünkü bunların her biri zaman fark etmeksizin ya hüsündür (güzeldir) ya da kubhtur (çirkindir).⁸⁹

Zuhaylî’ye göre “Ebedi” kaydı olmayan ve geçerlilik süresi belirtilmeyen her şer’î hüküm neshe mahal olabilmektedir.⁹⁰ Fakat “Ebedi olarak oruç tutun” örneğinde olduğu gibi te’bîd lafzı ile gelen hitab hükmünün neshi, cumhurun ittifakı ile câizdir. Bu ittifaka bazı usûlcülerin şaz görüşü ile ihtilaf edilmiştir.⁹¹

⁸⁵ Beyyine, 8.

⁸⁶ Nûr, 4.

⁸⁷ Âl-i İmrân, 55.

⁸⁸ Hâkka, 5-6.

⁸⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, **Fıkıh Usulü**, çev.: Dr. Ahmet Efe, 3. bs., İstanbul, Risale Yayınevi, 2014, s. 264-265.

⁹⁰ A.e., s. 264.

⁹¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 134; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 517.

Ebedilik kaydı ile gelen hükümlerin neshi, usûlcüler arasında müstakil başlıklar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu minvalde bazı âlimler ebedilik ifade eden nasların neshini câiz görmezken bazıları ise bunu farklı çerçeveler ile değerlendirerek câiz görmüşlerdir.

Zerkeşî “*el-Bahrü’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh*” adlı eserinde ebedilik kaydının olduğu hükümlerin neshinin câiz ve câiz değil şeklinde iki vecih üzerine olduğunu söylemekte ve usûlcülerin ebedilik kaydı olan hükümlerin neshi ile ilgili görüşlerini değerlendirmektedir. Değerlendirmesini; Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Pezdevî (ö. 482/1089), Âmidî (ö. 631/1233), İbn Hâcib (ö. 646/1249) ve Pezdevî’nin Şârihi Alâuddîn Buhârî (ö. 730/1330) gibi öncü usûl âlimlerinin görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Eserinde, Cessâs ve ashâbı gibi düşünenlerin, ebedilik kaydı olan hükümlerin neshini imkânsız gördüklerini belirtmektedir. İbn Hâcib’in ise; “neshin câizliği, “oruç ebedi olarak devam etmek üzere vaciptir” gibi haber ifade eden cümlelerin aksine, “ebedi olarak oruç tutun” gibi inşa cümlelerine hastır” görüşünü öne sürdüğünü, Âmidî’nin de bu görüşe meylettğini söylemektedir. Zerkeşî usûlcülerin bu minvaldeki değerlendirmelerini -kendisinin de savâb olan doğru görüş olarak benimsediği- şu ifadeler ile nihâyete erdirmiştir; “Bazıları İbn Hâcib’in ebedilik kaydı ile gelen bir takım inşa cümleleri için de neshi imkânsız gördüğünü söylemektedirler. Sanki İbn Hâcib, ebedilik kaydının mükellefin fiili ile ilgili olması durumu ile hükmün sürekli bir şekilde kalacağı müddetin ve hükmün vücûbiyyetinin beyanı için gelmesini ayırt etmiştir. Nitekim o, “ebedi olarak oruç tutun” ifadesinde olduğu gibi mükellefin fiili için gelen ebedilik kaydında neshin câiz olacağını, hükmün sürekliliğine delalet eden müddetini ve vücûbiyyetini beyan için gelen ebedilik kaydında ise neshin câiz olmayacağını savunmaktadır.”⁹²

Yukarıda serdettiğimiz bazı usûl âlimlerimizin görüşleri çerçevesinde, ‘neshin mahalli haber cümleleri değildir’ şeklinde genel bir ifade kullanmamız mümkündür. Fakat bu ifadenin genel oluşunun altını çizmemiz gerekir. Nitekim bu ifadeyle aslında haber cümlelerinin geneli neshe konu olmaz denilmek istenmiştir. Haber

⁹² Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, C. V, s. 217-219.

cümleleri kapsamına girip de neshe konu olan bazı hükümlerin mevcudiyeti bizleri şaşırtmamalıdır. Râzî'nin haberler için yapmış olduğu kısımlandırmada olduğu gibi, en kaba ifade ile haberlerin değişebilen ve değişemeyen olarak ikiye ayrılması haber cümlelerinde neshin mevcut olma ihtimalini göz ardı etmememiz için yeterlidir.

Neshin mahalli emir ve nehi ile meşru kılınmış hükümlerdir. Yani neshin emir ve nehi ifade eden hükümlerde meydana gelmesi caizdir. Aynı şekilde bu tarzdaki hükümlerin muvakkat (geçici, belirlenmiş bir zaman) olarak meşru olmaları ile hiçbir şekilde meşru olmamaları câizlik açısından fark etmemektedir. Serahsî bu tarz hükümleri dört kısma ayırmakta ve bu kısımların ilk üçünde nesih ihtimalinin kesinlikle olmayacağını, dördüncü kısımda ise nesih ihtimalinin mümkün olduğunu söylemektedir. Bu kısımlar aşağıdaki gibidir;

1. **Kısım:** Nas itibari ile müebbed (ebedi olan) olan hükümler.
2. **Kısım:** Nass'ın delâleti ile üzerinde te'bîd'in (ebedilik) sabit olduğu hükümler.
3. **Kısım:** Nas ile muvakkat (geçici, belirlenmiş bir zaman) olan hükümler.
4. **Kısım:** Müebbedlik ve muvakkatlık ihtimalini eşit seviyede içinde barındıran mutlak hükümler.⁹³

Aynı zamanda nesih şer'î ibadetler, namaz ve oruç gibi iki vecih ile meydana gelmesi câiz olan hükümler için de câizdir. Allah'ın (c.c.) sıfatları ve tevhîd gibi sadece bir vecih üzerine meydana gelen hükümlerde ise nesih kesinlikle câiz değildir. Bazıları bu durumu şu şekilde tabir etmiştir; nesih aklın mucîbatlarında (vacip gördüklerinde) meydana gelmez, aklın mecûzatlarında (câiz gördüklerinde) meydana gelir. Bundan dolayı Peygamber efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: *"İlk peygamberlerden itibaren halkın hatırında kalan bir söz vardır: Utanmadıktan sonra dilediğini yap!"*⁹⁴ Hadisten de anlaşıldığı gibi hayâ; aklın güzel olarak

⁹³ Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, C. II, s. 60.

⁹⁴ Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu'fi, **el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min umûri Resûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyâmihî – Sahîhi'l-Buhârî**, thk.: Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır, 9 c., y.y., Dâru Tavku'n-Necâ, 1422, C. VIII, s. 29 (Edeb 78, 6120. Hadis); Ebû Dâvûd, C. IV, s. 252 (Edeb 40, 4797. Hadis); İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, **Sünen İbn Mâce**, thk.: Şuayb el-Arnâvûtî – Âdil Murşid – Muhammed Kâmil – Abdüllatîf Harezullâh, 5 c., y.y., Darü'r-Risâle, 2009, C. V, s. 278 (Zühd 17, 4183. Hadis).

benimsediği ve insanda bulunan övülmüş bir içgüdüdür. Nitekim hayâ kendi kendine kaim olan bir erdemdir. Şeriat ve dinlerin onu neshetmesi câiz olmadığı gibi, teklîf durumu bâkî kaldığı sürece tüm şeriatlarda hayâ da tek vecih üzerine bâkî kalacaktır. Bunun yanı sıra Deccâl'in çıkması gibi gelecekte meydana gelecek olaylar ile ilgili Allah'ın (c.c.) haber verdiklerinde de neshin meydana gelmesi câiz değildir.⁹⁵

6.3. Nassa İlave Yapmak Suretiyle Nesih

Nassa sonradan yapılan ilavenin nesih olup olmadığı hususu âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bu ihtilafın temel noktası, sonradan yapılan ilavenin nesih mi yoksa tahsis mi olduğu hususudur. Bu çerçevede var olan ihtilaf cumhur-i ulemâ ile Hanefiler arasında meydana gelmiştir. Sonradan yapılan ilave cumhur-i ulemâ'ya göre tahsis, Hanefiler'e göre ise nesihdir.⁹⁶

6.3.1. Nassa Yapılan İlavenin Çeşitleri

Nassa sonradan yapılan ilavenin, nassın hükmünü neshedip neshetmediği hususu, yapılan ilavenin çeşidine veya şekline göre değişmektedir. Usûl âlimleri yapılan ilaveleri farklı bakış açılarıyla ele almışlardır.

Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre nassa sonradan yapılan ilave; müstakil ve müstakil olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır:

1- Müstakil İlave: Müstakil ilave kendi içinde ikiye ayrılır:

Birincisi: 'Namazdan sonra zekâtın farz kılınması' örneğinde olduğu gibi ilave edildiği şeyin cinsinden olmayan müstakil ilavedir. Bu şekildeki bir ilavenin nesih olmadığına dair herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Nitekim herhangi bir çelişki ve zıtlığın oluşmaması adına İslam'a mensup olan hiç kimse bu konudaki ittifaka muhalefet etmemiştir.

⁹⁵ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezî es-Sem'ânî et-Temîmî el-Hanefî sümme's-Şâfî, **Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl**, thk.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî, 2 c., Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, C. I, s. 423.

⁹⁶ Zuhaylî, **Fıkıh Usulü**, s. 265.

İkincisi: ‘Beş vakit namaza yeni bir namazı ilave etmek’ örneğinde olduğu gibi ilave edildiği şeyin cinsinden olan müstakil ilavedir. Bu şekilde gerçekleşen ilave cumhurun görüşüne göre nesih değildir. Fakat bazı Iraklılar bu ilavenin, ilave edildiği şeyin hükmünü neshettiğini söylemektedirler. Bu iddiayı ortaya atanlar Allah’ın (c.c.); “**Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.**”⁹⁷ âyetini örnek göstererek beş vakit namaza yeni bir namazı ilave etmek şeklindeki bir ilavenin, orta namazın orta olma durumunu kaldıracağını gerekçe olarak öne sürmüşler ve bundan dolayı bu şekilde gerçekleşen bir ilavenin nesih olduğunu savunmuşlardır. Şevkânî bunun herhangi bir delile dayanmayan batıl bir görüş olduğunu söyledikten sonra, görüşlerini gerekçelendirmek adına öne sürdükleri delilde iddia ettikleri gibi herhangi bir şüphenin de olmadığını dile getirmektedir. Nitekim âyette geçen ‘orta namaz’ ifadesinden kastedilen; sayı olarak ortada olan değil faziletli olan anlamıdır. Veleve ki âyette ‘orta namaz’ ifadesinden kastedilenin sayı olarak orta olan olduğunu söylesek bile, Şevkânî’ye göre gerçekleşen ilave onu muhafaza edildiği bu durumdan çıkarmaz. Çünkü onun orta oluşu âyetin ilk nâzil olduğu sırada bilinmişti. Şu an orta olma özelliğinden çıksa bile o vasıf onda daha önceden tahakkuk etmiştir.⁹⁸

Âmidî ise, “**Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.**”⁹⁹ âyetinde emredilen orta namazın orta oluş özelliğinden çıkması durumundan ötürü, “beş vakit namaza altıncı bir vakti ilave etmek örneğinde belirtilen ilave nesihdir” görüşünü savunan bazı Iraklı alimlerin görüşünü iki açıdan çürütmektedir:

Birincisi: Daha önce geçtiği üzere nesih, şer‘î bir hüküm için geçerli olmaktadır. İbadetin orta olması durumu ise şer‘î bir hüküm değil hakiki bir husustur.

İkincisi: Örneğin, eğer Şâri‘ dört vakit namazı vacip kılıp sonradan beşinci bir namazı ilave olarak vacip kılmış olsaydı, bu durum daha önce son namaz olarak

⁹⁷ Bakara, 238.

⁹⁸ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 79.

⁹⁹ Bakara, 238.

vacip olan namazı son olmaktan çıkardığı gibi dört vakit olan namazların vaktini de dört olmaktan çıkararak neshi gerekli kılar. Fakat bu durum icmâ'a terstir.¹⁰⁰

2- Müstakil Olmayan İlave: Bu kısma; 'rekâtlara yeni bir rekâti ilave etmek', 'celde cezasının üstüne sürgün cezasını ilave etmek' ve 'yemin kefaretindeki köle azad etme kefaretinin vasfı ile ilgili ilaveler yapmak' örnek olarak gösterilebilir.¹⁰¹

Müstakil olmayan ilave ile ilgili farklı görüşler çerçevesinde ihtilaf edilmiştir. Şevkânî bu ihtilafları yedi başlık çerçevesinde dile getirmektedir:

- 1- 'Müstakil olmayan ilave kesinlikle nesih değildir.' Bu görüşü; Şâfîiler, Mâlikiler ve Hanbelîler ile Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibileri savunmaktadırlar. Bu görüşü savunanlar için, ilave edilenin ilave edildiği şey ile bağlantısının olup olmaması durumu eşittir. Aynı şekilde bu ilavenin olmamasının ilave edildiği şeyin uygulanır oluşuna mâni olup olmaması durumu arasında herhangi bir fark yoktur.
- 2- 'Müstakil olmayan ilave nesihtir.' Bu görüşü Hanefîler savunmaktadırlar. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî şöyle söylemektedir: "İlavenin sebep veya hüküm üzerinde gerçekleşmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Her iki durum da eşittir."
- 3- 'Üzerine müstakil olmayan ilave şeklinde gerçekleşen herhangi bir ilaveye mahal olan şey muhtevasıyla ilaveyi reddediyorsa bu ilave nesihtir.' Buna 'sâime (otlayan) koyunlarda zekât vardır' hadisi örnek olarak getirilebilir. Nitekim bu hadis ma'lûfe (ahırda semizleyen) olan koyunlarda zekâtın olmadığını ortaya koymaktadır. 'Eğer muhtevasıyla ilaveyi reddetmiyorsa nesih olmaz.' Bu görüşü; *el-Mu'temed*'in sahibi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî el-Mu'tezilî (ö. 436/1044), İbnü'l-Burhân (808/1405) vd. anlatmaktadırlar.

¹⁰⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 170.

¹⁰¹ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 80.

- 4- ‘Müstakil olmayan ilave eğer ilave öncesinden yapmadığını ilaveden sonra yapacak şekilde ilave edildiği şeyi şer‘î olarak değiştirirse bu nesih olur.’ Buna ‘namaza rekât ilave etmeyi’ örnek getirebiliriz. ‘Eğer üzerine ilave yapılan şeyin ilave olmadan da fiili câiz ise bu nesih olmaz.’ Buna da ‘celd cezasına sürgünü ilave etmek’ örnek gösterilebilir. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), el-Mu‘temed’in sahibi (Ebü’l-Hüseyin el-Basrî el-Mu‘tezilî -Kâdî Abdülcebâr’dan nakletmektedir-), İbn Hâcib vd. bu görüşe meyletmışlerdir.
- 5- ‘Gerçekleşen ilave; muttasıl olan hükümde ayrıma gittiğinde nesih, munfasıl olan hükümde ayrıma gittiğinde ise nesih değildir.’ Bu görüşü İbnü’l-Burhân Kâdî Abdülcebâr’dan nakletmiştir. Aynı zamanda Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu görüşü tercih etmiştir.
- 6- ‘Gerçekleşen müstakil olmayan ilave; ilave edildiği şeyin hükmünü müstakbelde (gelecekte) değiştiriyorsa nesih, ilave edildiği şey ile mukâren (beraber) olması hasebiyle müstakbelde hükmünü değiştirmiyorsa nesih değildir.’ Bu görüşü, İbn Fûrek (ö. 406/1015) Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) ashabından nakletmektedir. Aynı zamanda el-Mu‘temed’in sahibi (Ebü’l-Hüseyin el-Basrî el-Mu‘tezilî), Ebü’l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ile Ebû Abdullâh el-Basrî’nin (ö. 369/979/80) bu görüşü öne sürdüklerini belirtmektedir.
- 7- ‘Gerçekleşen müstakil olmayan ilave; aklî bir hükmü veya ‘beraat-i zimmet’ örneğinde olduğu gibi aslı itibari ile sabit olmuş bir hükmü ortadan kaldırıyor ise bu nesih değildir.’ Burada Şevkânî; aklın hükümleri icâb ettiğine (vacip kıldığına) inandıklarını söyledikten sonra, aklın hükümleri icâb ettiğine inananların ise bu tarz hükümlerin ortadan kaldırılmasının nesih olduğuna inanmadıklarını dile getirmektedir. Fakat eğer ‘gerçekleşen ilave; şer‘î bir hükmü ortadan kaldırmayı içerisinde barındırıyor ise o zaman bu nesih olur.’¹⁰²

¹⁰² A.e., s. 80-81.

Âmidî “*el-İhkâm*” adlı eserinde nassa sonradan yapılan ilavenin nesih olup olmadığı hususunu değerlendirirken âlimlerin; gerçekleşen ilavenin ilave edildiği şeyden bağımsız bir şekilde münferit bir ibadet olması durumunda, ilave edildiği şeyin hükmünü neshetmeyeceği görüşü üzerine ittifak ettiklerini belirtmektedir. Buna; ‘namazlar üzerine bir namazı, oruç üzerine bir orucu, hac menasiklerine bir menasiki veya zekât taksimatında yeni bir şeyi ilave etmek’ örnek olarak getirilebilir demiştir. Aynı şekilde Âmidî, ittifak edilen ilave dışında; ‘bir namazın rekâtlarına bir rekâtı ilave etmek’, ‘bir had cezasında bulunan celdelere birkaç celdeyi ilave etmek’, ‘yemin kefareti olan köle azad etmeye bir sıfatı ilave etmek’ vb. durumlardaki ilaveler ile ilgili âlimlerin ihtilaf ettiğini söylemektedir. Ona göre; Şâfiîler, Hanbelîler ile Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi Mu‘tezile’den bir grup bu şekildeki ilavelerin nesih olmadığı görüşünü savunurken Hanefîler ise bunun nesih olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat Hanefîler arasında bu durumu tafsilatlı bir şekilde ele alarak farklı görüşler öne sürenler de olmuştur.¹⁰³

İbn Kudâme (ö. 620/1223) ise nassa yapılan ilavenin üç kısım/seviye olduğunu zikretmektedir. Ona göre nassa yapılan ilavenin kısımları/seviyeleri aşağıdaki gibidir:

Birincisi: ‘Namazın vacip kılınmasından sonra orucun da vacip kılınması’ örneğinde olduğu gibi, gerçekleşen ilavenin, ilave edildiği şey ile herhangi bir ilgisinin olmaması. Bu şekildeki bir ilavenin nesih olmadığına dair herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Çünkü nesih; hükmü ortadan kaldırıp değiştirmektir. Belirtilen şekildeki bir ilavede ise, üzerine ilave edilen hüküm değişmemiş, aksine hükmün uygulanır oluşu ve vacipliği bâkî olarak kalmıştır.

İkincisi: ‘Evli olmayıp zina eden bir kişi için belirlenen had cezasına bir sene sürgün durumunu eklemek’ ile ‘iftira eden kişinin had cezası olan 80 celdeye, 20 celde eklemek’ örneklerinde olduğu gibi, gerçekleşen ilavenin ilave edildiği hüküm ile -şartı olması durumu dışında- farklı bir bağlantısının olması. Bu şekilde gerçekleşen ilaveler Ebû Hanîfe’ye göre nesih, âlimlerin ittifakına göre ise, nesih değildir.

¹⁰³ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 170.

Üçüncüsü: ‘Abdeste niyetin ilave edilmesi’ ile ‘Namaza bir rekâtın ilave edilmesi’ örneklerinde olduğu gibi, üzerine ilave edilen şeyin varlığı ve yokluğunun ilave edilene bağlı olması açısından, şartın meşrutuyla bağlantısı gibi bir bağlantının ilave ile ilave edilen hüküm arasında olması. İkinci seviyede anlatılan ilaveyi nesih olarak görmeyen bazı kimseler bu seviyedeki durumu nesih olarak kabul etmektedirler. Yani üzerine ilave yapılanın hükmü önceden uygulanır ve geçerliyen, gerçekleşen bu ilave ile geçerliliği ve uygulanır oluşu ortadan kaldırıldı. İbn Kudâme’ye göre üçüncü seviyedeki çeşit ile gerçekleşen ilave neshi gerektirmez. Çünkü ona göre nesih, hitab hükmünün bütünüyle ortadan kaldırılmasıdır. Hitab ise uygulanır olmayı ve vacipliği içerisinde barındırmaktadır. Burada uygulanırlık ortadan kaldırılırken vaciplik bâkî kalmıştır.¹⁰⁴

Âlimlerin nassa sonradan yapılan ilaveyi kısımlara ayırarak hangi kısmın nesih hangisinin nesih olmayacağını incelikle açıkladıklarını görmekteyiz. Nitekim sonradan gerçekleşen bu ilave nassa yeni bir şeyi eklemektir. Bu da nas ile var olan hükmün ya mensûh olmasını ya da bu hükmün gerçekleşen ilave ile tahsise uğradığını gerekli kılmaktadır ki nesih ve tahsis aynı şey değildir. Nitekim bir hükmü mensûh saymak ile tahsise uğradığını benimsemek arasında hükmün alacağı yeni boyut açısından farklılık arz edeceğinden dolayı usûl âlimlerimiz bu hususu detaylıca tartışmışlar ve farklı görüşler serdetmişlerdir. Nihayetinde var olan bu ihtilafın bir semeresi mevcuttur. Bu semereyi Prof. Dr. Vehbe ez-Zuhaylî’nin kısa ve öz bir şekilde sunduğunu görmekteyiz.

Vehbe ez-Zuhaylî’ye göre konuyla ilgili var olan ihtilafın semeresi, haber-i vâhid ve kıyas gibi kendileriyle neshin câiz olmadığı delillerle bu ilavenin yapıp yapılmayacağı hususuyla ilgilidir. Böyle bir ilave nesihtir diyen Hanefîlere göre haber-i vâhid ve kıyasla bu ilave yapılamaz. Çünkü bunların her ikisi de mütevâtir olan Kur’ân’ı neshedemezler. Bu yüzden Hanefîler abdesti tavafın şartlarından saymazlar. Zihâr ve yemin kefaretilerinde âzâd edilecek kölede iman şartı aramazlar. Bu ilavenin nesih olmadığı görüşündeki cumhura göre ise haber-i vâhid ve kıyas gibi zan ifade eden delillerle bu ilave yapılabilir. Mesela süt emzirmenin nikâhlanmayı

¹⁰⁴ İbn Kudâme, **Ravzatü’n-Nâzır**, C. I, s. 242-246.

haram kılması Kur'ân'ı Kerîm'de mutlak geldiği halde, Şâfiîler buna beş defa emzirmiş olma şartını ilave etmişlerdir. Keza Kur'ân-ı Kerîm'in umûm ifadesinin namazda Kur'ân'dan kolay gelen bir yerin okunmasının yeterli olmasını gerektirirken, Şâfiîlerin ister cemaatle olsun ister tek başına olsun namazın sahîh olması için her durumda Fâtîha'nın okunmasını şart koşmaları da bundan dolaydır.¹⁰⁵

6.4. Bedelli ve Bedelsiz Nesih

Allah (c.c.) neshettiği şer'î bir hükmün yerine herhangi bir bedel yani başka bir hüküm koyar mı ya da koymaz mı? sorusuna âlimlerimiz farkı cevaplar vermişlerdir. Allah'ın (c.c.) neshettiği hükmün yerine bir başka hükmü koymasına "bedelli nesih", neshettiği hükmün yerine başka bir hüküm koymamasına da "bedelsiz nesih" denilir. Her iki durum da aklen câizdir. Cumhurun görüşüne göre naklen de meydana gelmiştir.¹⁰⁶

Şâri' tarafından gerçekleşen nesih ister bedelle olsun ister bedelsiz olsun her iki hususta da ihtilaf meydana gelmiştir. Bedelsiz nesih ile ilgili ihtilafın temel kaynağı bedelsiz neshi inkâr edenlerin, **"Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir."**¹⁰⁷ âyetini gerekçe göstererek bu âyetin bedelsiz neshin câiz olmadığına delalet ettiğini söylemeleri ile ortaya çıkmıştır. Cumhura göre ise bedelsiz nesih câizdir. Cumhurun bu tarz bir neshin câiz olduğuna dair öne sürdüğü deliller iki açıdan ele alınmıştır:

Birincisi: Eğer hüküm bir maslahata tabi ise bedelsiz bir şekilde neshi câizdir. Çünkü mükellefin maslahatı bazen kendisine teklîf olunan şeyin bedelsiz bir şekilde ortadan kaldırılmasında olabilir. Eğer hüküm maslahata tabi olmasa dahi bedelsiz bir şekilde neshedilmesinin câiz olması durumu daha açıktır. Çünkü Allah (c.c.) dilediğini yapar ve dilediği şeyde hüküm verir.

¹⁰⁵ Zuhaylî, **Fıkıh Usulü**, s. 265-266.

¹⁰⁶ Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 309.

¹⁰⁷ Bakara, 106.

İkincisi: Eğer bedelsiz nesih câiz olmasaydı o zaman meydana da gelmezdi. Çünkü böyle bir neshin meydana gelmiş olma durumu câiz olmadan tasavvur edilemez. ‘İftardan sonra imsâkın vacip kılınması’ yani normal şartlarda var olan yeme, içme vb. serbestliğinin oruç ayında oruç ile ortadan kaldırılması bedelsiz neshe örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde kurban etlerinin stoklanması haram kılınmasının neshedilmesi de bir diğer örnek olarak getirilebilir.¹⁰⁸

Zürkânî (ö. 1367/1948) “*Menâhîlu’l-‘İrfân*” adlı eserinde bedelsiz neshe şu örneği getirmektedir: Allah (c.c.) Peygamberimiz’e (s.a.v.) gizlice bir şey danışmadan önce sadaka vermeyi (mü’minlere) emretti ve şöyle buyurdu: **“Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin.”**¹⁰⁹ Sonra bunun yerine onlara başka bir sorumluluk yüklemeksizin bu teklîfi/yükümlülüğü insanlardan kaldırdı ve şöyle buyurdu: **“Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (vermediğiniz takdirde) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapmadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.”**¹¹⁰ Zürkânî’ye göre aslında bu âyet ile Allah (c.c.) kendilerine yeni bir hüküm yöneltmeksizin onları birinci hükümü terk ederek mubah dairede serbest bıraktığını beyan etmiştir.¹¹¹

Bedelli nesih konusunda meydana gelen ihtilaf için; nâsîh’in neshettiği mensûh’u ile derece olarak kıyaslanmasından ötürü ortaya çıkmaktadır demek mümkündür. Nitekim bu açıdan bedele göre nesih üçe ayrılmaktadır:

- I- Mükellefe göre eski hükümden daha hafif bir bedelle hükmü neshetmek. Buna; ‘Ramazan gecelerinde uykudan sonra yeme, içme ve cinsel ilişkinin haram olan hükmünün mubah/helal kılınmasıyla’ gerçekleşen neshi örnek olarak getirebiliriz. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: **“Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinize hıyanet**

¹⁰⁸ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, C. II, s. 520-522.

¹⁰⁹ Mücâdele, 12.

¹¹⁰ Mücâdele, 13.

¹¹¹ Zürkânî, *Menâhîlu’l-‘İrfân Tercümesi*, C. II, s. 311.

etmekte olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin. Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescidlerde ibadete çekilmişken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır; sakın bu sınırlara yaklaşmayın. Allah âyetlerini insanlar için işte böyle açıklar. Umulur ki sakınırlar.”¹¹²

2- Mükellefe göre hafiflik veya ağırlık meselesinde birinci hükme eşit bir bedelle neshetmek. Bu türdeki neshe; ‘Beytü’l-Makdis’e yönelme (kıble edinme) zorunluluğunun, Kâbe’ye yönelme zorunluluğu (kıblenin farz oluşu) ile değiştirilmesini örnek gösterebiliriz. Şu âyette bu hüküm vardır: *“Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.”*¹¹³ Neshi savunanlara göre ilk iki durumun aklen câiz oluşunda ve naklen meydana gelmiş olmasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir.

3- Mükelleflere göre mensûh olan hükümden daha ağır bir bedelle neshetmek. Bu konuda âlimler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Âlimlerin çoğunluğu tıpkı önceki iki türde olduğu gibi bu neshin de aklî ve naklî açıdan câiz olduğunu savunmaktadırlar. Nitekim savundukları görüşü ispatlamak adına Yüce Allah’ın, içkinin mubahlık hükmünü, haram kılmak suretiyle neshetmesi örneğine benzer nakle dayalı birçok örneği delil olarak getirirler. Zürkânî’ye göre bu türde meydana gelen nesih, aklen neshin olabilirliğine dair en güçlü delildir.¹¹⁴

Neshin câiz olduğunu savunanlar; mükellefe göre eski hükümden daha hafif bir bedel ile hafiflik veya ağırlık meselesinde birinci hükme eşit bir bedelle

¹¹² Bakara, 187.

¹¹³ Bakara, 144.

¹¹⁴ Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 313-314.

gerçekleşen neshin câiz olduğu üzerine ittifak etmişlerdir. Eski hükümden daha ağır bir bedelle neshetmenin câizliği hususunda ise ihtilaf mevcuttur. Bazı Şâfiîler câiz değildir görüşüne yönelseler dahi cumhura göre bu şekilde gerçekleşen bir nesih câizdir. Câiz olduğuna dair delil ise iki açıdan ele alınmaktadır:

Birincisi: Aklî câizlik; eğer hüküm maslahata tabi ise o zaman maslahat hükmün daha ağır bir bedelle neshedilmesinde de olabilir. Maslahat durumu olmasa dahi aklen câiz olması en uygunudur.

İkincisi: Mükellefe göre eski hükümden daha ağır bir bedelle gerçekleşen neshin meydana gelmiş olması. Buna; ‘oruç tutmak ile fidye vermek arasında var olan tahyîrin (seçme serbestliği), orucun vacipliğinin tayin edilmesi ile neshedilmesi’ örnek olarak gösterilebilir. Nitekim orucun vacipliğinin tayin edilmesi tahyîrden daha ağırdır. Aynı şekilde ‘aşure orucunun vacipliğinin Ramazan orucu ile neshedilmesi’ de örnek olarak getirilebilir. Bu örnekte de Ramazan orucunun vacip kılınması aşure orucundan daha ağır ve daha meşakkatlidir. Başka bir örnek olarak; ‘zina haddi olan evde hapis cezasının, muhsan olmayan için sopa vurma ve bir sene sürgün; muhsan olan için ise recm cezasının uygulanması ile neshedilmesi’ getirilebilir. Bu örnekte de şüphe yok ki belirlenen yeni cezalar çok açık bir şekilde daha ağırdır.¹¹⁵

Mükellefe göre eski hükümden daha ağır bir bedelle gerçekleşen neshin câiz olmadığını savunanlar ise üç açıdan delil getirmektedirler:

Birincisi: Daha ağır bir bedelle yapılan nesih mükelleflerin maslahatına daha uzaktır. Çünkü mükellefler eğer onu uygularlarsa fazla olan meşakkate uymuş olurlar. Eğer terk ederlerse de üzerlerinde bir ceza yükümlülüğü gerçekleşir.

İkincisi: Eğer mükellefe göre eski hükümden daha ağır bir bedelle gerçekleşen nesih câiz ise o zaman, **“Allah yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır.”**¹¹⁶ **“Allah sizin için kolaylık istiyor güçlük çekmenizi istemiyor.”**¹¹⁷ âyetlerinin hâşâ yalan olması gerekir. Bundan dolayı ağır bir bedelle

¹¹⁵ İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 523-524.

¹¹⁶ Nisâ, 28.

¹¹⁷ Bakara, 185.

nesih batıldır. Nitekim her iki âyet de tahfif ve yüsr (kolaylık) iradesine delalet etmektedirler. Daha ağır bir bedelle yapılan nesih ise ağırlık ve zorluğa delalet etmektedir. Bunu kabul etmek ise her iki âyetin hâşâ yalan olmasını gerekli kılmaktadır.

Üçüncüsü: Allah'ın (c.c.) *“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”*¹¹⁸ âyeti, nâsîh olacak olan bedelin, mensûh'undan daha hayırlı veya misli olması gerektiğine delalet etmektedir. Daha ağır ve daha meşakkatli olan mükellef için daha hayırlı olmadığı gibi misil de olamaz.¹¹⁹

Şâfî fakihlerinden olan İsfahânî (ö. 749/13749) getirilen her üç delilin geçersiz olduğunu ortaya çıkarmak adına bu delillere verilen cevapları sırasıyla şu şekilde belirtmektedir:

Birinci Delilin Cevabı: Bu durum teklîf'in ilk başlangıcında geçerliydi. Çünkü teklîf'in ilk başlangıcında insanlar geniş bir mubahlık çerçevesinin içerisinde oldukları için onları meşakkatli teklîf'lere nakletmek maslahattan uzak olurdu. Aynı şekilde belki de Allah (c.c.) sağlıklı olduktan sonra onları hasta düşürmesi ve kuvvetten sonra onları zayıf düşürmesi misallerinde olduğu gibi nasıl ki hastalık ve zayıflık durumlarının en uygun olan şey olduğunu biliyorsa, aslah (en uygun olan) olanın en ağır olan olduğunu bildiği için bunu dilemektedir.

İkinci Delilin Cevabı: Biz âyetin umûmunun her şeyde tahfif ve kolaylığı irade etmek için geldiğini kabul etmemekteyiz. Eğer burada âyetin umûmunun her şeyde kolaylık ve tahfif için geldiği kabul edilse dahi âyetin siyakı sevabı arttırmak ve hesabı hafifletmek adına sadece malın tahfif ve kolaylığına delalet etmektedir.

Üçüncü Delilin Cevabı: Bu şekilde ki bir bedel sevabının yüce oluşuna itibar edilerek mükellef için hayırlıdır.¹²⁰

¹¹⁸ Bakara, 106.

¹¹⁹ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, C. II, s. 527-528.

¹²⁰ A.e.

Konuyla ilgili tartışmanın bedelsiz olarak gerçekleşen nesih türünden daha ziyade aslında kendisinden daha ağır bir bedel ile gerçekleşen nesih türü için meydana geldiğini görmekteyiz. Bu tür nesih için bu şekilde bir tartışma veya ihtilafın oluşmasındaki temel neden, İslam şeriâtı'nın kolaylaştırmayı esas almasıdır. Yani insanlık için her şeyde kolaylaştırmayı temel bir prensip olarak öncelik edinen İslam şeriatında, zahiren de olsa nesih üzerinden bu prensibe aykırı bir durumun gerçekleşmesi tartışmaya neden olmuştur. Fakat şunu söylemek gerekir ki bu türdeki neshi caiz görmeyenler, kolaylık ve maslahat meselesine sadece beşerî pencereden bakarak bazen Yüce Allah'ın hikmeti gereği insanlar için maslahatın daha ağır gözükken şeylerde olabileceğini göz ardı etmişlerdir.

6.5. Yerleşip Gereğini Yapmadan Önce Fiilin (Talebin) Neshi

Âlimlerin ittifakı ile ne olduğu bilinip iyice kavranmadan önce herhangi bir fiilin neshe uğraması imkânsızdır. Diğer taraftan mükellefin talebi iyice kavrayıp uygulamasından sonra, talebin neshe uğraması ise ittifak ile câiz görülmüştür.¹²¹ Aynı şekilde teklîf'e muhatap olan kişi -fiil ile amel etmemiş olsa dahi- fiil ile mükellef tutulduğunu bildikten ve -şer'î açıdan fiil için belirlenmiş vakte bağlı bir şekilde- talebin yerine getirilebilmesi için yeterli bir zaman aralığının geçmesinden sonra fiilin neshe uğraması ittifak ile câizdir. Bizzat emre uyup uygulamadan önce neshin olmayacağına dair bir görüş beyan ettiği rivayet edilen Kerhî'nin ise bu ittifaka muhalefet ettiği bilinmektedir.¹²²

Usûlcüler arasında gerçekleşen ihtilaf ise, yerleşip gereğini yapmadan önce fiilin/talebin neshe uğraması hususudur. Bu tarzda bir talebin neshi üç şekilde gerçekleşmiş olabilir:

- a) Talebin, muvakkat olan bir fiil olması ve vakti girmeden önce neshe uğraması. Şâri'nin Ramazan ayı içerisinde 'bu sene hac yapın' demesi,

¹²¹ Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 320.

¹²² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ma'rûf bi İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr alâ Tahrîr el-Kemâl b. el-Hümâm*, 3 c., y.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, C. III, s. 49.

sonrasında ise daha Arefe’de vakfe gerçekleşmeden önce ‘hac yapmayın’ emrini vermesi bu şekildeki bir talebe örnek olarak getirilebilir.

- b) Talebin, fiilin içinde olup olmaması fark etmeksizin vakit girdikten ve fiil için yeterli bir zaman aralığının geçmesinden sonra neshe uğraması. Buna şu örneği verebiliriz; herhangi bir kişiye ‘dört vakit namaz kıl’ denilir. Ardından o kişi namaza başlar ve dört rekâtı bitirmeden önce Şâri’ bunu nesheder.
- c) Talebin, herhangi bir vakte bağlı olmayan bir fiil olması ve bu fiilin yerine getirilmesinin mükelleften hemen istenmesi fakat mükellefin bu fiili tamamına erdirememesi. Örneğin; Şâri’ “oğlunu kes” emrini verdikten sonra mükellef emri yerine getirmek için hemen sebepleri hazırlar. Kesme işlemini yerine getirmeden önce Şâri’ şöyle der; “oğlunu kesme, ben bu emrimi neshettim.”¹²³

Yerleşip gereğini yapmadan önce fiilin/talebin neshe uğramasının câizliği hususunda usûlcüler iki farklı gruba ayrılmaktadır:

Birinci Grup: ‘Bu şekildeki bir talebin neshi câizdir’ görüşünü benimseyenlerden oluşmaktadır. Bunlar; Eş’ariler, Şâfiîlerin ekseriyeti ve fakihlerin çoğunluğudur. Onlara göre, yerleşip gereğini yapmadan önce fiilin neshi câizdir.

İkinci Grup: ‘Bu şekildeki bir talebin neshi câiz değildir’ görüşünü benimseyenlerden oluşmaktadır. Bunlar; Mu‘tezile’nin cumhuru, Ebû Bekr es-Sayrafi (ö. 330/941) gibi bazı Şâfiîler ve bazı Hanbelîlerdir.¹²⁴

6.5.1. Yerleşip Gereğini Yapmadan Önce Fiilin (Talebin) Neshini Câiz Görenlerin Öne Sürdüğü Aklî ve Naklî Deliller

Birinci gurubun yani bu tür neshin câiz olduğunu savunanların öne sürdüğü bir takım aklî ve naklî deliller mevcuttur.

a) Aklî Açıdan Öne Sürülen Deliller:

¹²³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 90; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, C. III, s. 49.

¹²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 126.

- 1- Böyle bir neshin “uygulaması kesinleşmeden önce talebin neshinin aklen imkânsız olduğu” kuralına bina edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu şekilde olan her şey aklen câizdir. Nitekim fiil gerçekleşmeden önce meydana gelen nesih, kulu engelleyen diğer engeller gibi bir engeldir. Yani Allah’ın (c.c.) bir kuluna yarın yapmak üzere herhangi bir şeyi emretmesi ve sonrasında bu emri vakti gelmeden önce yerine getirmesini engelleyecek bir mâni ile kulunu menetmesi câiz olan bir durumdur. Eğer neshin bu türü câiz olmasaydı Yüce Allah’ın kuluna gelecek zamanda bir fiili emretmesi sonra da hastalık, uyku veya benzeri bir şeyle onu engellemesi câiz olmazdı. Fakat bu tür neshi kabul etmeyenlerin de itiraflarıyla gerçeğin bunun aksi olduğunu görmekteyiz. Nitekim çoğu zaman kişi ile Allah (c.c.) arasına gelecekle ilgili engeller girebilmektedir. O zaman engellerin araya girmesinin câizliği gibi bu tür nesih de câizdir.¹²⁵
- 2- Neshin bu türü fiili olarak gerçekleşmiştir. Nitekim bir şeyin gerçekleşmesi aklen câiz olduğunun bir göstergesidir.¹²⁶

b) Naklî Açıdan Öne Sürülen Deliller:

Birinci Delil: Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: *“Bunun üzerine kendisine akıllı ve edepli bir erkek çocuğu olacağını müjdeledik. Çocuk, babasıyla beraber iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, "Yavrucuğum" dedi, "Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?" Dedi ki: "Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşaallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın." Her ikisi de (ilâhî buyruğa) teslim olunca ve babası onu yüzüstü yatırınca, "Ey İbrâhim!" diye ona seslendik; "Tamam, rüyanı gerçekleştirmiş oldun." İşte iyileri biz böyle ödüllendiririz. Bu, kesinlikle apaçık bir imtihandı. Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik. Onun hakkında, "İbrâhim’e selâm olsun!" ifadesini sonradan gelen nesiller arasında devam ettirdik. Evet, iyileri işte böyle*

¹²⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 130; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 321.

¹²⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 321.

ödüllendiririz. Çünkü o, bizim mümin kullarımızdandı.¹²⁷ Serdettiğimiz bu âyet-i kerimelerde Hz. İbrâhîm (a.s.) ile oğlu İsmâîl (a.s.) arasında geçen bir hadisenin kıssasını görmekteyiz. Nitekim yüce Allah Hz. İbrâhîm'e (a.s.) oğlu İsmâîl'i (a.s.) boğazlamasını emrediyor. Sonrasında bu emrin uygulaması gerçekleşmeden önce Yüce Allah, emrettiğini neshediyor.¹²⁸

Âmidî bir fiilin vakti girmeden önce neshe uğramasını câiz gördüğünü belirttikten sonra bu tür neshi câiz görenlerin bir takım zayıf delillere tutunduklarını zikretmektedir. Onun zayıf delil olarak nitelendirdiklerinden birisi de Hz. İbrâhîm'in (a.s.) oğlu İsmâîl'i (a.s.) boğazlama kıssasıdır. Âmidî bu delile yönelik itirazları ele alarak tartışmıştır.¹²⁹

Bu delil ile ilgili tartışmanın, rüya olarak ifade edilen boğazlama işleminin Şâri' tarafından bir emir olup olmadığı meselesi üzerinden gerçekleştiğini görmekteyiz. Nitekim bu mesele peygamber rüyasının sadık olması hususu üzerinden tartışılmıştır. Bu tür neshi inkâr edenler bunun Şâri' tarafından bir emir olmadığını söylerlerken, câiz görenler ise bunun bir emir olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.

Zürkânî'ye göre aşağıda yazılan tespitler, Yüce Allah'ın Hz. İbrâhîm'e (a.s.) oğlunu boğazlamayı emrettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

- a. Hz. İbrâhîm'in (a.s.) oğlu İsmâîl'e (a.s.), **“Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?”** diye bir ifade kullanması. Nitekim bir açıdan peygamberlerin rüyalarının hak olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda Hz. İbrâhîm'in (a.s.) daha koşma çağına yeni gelmiş çocuğu ile böyle bir meseleyi müzâkere etmesi meselenin zorunlu bir iş olduğunu göstermektedir.
- b. Hz. İsmâîl'in (a.s.) Rabbinin emrine tam bir teslimiyet ile babasına verdiği cevap; **“Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşaallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın.”**

¹²⁷ Saffât, 101-111.

¹²⁸ İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, C. III, s. 50; Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s.321-322.

¹²⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 126-129.

- c. Hz. İbrâhîm'in (a.s.) boğazlama işlemini gerçekleştirmek üzere sebepleri yerine getirmesi; **“Her ikisi de (ilâhî buyruğa) teslim olunca ve babası onu yüzüstü yattırınca,”**
- d. Yüce Allah'ın Hz. İbrâhîm'e (a.s.) rüyasını gerçekleştirdiğini bildirmesi bu emrin Yüce Allah tarafından zorunlu bir şekilde geldiğini göstermektedir. Çünkü eğer bu emir Yüce Allah tarafından zorunlu bir şekilde gelmemiş olsaydı, o zaman rüyasını tasdik etmez ve Rabbinin emrettiği şeyi gerçekleştirmeye koştugu için Allah (c.c.) onu övmezdi.
- e. Yüce Allah Hz. İbrâhîm'e (a.s.) büyük bir kurbanlık bağışladı. Eğer Hz. İsmâîl'in (a.s.) boğazlanması öncesinden istenmiş olmasaydı kurbanlık hediyeyi gerektiren bir sebep olmazdı.
- f. Yüce Allah Hz. İbrâhîm'i (a.s.) Allah'ın (c.c.) ikramını hak eden muhsin ve mümin kullarından olmakla övdü. Aynı şekilde Yüce Allah bu işin apaçık bir imtihan olduğunu ve **“İbrâhim'e selâm olsun!”** ifadesiyle sonradan gelen nesiller arasında onun için bir nam bırakarak onu ödüllendirdiğini belirtmiştir. Tüm bunlar, Yüce Allah'ın ona emrettiğini, onun da itaat ettiğini; aynı şekilde Yüce Allah'ın onu en zor imtihanla denediğini, onun da teslimiyet gösterip boyun eğdiğini bizlere göstermektedir.¹³⁰

Âmidî'ye göre buradaki rüyanın emir olduğunu ve bu emrin neshe uğradığını kabul etsek dahi, bir kişi bize bu neshin emir yerleşip yerini bulduktan sonra gerçekleştiğini ve tartışmalı olan hususun emrin yerini bulup gerçekleşmesinden önce meydana gelen nesih için geçerli olduğunu söyleyebilir. Bundan dolayı Âmidî, bu örnekle delil getirmenin zayıf olacağını söylemiştir.¹³¹

İkinci Delil: Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hadisleri arasında Allah'ın (c.c.) miraç gecesi Peygamber (s.a.v.) ve ümmetine elli vakit namazı farz kıldığını ifade eden bilgiler vardır.¹³² Sonrasında yine aynı gece Peygamber'in (s.a.v.) Hz.

¹³⁰ Zürkânî, **Menâhîlül-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 321-323.

¹³¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 129.

¹³² Buhârî, C. I, s. 78 (Salât 8, 349. Hadis); Müslim, C. I, s. 145 (Îmân 74, 259. Hadis); Tirmizi, C. I, s. 289 (Salât 159, 213. Hadis); Nesâî, C. I, s. 197 (Salât 1, 309. Hadis); İbn Mâce, C. I, s. 448 (İkâmetü's-Salât ve's-Sünneti fihâ 194, 1399. Hadis).

Mûsâ (a.s.) ile Rabbi arasında dokuz kere gidip gelmesi sonucu Yüce Allah elli vaktin kırk beşini neshetmiştir. Bu nesih işleminin Peygamber (s.a.v.) ve ümmetinin bunu uygulamasından önce olduğu aşikârdır. İşte bu meydana geliş kesin bir hüküm olduğu gibi bu tür nesih işleminin cevâzı için de bir delildir.¹³³

Bazıları bu hadisin haber-i vâhit olduğunu ve bu tür şeylerin haber-i vâhit ile sabit olamayacağını öne sürmüşlerdir. Aynı şekilde elli vakit namazın farziyetinin sadece Peygamber'e (s.a.v.) özel olmadığını, aksine O'na (s.a.v.) ve ümmetine farz kılındığını fakat ümmeti bu farziyetten hiçbir şekilde haberdar olmadan önce neshedildiğini söylemektedirler. Bu durum kabul edilse dahi bu farziyetin azm ve tayin üzere -yani kesin ve belirleyici tarzda- farz olduğu kabul edilemez. Aksine Yüce Allah bunu Peygamber'in (s.a.v.) tercih ve iradesine havale etmiştir. Dilerse elliye farz kılacağı gibi dilerse de beşi farz kılar demişlerdir.¹³⁴

Zürkânî, miraç hadisinin iddia edildiği gibi haber-i vâhit olmadığını aksine çeşitli sahih yollarla sabit olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim ona göre ehli hevâ ve ehli bid'at'ın bunu inkâr etmesi onun varlığının kıymetinden bir şey eksiltmez.¹³⁵ Âmidî ise, elli vakit namazın farziyeti ile ilgili söylenenlere şöyle cevap vermiştir; elli vakit namaz emrinin Allah (c.c.) tarafından sabit kılınmasından sonra neshe uğraması, teklîf-i la yutâk (gücün yetemediğinden sorumlu tutulma) kısmına girer ki bu imkânsız bir durumdur.¹³⁶

6.5.2. Yerleşip Gereğini Yapmadan Önce Fiilin (Talebin) Neshini Câiz Görmeyenlerin Öne Sürdüğü Aklî Deliller

İkinci gurubun yani bu tür neshin câiz olmadığını savunanların öne sürdüğü bir takım aklî deliller mevcuttur. Zürkânî "*Menâhîlu'l-İrfân*" isimli eserinde bu tür neshi câiz görmeyenlerin öne sürdükleri delileri ve delillere verilen cevapları sıralamıştır. Fakat Zürkânî bunları delil olarak değil bir iddia olarak belirtmiştir. Öne

¹³³ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 130; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, C. III, s. 49; Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 323.

¹³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 131; Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 328.

¹³⁵ Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 329.

¹³⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 131.

sürdükleri deliller ve Zürkânî'nin bu delillere yönelik sunduğu cevaplar aşağıdaki gibidir:

- 1- Herhangi bir emri talep eden, eğer o emir yerleşip uygulanmadan önce onu neshediyorsa bu faydasız bir talep olur. Faydasız şeyler ise abestir ve Allah (c.c.) için abes durumu imkânsızdır.

Burada belirtilen faydasız talep durumuna şöyle cevap verilmektedir; faydasızlığın aksine bu durumun faydalarından biri Yüce Allah'ın kullarını imtihan etmesidir. Nitekim Hz. İbrâhîm'in (a.s.) boğazlama kıssası bu minvalde gerçekleşen imtihan için bir örnek olarak ele alınabilir.

- 2- İyice yerleşip uygulanmadan önce neshe uğrayan bir talep, ya neshin meydana geldiği vakitte gerçekleşir ya da bu vakitte gerçekleşmez. Eğer neshin meydana geldiği vakitte gerçekleşmiş ise bu durum bir şeyde olumsuzluk ile ispatın peş peşe gelmesine yol açar ki bu imkânsız bir şeydir. Eğer neshin meydana geldiği vakitte talep gerçekleşmemişse zaten bu durum neshin olmaz. Çünkü neshin kendisinden önce gelen bir hüküm üzerine gelmesi ve o hükmü kaldırmış olması gerekir. Bu tür nesihte ise talep, hüküm kaldırılmışken meydana geliyor.

Öne sürülen bu delil için şu cevap verilmiştir; bu delilde belirtilen husus neshin her kısmında meydana gelebilir. O zaman bu tür neshi câiz görmeyenlerin neshi mutlak olarak inkâr etmesi gerekecek ki bunu yapmamaktadırlar. Bu da ortaya attıkları bu delilin batıl olduğunu göstermektedir.

- 3- Şâri''in 'yarın oruç tutun' demesi yarın tutulacak olan oruçta bir maslahatın ve husun (güzellik) durumunun olduğunu gösterir. Fakat daha yarın olmadan orucun yasaklanması, bu oruçta bir mefsedet ve kubuh (çirkinlik) durumunun olduğunu ortaya çıkarır. Bir şeyde aynı anda güzellik ve çirkinliğin (husun-kubuh) birleşmesi imkânsızdır.

İfade edilen üçüncü delile ise şöyle cevap verilmiştir; bu delil akla bağlı olarak öne sürülen güzellik ve çirkinlik (husun ve kubuh) kuralı üzerine inşâ edilmiştir ki bu batıl bir temeldir. Ehl-i Sünnetten Eş'ariler'e göre bu kuralın batıl

olduğu bilinmektedir. Nitekim Yüce Allah bir şeyi yasakladığı zaman o aklen çirkindir. Fakat yasaklamadan önce onu talep etmesi onun bizatihi güzel olduğunu göstermez. Çünkü bu durum sadece o talebin -gerektirdiği şekilde- bitişik olduğu şeyin güzelliğini gösterir. Şüphesiz ki bu güzellik kulların o talebe iman etmesi, gerçekleşen talep üzerinden nefislerinin huzura ermesi ve bu talebi uygulamaya karar vermeleridir.¹³⁷

6.6. İcmâ ve Nesih

İcma'nın nâsîh veya mensûh olması hususunda usûl âlimleri arasında gerçekleşen ihtilaf iki görüş çerçevesinde ele alınmıştır. Bu görüşler:

Birinci Görüş: “İcmâ nâsîh veya mensûh olmaz.” Cumhuriyet ulema bu görüşü benimsemektedir.¹³⁸

İkinci Görüş: “İcmâ'nın nâsîh veya mensûh olması câizdir ve bunu engelleyen herhangi bir durum söz konusu değildir.” Bu görüşü; Eş'arî ve Hanefîlerin meşayihinden olan Fahreddin er-Razi ile Mu'tezile meşayihinden olan Ebû Alî el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar benimsemektedir.

Bu iki görüş çerçevesinde iki soru ortaya çıkmaktadır: Birincisi; İcmâ Mensûh Olur mu? İkincisi; İcmâ Nâsîh Olur mu?¹³⁹ Bu iki sorunun cevabını müstakil başlıklar çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

6.6.1. İcmâ ile Sabit Olmuş Hükmün Neshi (İcmâ Mensûh Olur mu?)

Cumhuriyet ulemâ kat'î olan icmâ'nın mensûh olamayacağı üzerine ittifak etmiştir. Bazı usûlcüler ise bu görüşe muhalefet etmektedirler.¹⁴⁰ Bu durum, icmâ ile sabit olmuş bir hükmün neshi hususunda ihtilafın mevcut olduğunu, ulemânın çoğunluğu bunu câiz görmezken az bir kesimin ise câiz gördüğünü ortaya

¹³⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 324-325.

¹³⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, C. II, s. 74; İbn Alî el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 784.

¹³⁹ İbn Alî el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 784.

¹⁴⁰ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, C. II, s. 551.

çıkarmaktadır. Âmidî, muhtâr olan görüşün çoğunluğun yani cumhurun görüşü olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴¹

İcmâ'nın mensûh olmasını kabul eden ve etmeyenlerin delillerini getirmeden önce konuyu daha iyi analiz edebilmemiz için mensûh konumuna koyulan icmâ'nın ne tür bir icmâ olduğunu bilmemiz gerekmektedir.

Mensûh konumuna koyulan icmâ iki türlüdür:

Birincisi; Rasûlullah'ın (s.a.v.) hayatında gerçekleşen icmâ.

İkincisi; Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra meydana gelen icmâ.

Aslında icmâ sadece Peygamberimizin (s.a.v.) vefatından sonra gerçekleşir. Bu iki durumun kritiğini yaptığımızda ise Rasûlullah (s.a.v.) hayatta iken gerçekleşmesi farzedilen icmâ'nın, O'nun (s.a.v.) haberi veya görüşü olmaksızın gerçekleşmesi imkânsızdır sonucu ortaya çıkmış olur. Hal böyleyken o zaman icmâ eden kimselerin sözü ya Rasûlullah'ın (s.a.v.) sözüne muhalefet eder ya da Rasûlullah'ın (s.a.v.) görüşü ile uyumlu olur. Nitekim Peygamber'in (s.a.v.) sözüne muhalefet etmesi gerçekleşmesi ihtimal dahilinde olmayan batıl bir şeydir. Peygamber'in (s.a.v.) sözüne uyması durumunda ise, icmâ yapanların sözü değil Rasûlullah'ın (s.a.v.) sözü muteber olur ve delil niteliği taşır. Tüm bu gerçeklikler, mensûh konumuna koyulacak olan icmâ'nın, sadece Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra gerçekleşen icmâ türünden olabileceğini bizlere göstermektedir.¹⁴²

Mensûh konumuna koyulan icmâ'nın tespitini yaptığımıza göre bu tarz bir nesih işlemi kabul eden ve etmeyenlerin öne sürdükleri delilleri sunabiliriz.

Cumhurun Delili: Cumhur-i ulemaya göre vahiy zamanının sona ermesinden -yani Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra- gerçekleşen herhangi bir icmâ'nın neshinin üç şekilde gerçekleşmesi muhtemeldir. Cumhura göre aşağıda belirtilen her üç şekilde de icmâ'nın neshi caiz değildir.

¹⁴¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 160-161.

¹⁴² Zerkeşî, **Bahrü'l-Muhît**, C. V, s. 285; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 74.

- 1- ***İcmâ'nın, Kur'ân ve Sünnet'ten getirilecek bir nas ile mensûh olması;*** İcmâ'nın neshinin nas ile gerçekleşmesi câiz değildir. Çünkü Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra herhangi bir nassın gelmesinin imkânsız olduğu ittifak ile kabul edilen bir durumdur. Bu gerçeklik, nâsîh konumuna koyulacak olan nassın icmâ'dan önce yani Rasûlullah'ın (s.a.v.) zamanında olmasını zorunlu kılar. Nassın icmâ'dan önce olduğu anlaşıldığında ise o zaman nassın gerektirdiği dışında gerçekleşen bu icmâ hatalıdır sonucu ortaya çıkmış olur. Bu da icmâ'yı gerçekleştiren ümmet için tasavvur edilmeyen bir durumdur.¹⁴³ Sonuç olarak Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra Kitâb ve Sünnet aracılığıyla meşru kılınan hükümler kesildiği için Kitâb veya Sünnet'ten herhangi birinin icmâ'yı nesheden nâsîh olma ihtimâli de ortadan kalkmış olur.¹⁴⁴
- 2- ***İcmâ'nın, başka bir icmâ ile mensûh olması;*** İcmâ'yı nesheden nâsîh başka bir icmâ olamaz. Çünkü nâsîh konumunda olacak olan ikinci icmâ; ya birinci icmâ'nın hükmünü ref'edecek bir delil üzerine olur, ya da bir delil üzerine olmaz. Eğer delilsiz ise o zaman ikinci icmâ hatalı olmuş olur. Eğer herhangi bir delile bağlı olursa o zaman birinci icmâ'nın hatalı olması gerekir. Nitekim hangisi olursa olsun icmâ'nın hatalı olması imkânsız olan bir durumdur. Bu da icmâ'nın başka bir icmâ ile mensûh olamayacağını göstermektedir.¹⁴⁵
- 3- ***İcmâ'nın, kıyas ile mensûh olması;*** İcmâ'nın kıyas ile mensûh olması da sahih değildir. Çünkü kıyas ile amel edebilmenin şartı icmâ'ya muhalif olmamasıdır.¹⁴⁶ Nitekim icmâ'nın hükmünü nesheden eğer kıyas olursa; o zaman bu kıyasın nas ile sabit olmuş bir asla dayanması gerekir. Kıyasın dayandığı nassın neshe konu olması ise, meydana gelmesi imkânsız bir döngünün oluşmasına sebep olur.¹⁴⁷

¹⁴³ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 160.

¹⁴⁴ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 74.

¹⁴⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 160; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 74.

¹⁴⁶ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s.74.

¹⁴⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 161.

İcmâ'nın Mensûh Olabileceğini Savunanların Delili: Ümmetin iki görüş üzerinde ihtilaf etmesi aslında icmâ'dır. Çünkü ihtilaf edilen mesele ictihâdî bir mesele olduğu için ikisinden birini tercih etmek câiz olduğu gibi ümmetin iki görüşten biri üzerine icmâ etmesi de câizdir. Eğer böyle bir icmâ gerçekleşirse o zaman icmâ'nın gereği olarak görüşler arasındaki seçim hakkı ortadan kalkar. İşte nesih -yani icmâ'nın mensûh olması- tam da budur.¹⁴⁸

Öne sürdükleri bu delile şu şekilde cevap verilmiştir; iddia ettikleri durum ihtilafa neden olacağı için kabul edilemez. Kabul edilse dahi gerçekleşen şey nesih olmaz. Nitekim cumhurun delillerinde değinildiği gibi birinci icmâ'nın varlığı ikinci icmâ'nın olmaması şartına bağlıdır.¹⁴⁹

6.6.2. İcmâ'nın Sabit Olmuş Bir Hükümü Neshetmesi (İcmâ Nâsîh Olur mu?)

İsâ b. Ebân (ö. 221/836) ve bazı Mu'tezilî âlimlerin dışında cumhurun mezhebine göre icmâ ile nesih gerçekleşmez. Yani icmâ nâsîh konumunda olmaz.¹⁵⁰

Cumhurun Delili: Cumhur-i ulemâ icmâ'nın nâsîh konumunda olmasını üç kısma ayırmakta ve her kısmın gerçekleşmeme durumunu getirdiği deliller ile izah etmektedir. Bu kısımlar aşağıdaki gibidir:

- 1- **Nası Nesheden İcmâ;** İcmâ'nın nas ile meydana gelmiş bir hükümü nesheden nâsîh konumunda olması imkânsızdır. Çünkü icmâ daha önce de belirttiğimiz gibi ya bir delile dayanır ya da bir delile dayanmaz. Eğer bir delile dayanmıyorsa böyle bir icmâ hatalı olur. Eğer bir delile dayanıyorsa; bu delil ya nas ya da kıyastır. Delilin kıyas olması câiz değildir. Eğer delil nas olursa o zaman nâsîh olan icmâ değil, o nastır.

¹⁴⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, C. II, s. 74.

¹⁴⁹ A.e.

¹⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 160-161.

- 2- **İcmâ'yi Nesheden İcmâ;** İcmâ'nın kendisinden önce gelmiş olan bir icmâ'yı nesheden nâsîh konumunda olması, "İcmâ'nın, başka bir icmâ ile mensûh olması" delilinde belirttiğimiz hususlardan dolayı batıldır.
- 3- **Kıyası Nesheden İcmâ;** Mensûh konumunda olacak kıyas sahih veya gayr-i sahih olabilir. İcmâ sahih olan bir kıyas ile meşrû kılınmış bir hükmü nesheden nâsîh konumunda olursa, o zaman ümmetin icmâ'sı kıyasın gerektirdiğinin hilâfına olur. Eğer icmâ bir delile dayalı değilse o zaman icmâ'nın hatalı olduğu ortaya çıkmış olur. Eğer icmâ bir delile bağlı olursa delile bakılır. Nitekim icmâ'nın dayandığı delil ya nas ya da kıyastır. Eğer nas ise, kıyasın hükmünü ref'eden icmâ değil nassın kendisidir. Fakat icmâ'nın dayandığı delil eğer kıyas ise o zaman dayandığı kıyas deliline bakılır. Bu kıyas ya icmâ'nın neshedeceği ilk kıyastan daha râcih (tercihe şayan), ya mercûh (tercih edilen), ya da eşit konumda olur. Eğer icmâ'nın dayandığı kıyas delili neshedeceği kıyasa göre râcih veya eşit konumunda olursa o zaman birinci kıyasın muktezası sabit olmayacağından hükmü de sabit olmamış olur. Çünkü hükmün sabit olmasının şartı müktezâsının râcih olmasıdır. Nitekim hükmü sabit olmayanın mensûh konumunda olması düşünülemez. Eğer icmâ'nın neshedeceği birinci kıyas râcih ise o zaman icmâ'nın delil olarak ikinci kıyasa dayanması hatalı olur ki bu mümteni'tir.¹⁵¹

İcmâ'nın Nâsîh Olabileceğini Savunanların Delili: Bu görüşü savunanlar, icmâ'nın kat'î olan şer'î delillerden bir tanesi olduğunu ve bundan dolayı Kur'ân ile mütevâtir Sünnet'in nâsîh konumunda olması nasıl câiz ise, icmâ'nın da nâsîh konumunda olması câizdir demektedirler.¹⁵² Aynı zamanda Kur'ân'ın icmâ ile nesholunduğuna dair bazı örnekler getirerek, böyle bir durumun meydana gelmiş olması câiz olduğunu gerektirir demişlerdir. Meydana geldiğini öne sürdükleri bazı nakiller aşağıdaki gibidir:

- 1- Zekât ve sadakalarla kalpleri İslam'a ısındırılacak olanların (müellefe-i kulûb) payı Kur'ân'ın açık metniyle sabittir. Allah (c.c.) şöyle

¹⁵¹ A.e.

¹⁵² A.e., s. 162.

buyurmaktadır: **“Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah’ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.”**¹⁵³ Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde sahâbenin icmâ’ı ile bu hüküm kaldırılmıştır.¹⁵⁴

Getirdikleri bu delile şu açılardan cevap verilmiştir:

- a. “Müellefe-i kulûb’ün payının kaldırılması hususunda müctehid imamların ihtilaf etmesinden dolayı zikredilen icmâ meydana gelmemiştir.
- b. Müellefe-i kulûb’ün zekâtın verileceği gruplardan biri olarak sayılmasındaki illet İslam’ı onlara karşı üstün kılmaktır. Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde İslam, taraftarlarının çoğalması ve bölgelerinin genişlemesiyle fiilen üstün olmuş, güç kazanmıştır. Artık üstünlük kazanmaya ihtiyaç hissetmez hale gelmiştir. İletinin kalkması nedeniyle müellefe-i kulûb’ün payı da kaldırılmıştır.
- c. Böyle bir icmâ’nın doğru olduğu farz edildiği takdirde icmâ’nın bir dayanağı olmalıdır. O halde nâsîh işte bu dayanaktır, icmâ’nın bizzat kendisi değildir.”¹⁵⁵

- 2- Rivayete göre İbn Abbâs (r.a.) ve Hz. Osmân (r.a.) arasında şöyle bir diyalog gerçekleşmiştir. İbn Abbâs (r.a.) Hz. Osmân’a (r.a.): “Âyette geçen iki kardeş kardeşler anlamına gelmediği halde iki kardeş olduğunda nasıl olur da anne üçte birlik pay hakkından menedilir?” diye sormuş ve devamında şu âyeti dile getirmiştir; **“Ölenin kardeşleri varsa anasının payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir.”**¹⁵⁶ Bunun üzerine Hz. Osmân (r.a.) ona şöyle cevap

¹⁵³ Tevbe, 60.

¹⁵⁴ İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, C. III, s. 69; Zürcânî, **Menâhilu’l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 355; İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 787.

¹⁵⁵ Zürcânî, **Menâhilu’l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 355.

¹⁵⁶ Nisâ, 11.

vermiştir: “Senin kavmin anneyi bu miras payını almaktan menetmiştir.” Bu rivayet icmâ ile neshin meydana geldiğine delalet etmektedir.¹⁵⁷

Getirdikleri bu delile ise şu açıdan cevap verilmiştir: Vakıya baktığımızda böyle bir icmâ'nın sabit olmadığını görürüz. İcmâ ehlinin hata etmeyeceği ittifak ile kabul edilmiş olsa dahi böyle bir icmâ'nın Kur'ân ile çatışması kesinlikle tasavvur edilemez. Böyle bir icmânın meydana geldiğini varsaysak bile çatışma gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü lügatçilerin yanında nekire olan cem'in en az kaç kişiye şamil olduğu hususu iki veya üç kişi olması açısından tartışmalıdır. Bu da âyet üzerine yaptıkları icmâ'nın iki tevilden biri üzerine olduğunu ortaya koyar.¹⁵⁸

6.7. Kıyas ve Nesih

Usûlcüler kıyasın nâsîh veya mensûh olması ile ilgili farklı görüşler çerçevesinde ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafı iki görüş ekseninde ele almak mümkündür:

Birinci Görüş: “Kıyas nâsîh veya mensûh olamaz.” Fakih ve mütekellimlerin cumhuru, kıyasın zannî veya kat'î olması ile Peygamber (s.a.v.) döneminde veya O'ndan (s.a.v.) sonra meydana gelmiş olması arasında herhangi bir fark gözetmeksizin bu görüşü benimsemektedirler.

Bu görüşü savunanlar yani -cumhur- şu delili öne sürmektedir: Kıyas ile amel etmenin şartı, ister onunla eşit seviyede, ister ondan daha güçlü fark etmeksizin kendisi ile çelişen bir delinin olmamasıdır. Kendisi ile çelişen herhangi bir delil ortaya çıkarsa o zaman aslı itibarıyla kıyasla amel etme şartı ortadan kalkmış olur. Nitekim nas varlığında kıyas geçersizdir.¹⁵⁹

Mertebeleri fark etmeksizin celî veya hafî olarak meydana gelen, ictihad ve zanna dayalı kıyas ile kat'î ve mütevâtir olan bir nas neshedilmez. Cumhur-i ulemâ

¹⁵⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 162; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 556; İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 787.

¹⁵⁸ İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 787.

¹⁵⁹ A.e., s. 788.

bu görüş üzerine icmâ etmiştir.¹⁶⁰ Bu durum cumhur-i ulemâ'nın kıyasın nâsîh olamayacağı görüşü üzerine ittifak ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim cumhura göre, Kur'ân ve Sünnet'ten herhangi bir şeyin kıyas ile neshedilmesi câiz değildir.

Cumhurun konuyla ilgili görüşünü ispat etmek adına öne sürdüğü bazı deliller aşağıdaki gibidir:

- 1- Kıyas nas olmadığına kullanılan bir delildir. Bundan dolayı nassı neshetmesi câiz değildir.
- 2- Kıyas muhtemil (ihtimale dayalı) bir delildir. Nesih ise maktu' (kat'i olan) ile gerçekleşir.
- 3- Kıyasın şartı: Aslî kaynaklarda kendisine muhalefet eden bir delilin olmamasıdır. Nitekim eğer kıyas, Kur'ân ve Sünnet'ten herhangi bir nas veya icmâ ile çelişirse o zaman o kıyas fasittir. Başka bir kıyas ile çeliştiği zaman ise duruma bakılır. Eğer çelişki iki kıyasın asılları arasında ise o zaman kesinlikle nesih gerçekleşir fakat bu nesih nasların birbirlerini neshetmesi bâbındandır. Eğer çelişki her iki kıyasın illetleri arasında ise o zaman bu çelişkinin kıyas bâbından değil asıl ve fer' babından gerçekleştiği ortaya çıkmış olur.¹⁶¹

Peki, kıyas mensûh olur mu?

Kıyasın dayandığı asıl, eğer neshe uğrarsa kesinlikle ona tabi olan kıyas da mensûh olur. İhtilâf; kıyasın dayandığı asıl bâkî iken kıyası neshetmek câiz midir? hususu üzerine gerçekleşmiştir. Bir grup usûlcü bunu menederken diğer bir grup ise câiz görmüştür.¹⁶²

İkinci Görüş: "Kıyasın nâsîh veya mensûh olması, zannî veya kat'î olması ile Peygamber (s.a.v.) döneminde veya O'ndan (s.a.v.) sonra meydana gelmiş olması

¹⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 101.

¹⁶¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, C. II, s. 76.

¹⁶² A.e.

arasında herhangi bir fark olmaksızın mutlak olarak câizdir.” Bu görüş Şâfiîlerden İbn Süreyc (ö. 306/918) ve diğerlerinin benimsediği görüştür. Bazıları kat‘î ile zannî delile dayalı olan kıyas arasına fark koyarak dayandığı delil kat‘î olunca câiz değil, zannî olunca câizdir şeklinde görüş beyan etmiştir.¹⁶³ İbn Hâcib ise maznun (zanna dayalı) olan kıyasın nâsîh ve mensûh olamayacağı görüşünü savunmaktadır.¹⁶⁴ Aynı şekilde kıyasın Peygamber (s.a.v.) döneminde veya O’nun (s.a.v.) döneminden sonra meydana gelmesi arasında fark koyarak câizliğini ona göre belirleyenler de olmuştur.¹⁶⁵ Râzî ve bir grup Şâfiî ulemâ; “Peygamber (s.a.v.) zamanında var olan bir kıyasın, Kur’ân, Sünnet ve kıyas ile nesholunması câizdir. Peygamberin (s.a.v.) vefatından sonra ise câiz değildir” görüşünü benimsemektedirler.¹⁶⁶

Bu görüşü savunanlar şu delili öne sürmektedir: Kıyas, kendisi dışındaki diğer deliller gibi ister mislî ister kendisinden daha güçlü olan bir delil ile hem nâsîh hem de mensûh olabilir.¹⁶⁷ Gazzâlî cumhurun aksine düşünen bu grubu, şaz olan grup olarak nitelendirdikten sonra şöyle dediklerini aktarmaktadır; “Kendisi ile tahsîs durumunun gerçekleşmesi câiz olan için nesih durumunun gerçekleşmesi de câizdir.”¹⁶⁸ Yani bu grubun dayandığı diğer bir delil ise muhasîs (tahsis eden) konumunda olması câiz olan kıyasın, nâsîh konumunda da olabileceğidir. Kıyas için tahsîs edici olabilmek nesheden nâsîh konumunda olabileceğini gösterir.

İbn Alî el-Vezîr “*el-Musaffâ*” adlı eserinde cumhurun görüşünün daha yerinde olduğunu dile getirmiştir. Bu görüşü benimserken cumhurun çoğunluğu teşkil etmesinden dolayı değil öne sürdükleri delillerinin güçlü oluşundan bu kanaate vardığını dile getirmekte ve aşağıda sunduğumuz hususlara değinmektedir;

İttifak ile nesih, sadece Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken tenzîl’in gerçekleştiği vakitte gerçekleşir. Nitekim Şâri‘ bir hükmü meşrû kıldığında, o hükmü ref‘eden, iptal eden ve müddetinin bittiğini beyan eden yine Şâri‘in kendisidir. Rasûlullah’ın (s.a.v.) vefatından ve tenzîl durumunun nihâyete ermesinden sonra neshin

¹⁶³ İbn Alî el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 788.

¹⁶⁴ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, C. II, s. 557.

¹⁶⁵ İbn Alî el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 788.

¹⁶⁶ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, C. II, s. 76.

¹⁶⁷ İbn Alî el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 789.

¹⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 101.

gerçekleşmesi tasavvur edilemez. Bundan dolayı kıyas için neshi câiz görenler şöyle söylemektedirler: “Kıyas hükmü ispat eden değil açığa çıkarandır.” Bu görüş sun’i bir görüştür. Çünkü ittifak ile kabul edilmiş olan “vahyin irtifa’ı ile nesih de kaldırılmıştır” görüşünü onlar da inkâr etmemektedirler. O zaman kıyası nesheden şey nedir? Nitekim Allah Rasûlü (s.a.v.) vefat etmiş, vahiy de sona ermiştir. Bu duruma açıklık getirmek adına kıyasın gerçekleştiği iki durumu izah etmemiz yerinde olacaktır. Nitekim kıyas ya Rasûlullah’ın (s.a.v.) vefatından sonra gerçekleşir. Ya da Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken gerçekleşmiştir.

Eğer Rasûlullah (s.a.v.) vefat ettikten sonra kıyas meydana gelmişse o zaman o kıyas için nesih işlemi gerçekleşmez. Bunu şöyle açıklayabiliriz; böyle bir kıyası neshedecek nâsîh ya başka bir nas ya icmâ ya da başka bir kıyas olur.

- 1- Eğer müctehid kıyasa aykırı bir nas tespit ederse o zaman bu durum nas ile çelişkisinden dolayı kıyasın hatalı olduğunu ortaya çıkarır. Böyle bir durumda kıyasın hükmü sabit iken daha sonra kaldırıldı diye bir şey söz konusu değildir. Nitekim bu, Şâri’ tarafından değil müctehid tarafından tespit edilen bir şeydir. Bir hüküm sadece Şâri’ tarafından ispat edildikten sonra mensûh olarak isimlendirilir. Müctehid’in görüşü yeni bir teşri’ değildir.
- 2- Kıyası nesheden nâsihin icmâ olması sahih değildir. Çünkü icmâ’nın bir delile isnâd edilmesi gerekir. Kıyas ile sabit olan hükme baktığımızda ise bu hükmün bizzat Şâri’ tarafından meşrû kılınmadığını görürüz. Nesih ise Şâri’ tarafından sabit kılınan birinci hükmün ref’idir. Eğer böyle olmasa o zaman gerçekleşen işleme nesih denmez.
- 3- Kıyası nesheden nâsîh başka bir kıyas olduğunda da bu durum nesih olarak isimlendirilmez. Bu sadece iki kıyasın çeliştiği bir durumdur. Müctehid çelişen iki kıyastan birini tercih ettiğinde, nesih değil aksine birinci kıyasın hatalı olduğu durumu ortaya çıkmış olur.

Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken meydana gelen kıyasa gelecek olursak; böyle bir kıyasa muhalefet eden bir nassın gelmesiyle bu kıyasın nesholunmasında hiçbir

sakinca yoktur. Çünkü böyle bir durumda gelen nas, kıyas ile amel etme müddetinin sona erdiğini beyan etmiş olur. Bu farazi bir şeydir. Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken böyle bir nesih meydana gelmemiştir.¹⁶⁹

6.8. Nesih İle İlişkilendirilen İki Kavram: Bedâ ve Tahsîs

6.8.1. Nesih – Bedâ İlişkisi

Bedâ (بَدَأَ) kelimesi Arapçada birbirine yakın iki anlam için kullanılır. Bu anlamlardan birincisi “gizlilikten sonra açığa çıkmak”, ikincisi ise “daha önce mevcut değilken yeni bir görüşün ortaya çıkması” şeklindedir.¹⁷⁰ Bedâ kavramının terim anlamı ise; “Allah’ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁷¹

Yukarıda bedâ kavramını ifade eden hangi anlam ele alınırsa alınsın Allah (c.c.) için câiz olmayacağı aşikârdır. Nitekim lügavî anlamlarında ifade edilen manalar incelendiğinde, hâşâ Allah’ın (c.c.) ortaya çıkmayana kadar bazı şeyleri bilmemesi veya mevcut olmayan bir görüşün sonradan birdenbire ortaya çıkması ile Allah’ın (c.c.) bilgisi dâhiline girmesi gibi Yüce Allah’ın ilahlık sıfatına aykırı durumların olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bedâ kavramının ıstılâhî anlamında belirtilen; Allah’ın (c.c.) bilgisi dâhilinde olan ve belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir durumun daha sonra Allah’ın (c.c.) haber verdiği aksine başka bir şekilde gerçekleşmesi durumu da Yüce Allah için muhaldir (imkânsızdır).

Nesih ve bedâ kavramlarının arasındaki ilişki, bazı kesimlerin nesih meselesini bedâ gerektireceği sebebiyle reddetmesi bazılarının ise bedâ’yı nesihle eşit tutarak Allah (c.c.) hakkında câiz görmesi durumundan dolayı önemlidir. Âmidî; “neshin bedâ’ya benzetilmesinden ve aynı kabul edilmesinden ötürü Yahudiler, neshi Allah (c.c.) hakkında imkânsız görürken, Râfizîler ise, nesihle eşit kabul ettikleri

¹⁶⁹ İbn Alî el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 789-790.

¹⁷⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 256-257.

¹⁷¹ Avni İlhan, “*Bedâ*” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290-291.

bedâ'yı Allah (c.c.) hakkında câiz görmüşlerdir” demektedir. Bu açıdan Yahudiler şeriatların değişime uğradığını inkâr ederken, Râfizîler ise -cehaletinin imkânsız olduğuna işaret eden aklî ve naklî delillere rağmen- hâşâ Yüce Allah'ı cehalet ile vasıflandırmaktadırlar.¹⁷² Hâlbuki nesihte bedâ değil, önceden bir programlama durumu vardır. Nitekim mensûh olan bir hükmün belli bir süre sonra ortadan kalkacağı, hükmün koyucusu olan Yüce Allah tarafından bilinmektedir. Aslında önceden konulan ve geçici olduğu Allah'ın (c.c.) ezeli ilmi ile bilinen o geçici hükümle, toplumun belli bir yere getirilmesi amaçlanmaktadır. Amaç gerçekleşince de oluşturulan yeni ortama uygun kalıcı hüküm konulmaktadır. Yoksa olayların akışına göre bir hüküm, olmadı değiştir başka bir hüküm şeklinde bir düşünce “alîm ve hakîm” olan Allah (c.c.) için asla söz konusu olamaz.¹⁷³

İmam Gazzâlî'ye göre neshin bedâ'yı gerektirdiği görüşü batıl bir görüştür. Çünkü eğer nesihten; “daha önce emredilen bir şeyin yasaklanması veya önceden mubah olan bir şeyin haram kılınması” kastediliyorsa bu câizdir ve “Allah'ın (c.c.) bir yemeği gündüz haram kılıp gece mubah kılması” örneğinde olduğu gibi bunda hiçbir çelişki yoktur. *“Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır.”*¹⁷⁴ Eğer nesihten; “Allah'ın (c.c.) önceden bilmediği bir şeyi, sonradan farkına vararak bilmesi kastediliyorsa” bu imkânsızdır ve nesihten böyle bir anlam ortaya çıkmaz. O zaman nesihten için bedâ'nın gerekliliği gibi bir husus söz konusu dahi olamaz. Nitekim bu konuyla ilgili kusurlu anlayışlarından dolayı Yahudiler neshi inkâr ederken; Râfizîler ise bedâ'yı benimsemişlerdir.¹⁷⁵

Kısacası nesihten ve bedâ arasında iki açıdan fark bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu farklar şunlardır:

- I. Nesihten: Âmirin mükellefe emrettiği ibadetin belli bir vakte kadar olduğunu ve vakti geldiğinde değiştirileceğini emrettiği sırada bilmesiyle beraber sonradan bunu neshederek kaldırmasıdır. Bedâ ise: sürekli olarak istenilip emredilenin,

¹⁷² Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 109-110.

¹⁷³ Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, ed.: Hüseyin Kahraman, 7. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat Ticaret A.Ş., 2019, s. 48.

¹⁷⁴ Ra'd, 39.

¹⁷⁵ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 88.

önceden var olan sâbık bir bilgi olmaksızın, yeni ve sonradan çıkan bir durumla değişmesidir.

- II. Neshin sebebi ilk hitabın sıhhatini ifsâd etme gerekliliğini ortadan kaldırmazken; bedâ'da ise emrin sıhhatine dair olan gerekliliği ifsâd etme söz konusudur. Bedâ başka bir şeyin yapılması matlûb iken sonradan matlûbun bununla elde edilmeyeceği anlaşılıp bundan rücû etmektir ki ilmin eksikliğine delalet eden bu durumdan Allah (c.c.) münezzehtir.¹⁷⁶

Nesih, kulların maslahatı gereği örneğin helal olan bir hükmü haramlığa veya haram olanı helalliğe; mutlak ve mubah olan bir hükmü yasaklamaya veya yasak olanı mubah ve mutlaklığa taşıma durumudur. Nitekim Allah (c.c.) bu durumun akıbetini, var olan hükmü ne zamana kadar sürdüreceğini ve hangi vakitte neshedeceğini bilmektedir. Örneğin daha önce Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kılınıyordu ve bu durum belirlenen vakte kadar devam etti. Sonrasında ise Beytü'l-Makdis'e doğru yönelmek yasaklandı ve kible Kâbe'ye doğru çevrildi. Bu vb. örneklerde olduğu gibi nasıl ki mensûh olan hükümde neshedilmeden önce hikmet ve doğru bir karar varsa, aynı şekilde neshedilip hükmünün ortadan kaldırılmasında da hikmet ve doğru bir karar vardır. Bedâ ise azmedilen şeyi terk etmektir. Örneğin bedâ; “bugün filan kişiye git” ifadesinden sonra “yok ona gitme” demek gibidir. Örnekte gerçekleşen durum amaçlanan ilk şeyden bedâ etmek yani o şeyi terk etmek anlamındadır. Bu durum eksiklik belirtisi olduğu için sadece beşere yani insana has kılınabilir.¹⁷⁷

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki Yüce Allah'ın ilmiyle her şeyi kuşattığını, hiçbir gizlinin O'na (c.c.) gizli kalamayacağını açıkça ifade eden Kur'ân-ı Kerîm'de birçok nas vardır. Zürkânî “Menâhîlül-İrfân” adlı eserinde bu naslardan bazılarını aşağıdaki gibi sunmaktadır.¹⁷⁸

¹⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 15.

¹⁷⁷ Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, s. 62-63.

¹⁷⁸ Zürkânî, *Menâhîlül-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 257-258.

“Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz bu Allah’a göre kolaydır.”¹⁷⁹

“Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır; onları O’ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O’nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”¹⁸⁰

“Allah, her dışının neye gebe olduğunu, rahimlerin artırdığı şeyi ve eksilttiği şeyi bilir. Her şey O’nun katında bir ölçü iledir. O, gaybı da görülen âlemi de bilendir, çok büyüktür, çok yücedir. (O’na göre) içinizden sözü gizleyen ile açığa vuran, geceleyin gizlenenle gündüz ortaya çıkan eşittir.”¹⁸¹

6.8.2. Nesih – Tahsîs İlişkisi

Nesih – tahsîs arasındaki ilişkiye ve farklılıklara değinmeden önce “Âm” lafız ile “Âm’ın Tahsîs’i” hususunu ele almakta fayda vardır. Nitekim konuyla ilişkili olan her bir kavram ile ilgili yapılan tarifler ışığında nesih ile tahsîs’i birbirinden ayırmamız daha kolay olacaktır.

“Âm: (العام), tek vaz’ ile tek bir manayı göstermek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştirdiği bütün fertleri kapsayan lafızdır. Meselâ: ¹⁸² والسارق والساqrقة فاقطعوا ايديهما âyetinde geçen السارق والساqrقة (hırsız) lâfzı (lafzı) böyledir. Çünkü tek vaz’ ile tek bir mana için konmuştur, ki bu mana “hırsızlık”tır. Bu lâfız (lafız) kendisinde hırsızlık manasının gerçekleştiği bütün fertlere şamildir ve bu fertlerin belirli bir sayıya hasredildiğini göstermez.”¹⁸³

¹⁷⁹ Hadîd, 22.

¹⁸⁰ En’âm, 59.

¹⁸¹ Ra’d 8-10.

¹⁸² Mâide, 38: “Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

¹⁸³ Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 345.

“Tahsîs: (تخصيص) Bir şeyi bir şeye mahsus kılma. (Usûlde) Âmm (Âm) olan bir sözü, kapsamına giren fertlerden bazılarına -hakikaten veya hükmen bitişik olan bir kelâm ile- hasretmektir. Bu, beyan-ı tağyîr kabilindedir. Meselâ: “Namaz her Müslüman’a farzdır, ergen olmayan Müslümanlara farz değildir” denilse, bu farziyet yalnız ergen olan Müslümanlara hasredilmiş olur.”¹⁸⁴

“Âmin Tahsîs’i: (تخصيص العام) çoğunluğu teşkil eden Şâfiîler ve onlarla aynı görüşteki bilginlere (cumhura) göre, âmmın umum anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi mutlak olarak (: kayıtsız şartsız) “tahsîs” sayılır: Umum anlamını engelleyen delil ister müstakil ister gayr-ı müstakil olsun; yine bu delil, ister âmma mevsul, yani hemen onun akabinde zikredilmiş, isterse âmmdan munfasıl (: ayrı) olsun. Şu kadar var ki, eğer bu delil âmmdan ayrı ise, âmm ile amelden daha sonra gelmiş olmamalıdır. Çünkü böyle olması halinde artık “tahsîs”ten değil “nesih”ten söz edilebilir. Demek oluyor ki cumhura göre tahsîs, bir delile binaen âmmı umum anlamından çıkarıp, kapsamında bulunan bir kısım fertlere hasretmektir.”¹⁸⁵

Âm lafzı incelediğimizde ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Bunlar; tahsîs’i kabul etmeyen âm ile tahsîs’i kabul eden âm’dır. İkinci kısımdaki tahsîs’i kabul eden âm için kesinlikle bir muhassıs’ın (tahsîs edici) olması şarttır. Hanefîler dışındaki diğer mezhep mensuplarına yani fakihlerin cumhuruna göre; muhassıs âm’a muttasıl olsun veya olmasın, zaman bakımından âm ile aynı olsun veya olmasın, tahsîs mümkündür. Çünkü muhassıs âm’ı beyan etmektedir. Hanefîlere göre ise tahsîs beyan anlamında değil; âm’ın ifade ettiği şeylerin bir kısmını iptal anlamındadır. Bu açıdan Hanefîler muhassıs’ta olması gereken bazı şartları şöyle belirlemişlerdir:

- 1- Müstakil olmalıdır.
- 2- Zaman bakımından âm ile aynı olmalıdır.
- 3- Kat’îlik ve zannîlik bakımından âm’in derecesinde olmalıdır.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, s. 538.

¹⁸⁵ Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 349.

¹⁸⁶ Muhamed Ebû Zehrâ, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, çev.: Prof. Dr. Abdulkadir Şener, 13. bs., Ankara, Fecr Yayınları, 2017, s. 142-146.

Hâs ile âm'ın teâruzu söz konusu olduğunda tahsîs ve nesih açısından farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşler Hanefîler ile fakihlerin cumhuru arasında iki açıdan ele alınmaktadır.

Hanefîlere göre hâs ile âm'ın teâruz etmesi durumunda:

- 1- Eğer hâs ve âm'ın zamanları aynı ise hâs âm'ı tahsîs eder. Böyle bir durumda Hanefîlerin aradığı şartlar yerine geldiği için tahsîs vuku bulmuş olur.
- 2- Eğer hâs ve âm'ın zamanları aynı değilse ve âm hâs'tan sonra varit olmuşsa; âm hâss'ı nesheder.
- 3- Eğer hâs ve âm'ın zamanları aynı değilse ve hâs âm'dan sonra varit olmuşsa; hâs âm'ın hâss'a tekabül eden bazı fertlerine olan şümulünü nesheder.

Hanefîler tahsîs için, âm ile hâs zaman bakımından aynı olacak, her ikisi de kat'î olacak ve beyan edilmek için biri diğerine muhtaç olmayacak şartlarını öne sürdüklerinden dolayı iki ve üçüncü seçeneklerde âm ve hâs nesih olarak konumlandırılmıştır.

Fakihlerin cumhuruna göre ise; âm ile hâs'sın çatışması tasavvur edilemeyen bir durumdur. Çünkü hâs ile âm, bir konu hakkında varit olmuşsa hâs, zahir kabilinden olup beyana muhtaç olan âm'ı beyan eder. Bunun yanı sıra özel bir delil bulununcaya kadar âm'ın icabına göre amel edilir.¹⁸⁷

Selef âlimlerimiz neshi, usûlcülerin tarif ettiği gibi ele almakla beraber tahsîs ve takyîd gibi durumları da nesihten saymışlardır. Birçok âlimin beyan ettiği gibi selef âlimlerimizin tümü takyîd ve tahsîs'i nesih olarak isimlendirmişlerdir. Usûl alanında uzmanlaşmış âlimlerimize baktığımızda ise; neshi tahsîs için kullanmadıkları gibi, tahsîs'i de nesih için kullanmamışlardır.¹⁸⁸

¹⁸⁷ A.e., s. 148-149.

¹⁸⁸ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî eş-Şinkîfî, **Müzekkire fi Usûli'l- Fikh**, 5. bs., Medine, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001, s. 80-81.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin tercihiine göre "Tahsîs", lafızdan kastedilene beyan etmektir. Ona göre -sabit bir hükmün ref'ini içinde barındırmadığı gibi lafzın müktezâsı ile de herhangi bir ilgisi olmayan- "Nesih" ise; birinci hükmün süreklilik şartına aykırı olan hükmü izhâr etmektir.¹⁸⁹

Gazzâlî'ye göre "Nesih" ve "Tahsîs", -lafzın kapsadığı bazı durumlar için- hükmü hâs kılmayı gerektirmeleri açısından müşterektirler. Fakat "Tahsîs"; kendisine delalet eden lafız ile umum sığasının dışında kalanı beyan etmektir. "Nesih" ise; kendisine delalet edilen ile kastedilene lafızdan ihraç etmektir.¹⁹⁰

Neshin tarifi ile tahsîs'in tarifini göz önünde bulundurduğumuzda arada güçlü bir benzerliğin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim nesihte, hükmü zamanın bir parçasına tahsis etmeye benzer bir durum olduğu gibi tahsîs'te de hükmün bazı fertler üzerinden kaldırılması gibi bir durum söz konusudur. Bu açıdan bir benzeşmeden dolayı tahsîs ve neshin anlamlandırılmasında âlimler için bir kafa karışıklığı oluşmuştur. Bu durum bazılarının nesih diye isimlendirdiğimiz her şey hakkında işte bu tahsîs'tir diyerek şeriatla/dinde neshin varlığını inkâr etmesine yol açarken, bazılarının ise tahsîs'in bazı şekillerini nesih konusuna dâhil ederek hiç gerekli olmadığı halde mensûhların sayısında fazlalık oluşturmalarına sebep olmuştur.¹⁹¹

Nesih ve tahsîs arasındaki benzerlikten dolayı dinde neshin varlığını inkâr etmeyi veya tahsîs'in her çeşidini nesih olarak anlamayı engellemek adına âlimlerimiz, nesih ve tahsîs arasındaki farkları yazarak kafalarda oluşan karışıklığı gidermeye çalışmışlardır. Usûl eserlerine baktığımızda Gazzâlî'nin "*el-Müstasfâ*" adlı eserinde beş adet fark zikrettiğini¹⁹², İbn Kudâme'nin "*Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır*" adlı eserinde altı adet farka değindiğini¹⁹³, Şinkî'tî'nin (ö. 1393/1974) "*Müzekkire fî Usûli'l-Fıkh*" adlı eserinde yedi açıdan fark bulunduğunu

¹⁸⁹ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn el-Mülakkab bi İmâmü'l-Haremeyn, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk.: Salâh b. Muhammed b. Uveyde, 2 c., Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, C. II, s. 257.

¹⁹⁰ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 89.

¹⁹¹ Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 262.

¹⁹² Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 89.

¹⁹³ İbn Kudâme, **Ravzatü'n-Nâzır**, C. I, s. 226.

söylediğini görmekteyiz.¹⁹⁴ Bunların yanı sıra Âmidî ise, “*el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*” adlı eserinde 10 farka değinmiştir.¹⁹⁵ Konunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılması adına, diğerlerine nazaran Âmidî'nin ele aldığı farkları yazmayı uygun görmekteyiz.

Âmidî, lügavî olarak lafzın şâmil olduğu durumun bir kısmında hükmü tahsîs etmeleri açısından tahsîs ve neshin müşterek olduğunu söyledikten sonra, on yerde birbirlerinden ayrıldıklarını ifade etmektedir. Âmidî'nin ele aldığı farklar şunlardır:

1. Tahsîs; mütekellimin irâd ettiği lafzıyla umûm'un dışında kalanı kast etmediğini açıklayandır. Nesih ise; her ne kadar mütekellim irâd ettiği lafzıyla o manaya delaleti kast etse de dışarıda kalan hüküm için teklîf kast edilmediğini beyan eder.
2. Tahsîs; bir memur (emredilen) ile emir üzerine varit olmazken; Nesih ise bir memur (emredilen) ile emir üzerine varit olur. Burada Âmidî'nin kastettiği şey; aslında tahsis tek bir kişiye yapılacak olan bir emir yani özel bir emir için meydana gelmez. Ancak umum ifade eden bir emrin üzerine varit olur. Nesih ise; genel için arz edileceği gibi bir kişiye özel de arz edilebilir. Peygamberimiz'e (s.a.v.) hâs olarak gelen bazı hükümlerin neshedilmesi bu türe örnek gösterilebilir.
3. Nesih; neshedeceği hükmü ancak Şâri''in hitabı ile nesheder. Tahsîs ise; kıyas vb. aklî ve naklî delillerle de gerçekleşmesi câizdir.
4. Nâsîh'in kesinlikle mensûh'tan sonra gelmesi gerekir. Muhassıs (tahsîs eden) ise, muhassıs'den (tahsis edilen) önce veya sonra gelmesi câizdir.
5. Tahsîs âm'ı gelecekte mutlak olarak delil olmaktan çıkarmaz. Tahsîs durumunun dışında âm ile amel edilmeye devam edilir. Nesih ise böyle

¹⁹⁴ Şinkîfî, *Müzekkire fî Usûli'l- Fıkh*, s. 81.

¹⁹⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 113.

değildir. Nitekim nesih, neshedilen delille amel etmeyi gelecekte tamamen kaldırır.

6. Kıyasla tahsîs câiz iken; kıyas ile nesih câiz değildir.
7. Nesih, tahsîs'in tersine, sabit olduktan sonra hükmün kaldırılmasıdır.
8. Bir şeriatın diğer bir şeriatla neshi câiz, tahsîs'i ise câiz değildir.
9. Tahsîs'in tersine, ondan hiçbir şey kalmayınca kadar âm'ın hükmünün neshi câizdir.
10. Mu'tezile'den bazılarının zikrettiği üzere, tahsîs'in nesihten daha umumi olması (yani her nesih tahsîs'tir, her tahsîs ise nesih değildir) düşüncesine göre nesih; ancak hükmün bazı zamanları tahsis etmesiyle gerçekleşir. Tahsîs ise; bazı şahıs, durum ve zamanlar ile hükmün tahsîs'ini içine alır.¹⁹⁶

¹⁹⁶ A.e.

BİRİNCİ BÖLÜM

NESHİN TEORİK ÇERÇEVESİ

(USÛL ALİMLERİ VE İBN HACER'E GÖRE)

1. NESHİN ANLAMI VE TÜREVLERİ

1.1. Neshin Lügat Anlamı

Nesih kavramını incelediğimizde üç farklı alanda yazılan müstakil eserlerde teorik olarak açıklandığını görmekteyiz. Bu alanlar; Arap dilindeki lügavî eserler, nesih alanıyla ilgili müstakil olarak yazılan eserler ve Fıkıh Usûlü alanında yazılan eserlerden oluşmaktadır. Neshin lügavî olarak tarifini ele alırken her üç alanı dikkate almak gerekmektedir. Nitekim bu alanları incelediğimizde her ne kadar neshin lügat anlamında ciddi bir farklılık görmesek de lügat anlamının ıstılâh anlamına etkisi açısından her alanın konuya yaklaşımı ince farklılıkları beraberinde getirmektedir.

Lügat âlimleri “Nesih” kelimesi ile ilgili “nakil, iptal ve izale” şeklinde birden fazla anlam üzerinde fikir beyan etmişlerdir. Bu farklı anlamlar karşısında hangisinin hakiki, hangisinin mecazi olduğu hususunda ise aralarında ihtilaf meydana gelmiştir. Nitekim bu ihtilaf, lügat âlimlerinin içinde buldukları daireyi aşarak usûlcülerin ve nesih alanında müstakil eser yazan âlimlerin ilgi alanına da dahil olmuştur.¹⁹⁷

Nesih; bir şeyi kendisinin hemen ardından gelen bir şey ile ortadan kaldırmak ve izale etmektir. Güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi, yaşlılığın ise gençliği neshetmesi yani ortadan kaldırması örnek olarak getirilebilir. Nesihden bazı

¹⁹⁷ Mustafâ Zeyd, *en-Neshu fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 2 c., 3. bs., y.y., Dâru'l-Vefâ, 1987, C. I, s.55.

durumlarda ortadan kaldırmak bazen ise ispat etmek anlaşıldığı gibi her iki anlam da anlaşılabilir. ¹⁹⁸

Lügatte nesih iki anlam için kullanılmaktadır. Birinci anlam; “izale” anlamıdır. “Güneş gölgeyi neshetti” veya “Rüzgâr ayak izlerini neshetti” şeklinde getirilen örneklerde güneşin gölgeyi, rüzgârın ise ayak izlerini izale ettiği yani ortadan kaldırdığı anlaşılır. İkinci anlam; “nakil” anlamıdır. “Kitabı neshettim” denildiğinde yani kitabın içindekileri sonuna kadar naklettim anlaşılır. “Arıyı neshettim” denildiğinde ise yani arıyı bir yerden başka bir yere naklettim anlamı anlaşılır. Sicistânî (ö. 255/869) şöyle demiştir: “Nesih, arıların kovanında bulunan malzeme ve balın bir diğerine aktarılmasıdır. Tenâsuhü'l-Mevârîs yani miras mallarının bir toplumdan diğer topluma intikali ile halden hale geçip el değiştirmesi buna örnek gösterilebilir. Aynı şekilde reenkarnasyon görüşünü savunanlara göre, tenâsuh yani ruhların bir bedenden diğerine intikal etmesi ile göç edip yer değiştirmesi de neshin bu anlamı için bir örnek olarak getirilebilir.”¹⁹⁹

Nâsîh ve mensûh alanında müstakil eser yazan âlimler neshi lügavî olarak tarif ederlerken, hakikat ve mecaz tartışmasına girmeden neshi bütün yönleri ile ele almaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de ya neshin şer'î ıstılâhını lügavî olarak belirtilen asıl anlamına döndürmeyi amaçlamışlar, ya da usûlî açıdan ıstılâh manası olarak gördükleri anlamlar ile yetinmişlerdir.²⁰⁰

Nesih alanında müstakil olarak yazılan eserlerde nesih kelimesi ile ilgili var olan lügavî tarifleri incelediğimizde, genellikle neshin iki şeyden türediğini veya iki anlama geldiğini rahatlıkla idrak edebiliriz. Bu anlamların ilki, “ref' ve izale” manasını barındırırken, ikincisi ise, “nakil” anlamını içermektedir.²⁰¹ Bu eserlerde

¹⁹⁸ Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fi Garîb'il-Kur'ân**, thk.: Safvân Adnân ed-Dâvudî, y.y., Dimeşk – Beyrût, Dâru'l-Kalem – Dâru'ş-Şâmiyye, 1412, s. 801.

¹⁹⁹ Muhammed b. Alî İbn'ul-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbır el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, **Mevsû'atu Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, Farsçadan Arapçaya çev.: Dr. Abdullâh el-Hâlidî, thk.: Dr. Alî Dahrûc, 2 c., Beyrût, Mektebetu Lübnân, 1996, C. II, s. 1691.

²⁰⁰ Zeyd, **en-Neshu fi'l-Kur'ân'il-Kerîm**, C. I, s. 59-60.

²⁰¹ Nehhâs, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, s. 57; İbn Hazm, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, s. 6-7; İbnü'l-Cevzî, **Nevâsihu'l-Kur'ân**, s. 17; Hibetullâh b. Abdurrahîm b. İbrâhîm Ebû'l-Kâsım Şerfu'd-Dîn İbnü'l-Bârîzî el-Cühenî el-Hamevî, **Nâsihu'l-Kur'ânî'l-Azîz ve Mensûhihi**, thk.: Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, 4. bs., y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1998, s.19.

nesih ele alınırken Arap dilinde mahir olan âlimlerin getirdikleri örneklemeler ile nesih, lügat açısından konumlandırılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda getirilen lügat anlamları Kur’ân-ı Kerîm’den âyetler ile de desteklenmiştir. Bununla beraber Arapların kelâmında neshin, bir şeyi gidermek ve ortadan kaldırmak anlamına geldiğini ve şeriatta da Arapların tarif ettiği şekilde konumlandırıldığını söyleyenler de olmuştur.²⁰²

Yaptığımız incelemeler sonucunda Mer’î b. Yûsuf el-Makdisî’nin (ö. 1033/1624) “*Kalâ’idü’l-Mercân fi Beyani’n-Nâsihi ve’l-Mensûhi fi’l-Kur’ân*” adlı eserinde neshi lügat açısından sistematik bir şekilde ele aldığını ve bunu yaparken de Kur’ân-ı Kerîm’de vuku bulan nesih kavramıyla uygunluğunu dile getirdiğini gördük. Bundan dolayı lügat anlamı olarak Makdisî’nin sunduğu tarifî esas aldık. Nitekim Makdisî eserinde, âlimlerin Arap dilinde neshi; ‘tebdîl, ref’, izale ve nakil’ anlamları ile tarif ettiklerini vurguladıktan sonra, muhakkik âlimlerin anlam açısından neshi üç kısma ayırdıklarını söylemektedir. Bu kısımlar şunlardır:

Birincisi: Nesih, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen şer’î anlamlarından bir tanesini Arapların “güneş gölgeyi neshetti” sözünden almıştır. Nitekim bu örnekte “güneş, yayılması ile gölgeyi giderip ortadan kaldırdı ve onun yerini aldı” anlamı kastedilmektedir. Bu da Kur’ân’ın süt hısımlığı ile alakalı beş defa emzirme örneğinde olduğu gibi hükmünü ve lafzını ya da lafzı bâkî kalıp sadece hükmünü ortadan kaldırıp yerine geçmesi durumu ile uyumludur.²⁰³

Birinci kısımda “güneş gölgeyi neshetti” şeklinde kullanılan nesih kavramı için Kur’ân-ı Kerîm’den şu âyeti örnek olarak getirebiliriz;²⁰⁴ ***Fakat Allah şeytanın***

²⁰² Mukrî, **en-Nâsih ve’l-Mensûh**, s. 20.

²⁰³ Mer’î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kermî el-Makdisî el-Hanbelî, **Kalâ’idü’l-Mercân fi Beyâni’n-Nâsihi ve’l-Mensûhi fi’l-Kur’ân**, thk.: Sâmî Atâ Hasan, Kuveyt, Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, t.y., s.22.

²⁰⁴ Nehhâs, **en-Nâsih ve’l-Mensûh**, s. 57; İbnü’l-Cevzî, **Nevâsihu’l-Kur’ân**, s.17; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, **el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân**, thk.: Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, 4 c., Beyrût, Dârü İhyâ’ü’l-Kütübü’l-Arabiyye – Dârü’l-Ma’rife, 1957, C. II, s. 29; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celalüddîn es-Suyûtî, **el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân**, thk.: Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, 4 c., y.y., el-Hey’etü’l-Mısrıyye el-Âmme li’l-Küttâb, 1974, C. III, s. 66.

*katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir.*²⁰⁵

İkincisi: Nesih lügat anlamını Arapların “rüzgâr kalıntıları neshetti” sözünden almıştır. Aynı şekilde Arap dilinde yağmurlar için de silip ortadan kaldırdı anlamında neshetti tabiri kullanılmaktadır. Burada ortadan kaldırma durumu, yerine geçme olmaksızın izalenin ilk anlamı ile kullanılmıştır. Çünkü rüzgâr ortadan kaldırdığı şeylerin yerine geçmez. Bu da recim âyeti örneğinde olduğu gibi Kur’ân’ın hükmü bâkî kalıp lafzın ortadan kaldırılması ile hem hüküm hem de lafzın ortadan kaldırılması durumuyla uyumluluk sağlamaktadır.

Üçüncüsü: Nesih lügat anlamını Arapların “kitabı neshettim” sözünden almıştır. Burada hece harfleri ile kitabın lafzını kopyalayarak naklettim anlamı kastedilmektedir.²⁰⁶

Üçüncü kısımda “kitabı neshettim” şeklinde kullanılan nesih kavramı için Kur’ân-ı Kerîm’den şu âyet örnek olarak getirilebilir,²⁰⁷ **“Bu, size gerçeği söylemekte olan kitabımızdır, biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik” denilecek.**²⁰⁸ Bu âyette geçen (نَسْتَسِخُّ) kelimesi ile sahifelere nakletmek veya sahifelerden alıp başka sahifelere nakletmek anlaşılmaktadır.²⁰⁹

Neshin lügat anlamı olarak üçüncü kısımda zikrettiğimiz anlamın Kur’ân-ı Kerîm ile uyumluluğu hususunda âlimlerimiz ihtilaf etmişlerdir. Bu anlam Kur’ân’a uyum sağlamıyor diyenler, Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan nâsîh konumundaki âyetlerin mensûh konumunda olanlar ile aralarındaki lafız farklılığını ileri sürmektedirler. Bu anlamın uygun olduğunu dile getirenler ise, Kur’ân-ı Kerîm’in Levhü’l-Mahfûz’dan nakledilmesi anlamında neshedildiğini söylemektedirler. Nitekim bu anlamı kabul etmeyenlerin öne sürdüğü durumu, Kur’ân-ı Kerîm’in Peygamberimize (s.a.v.) nâzil

²⁰⁵ Hac, 52.

²⁰⁶ Makdisî, **Kalâ'idü'l-Mercân**, s.22-23.

²⁰⁷ İbn Hazm, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, s. 6-7; İbnü'l-Cevzî, **Nevâsihu'l-Kur'ân**, s. 17; İbnü'l-Bârizî, **Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi**, s. 19.

²⁰⁸ Câsiye, 29.

²⁰⁹ İbn Hazm, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, s. 6-7.

olduktan sonrası için söylemek en doğru olanıdır. Çünkü Kur'ân'ın nüzûlü tamamı erdikten sonra bu anlamda bir neshi Kur'ân için düşünmek doğru olmaz.²¹⁰

Fıkıh Usûlü alanında eser yazan âlimlerimiz ise, genellikle kelimenin hakiki anlamını açıklamak için gayret sarf etmişlerdir. Usûlcüler, nesh ile ilgili bir mana üzerine vakıf olma hususunda aciz kaldıkları zaman, ya neshin bütün anlamlarının hakiki olduğu -yani anlamlar açısından müşterek olduğu- ile ilgili hüküm beyan etmişler, ya da bütün anlamlarının mecazi olduğunu söylemişlerdir. Bunu söylerken de Kur'ân-ı Kerîm'de tabir edilen nesh kelimesinden kastedilenin başka bir anlam olarak "tebdil" olduğunu dile getirmişlerdir. Bu iki yönelimin ana temsilcileri olarak; mecaz alanının temel konusunu Serahsî'nin görüşü oluştururken, hakikat alanının temel konusunu ise Gazzâlî ve Âmidî'nin görüşleri oluşturmaktadır.²¹¹

Serahsî neshin lügat olarak 'nakil, izale ve iptal' anlamlarına geldiğini zikrettikten sonra şöyle söylemektedir: "Bütün bu anlamlar hakikat değil mecazdır." Nitekim Serahsî bu ifadeden sonra sırasıyla nakil, izale ve iptalin mecaz olarak nasıl konumlandırıldığını aşağıdaki şekilde açıklamıştır.

1. Serahsî ilk olarak naklin hakikatının, "bir şeyi bir yerden başka bir yere taşımak" olduğunu söyledikten sonra kitabın neshedilmesi durumunda bu anlamdaki nakil sıfatını görmediğimizi vurgulamaktadır. Nitekim kitabı neshetme örneğinde, yazılanı bir yerden başka bir yere nakletmek tasavvur edilememektedir. Sadece kitabın mislini başka bir yerde ispat etmek tasavvur edilebilir. Aynı şekilde hükümler için de bu geçerlidir. Yani mensûh olanın hükmünü nâsîh'e nakletmek tasavvur edilemez. Çünkü burada kastedilen şey, gelecekte meşrû kılmak üzere mensûh'un mislini ispat etmek veya birinci hükümdeki kulluğu ikinci hükme nakletmektir.
2. Serahsî tarafından izalenin manası da bu minvalde açıklamıştır. Ona göre taşın bulunduğu mekândan izale edilmesi durumu, taşın aynını ortadan kaldırmaz. Aslında taşın aynı, ikinci bir mekânda bâkîdir. Bu durum

²¹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, C. II, s. 29-30; Makdisî, *Kalâ'idü'l-Mercân*, s. 22-23; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, C. III, s. 67.

²¹¹ Zeyd, *en-Neshu fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, C. I, s.60.

hükümler için de geçerlidir. Nitekim nesihten sonra birinci hüküm kalmaz. Eğer neshin hakikati izale anlamı olursa o zaman izale olan her şey için nesihi ismi geçerli olmalıdır. Fakat hiç kimse bunu söylememiştir.

3. Serahsî'ye göre iptal lafzını incelediğimizde aynı şeyleri bu lafız için de görürüz. Nas ile âyet iptal olmazken nasıl olurda neshin hakikatinin iptal olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Allah (c.c.) nesihi kavramını şu âyette ispat anlamı ile kullanmıştır: **“Bu, size gerçeği söylemekte olan kitabımızdır, biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik’ denilecek.”**²¹²

Serahsî, **“Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah’ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”**²¹³ âyetini getirerek nesihi kavramını şer’î olarak öğrendiğimizi söylemektedir. Âyette de belirtildiği gibi “tebdîl” anlamının nesihi için geçerli olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim “parayı neshettim” denildiğinde buradaki nesihi tabirinden “parayı başka bir para ile değiştirdim” kastedilmektedir.²¹⁴

İmam Gazzâlî neshin lügatte, “izale” ve “ref” anlamlarıyla beraber “nakil” anlamına da geldiğini örnekler vererek zikretmekte ve bu anlamların hakikat olduğu görüşüne yönelmektedir. Aynı şekilde neshin her iki anlam için müşterek olduğunu fakat kendisi gibi usûlcülerin kastettiği neshin ref ve izale anlamındaki nesihi olduğunu vurgulamaktadır.²¹⁵

Âmidî ise neshin lügatte “izale” ve “nakil” anlamına geldiğini örneklerle açıklamaktadır. Aynı zamanda izalenin in’idâm (yok olma durumu) anlamına geldiğini, naklin ise bir şeyi bir halden başka bir hale özü üzere kalmasıyla beraber nakletmek ve tahvîl etmek anlamında olduğunu vurgulamıştır. Neshin lügavî olarak anlamına değindikten sonra neshin lügavî olarak anlamlandırılmasında hakikat ve mecaz tartışması ile ilgili âlimlerin üç gruba ayrıldığını söylemektedir. Âmidî’nin

²¹² Câsiye, 29.

²¹³ Bakara, 106.

²¹⁴ Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, C.II, s. 53-54.

²¹⁵ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 86.

bahsettiği gruplar ve her bir grubun benimsediği görüş ile bu görüşü savunan temsilcileri aşağıdaki gibidir:

Birinci Grup: “Nesih kavramı, “izale” ve “nakil” anlamları açısından müşterek olarak hakikattir” görüşünü savunanlardan oluşmaktadır. Bu görüşün temsilcileri; Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve ona tabi olan Gazzâlî’dir.

İkinci Grup: “Nesih kavramı, “ref” ve “izale” anlamı açısından hakikat, “nakil” anlamı açısından ise mecazdır” görüşünü savunanlardan oluşmaktadır. Bu görüşün temsilcileri; Ebü’l-Hüseyn el-Basrî el-Mu‘tezilî (ö. 436/1045) ve ona tabi olanlardır.

Üçüncü Grup: “Nesih kavramı, “nakil” ve “tahvil” anlamı açısından hakikat, “izale” açısından ise mecazdır” görüşünü savunanlardan oluşmaktadır. Bu görüşü İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) ashabından olan Kaffâl (ö. 365/976) temsil etmektedir.

Âmidî her üç grubun görüş ve delillerini eserinde serdettikten sonra şöyle söylemektedir: “Her iki anlam mutlak olarak sahih ise ve iki anlamdan birini tercih etmek imkânsız ise her iki anlam için müşterektir demek daha uygun olur. Fakat eğer naklin hakikatinde vücudiyet sıfatını başka bir vücudiyet sıfatı ile değiştirme münasebeti varsa nesih için lügat olarak nakil anlamını tercih etmek daha ayrıcalıklı olur. Tüm bunlarla beraber bu konudaki tartışma mânevî değil lafzîdir.”²¹⁶

1.2. Neshin İstılâh (Terim) Anlamı

Nesih kavramının ıstılâhi bir anlam kazanmasında İmam Şâfiî’nin payı büyüktür. Nitekim İmam Şâfiî “*er-Risâle*” adlı eserinde getirdiği delil ve misaller ile neshi, mutlak olan takyî’ten ve genel olan tahsîs’ten ayırmıştır. O, tahsîs ve takyîd’i beyan olarak sunmuştur. Nitekim sahabe ve tabiinden mütekaddim olanların birçoğu ile onlardan sonra gelen bazı kimseler mutlak, tahsîs ve hatta istisnayı dahi nesih

²¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 102-104.

sayıyorlardı. Fakat İmam Şâfiî neshin manasını yazdı ve neshi geniş anlamlara sahip olan mutlak lafızlardan ayırdı.²¹⁷

Risâle'de geçen iki ifade ile İmam Şâfiî'nin nesih kavramını, usûlcülerin metodunun dışında farklı bir açıdan ele alarak tanımladığını görmekteyiz. *Risâle*'de geçen ifadelerden birincisi; "Neshetti demek ise, farziyetini kaldırdı demektir. Her hüküm kendi zamanında haktır. Allah onu neshedince terk edilmesi hak olur. Farz olduğu döneme yetişen kimse ona uymakla ve sonra da onu terk etmekle Allah'a itaat etmiş olur. Farz olduğu döneme yetişmeyen kimse ise, sadece onu nesheden hükme uyarak, Allah'a itaat eder"²¹⁸ İkincisi ise; "Bir farz sürekli olarak neshedilmişse, yerine mutlaka başka bir farz konulmuştur. Nitekim Beytu'l-Makdis'in kible oluşu neshedilmiş, yerine kible olarak Ka'be tayin edilmiştir. Kitab ve Sünnetteki bütün nesihler, işte böyledir."²¹⁹

İmam Şâfiî neshi terk etmek manası ile açıkladıktan sonra nesih için lazım olan bir gerekliliği de açıklamıştır. O gereklilik, "bir farz sürekli olarak neshedilmişse, yerine mutlaka başka bir farz konulmuştur" ifadesidir. Aslında belirttiği iki ifadeden neshin kısaca "ispat gerektiren bir ref'" olduğu anlamı ortaya çıkmış oluyor. Bu söylediğimiz İmam Şâfiî'nin "*er-Risâle*" adlı eserinde nesih kelimesini birçok konu başlığında kullanmasındaki genel anlamı ifade etmektedir. İmam Şâfiî'nin tahsîs başlığındaki ifadelerine ve bu konuda belirttiği örneklerle baktığımızda ise yakînî olarak İmam Şâfiî'nin nesih kavramını "birinci hükmün tümünü ref'etmek kastedilmektedir" şeklinde anlamlandırdığını idrak etmekteyiz. Bu durumda İmam Şâfiî'ye göre ref'edilen hükmün yerine başka bir hükmün ispat edilmesi bir gerekliliktir. Fakat kendisinden ayrılrsa dahi birinci hükmün bir kısmını ref'etmek ona göre âmm'ı tahsîs etmektir.²²⁰

İmam Şâfiî'den sonra gelen usûlcülerin neshe dair yaptıkları istilâhi tarifleri incelediğimizde genel olarak imam Şâfiî'nin tarifini kabul edip üzerine ilaveler

²¹⁷ Muhammed Ebû Zehrâ, *eş-Şâfiî Hayâtuhû ve Asruhû ve Ârâuhû'l-Fıkhiyye*, y.y., Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1978, s. 265-266.

²¹⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev.: Prof. Dr. Abdulkadir Şener – Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, 5. bs. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 78.

²¹⁹ A.e., s. 68.

²²⁰ Zeyd, *en-Neshu fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, C. I, s.75.

yapanlar olduğu gibi onun tanımını kabul etmeyip yeniden tarif yapanlar da olmuştur. Usûl eserlerinin yazılışındaki tarihi süreç ve yazılan eserlerin müelliflerinin bağlı oldukları usûl ekolleri neshi tarif etmelerinde etkin bir rol oynamaktadır. Genel olarak bir inceleme yaptığımızda neshin tarifinde özellikle “Beyan” ve “Hitap” ifadeleri, yapılan tariflerin içeriğini netleştirmektedir. Bunun yanı sıra özellikle nâsîh konumunda olan -kimine göre şer‘î hitap kimine göre ise şer‘î beyanın- neshedilen hükümden sonra gelmiş olması şartı hemen hemen tüm tariflerde esas kabul edilmiştir. Aynı şekilde nesih, ıstılâhi anlamını lügat anlamlarından olan “izale” ve “ref”ten almıştır gerçeği birçok usûlcünün ittifak ettiği husustur. Öne sürdüğümüz bu hususları delillendirmek adına Fıkıh Usulü alanında uzman olan bazı âlimlerin yazdıkları usûl eserlerinde neshe dair getirdikleri tarifleri ele alacağız.

Neshin “*Beyan*” ifadesi ile yapılan bazı tarifleri:

Cessâs: “Şeriatta nesih; bekasını takdîr ettiğimiz veya zannettiğimiz bir hükmün müddetinin beyanıdır. Bu beyan aracılığıyla hükmün müddetinin şu ana kadar olduğu bizler için açıklığa kavuşmaktadır.”²²¹

İbn Hazm: “Nesih; tekerrür etmemek üzere ilk emrin zamanının sona erdiğinin beyanıdır.”²²²

Karâfî (ö. 684/1285): “Nesih; hükmün müddetinin sona erdiğinin beyanıdır.”²²³

Neshin “*Hitap*” ifadesi ile yapılan bazı tarifleri:

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071): “Nesih; herhangi bir yönüyle -ki bu yönü olmasaydı hüküm sabit olurdu- önceki hitap ile sabit olan hükmün, terâhî (aralarındaki zaman farkı) ile kaldırılmasına delalet eden hitaptır.”²²⁴

²²¹ Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, 4 c., 2. bs., y.y., Vizâretü'l-Evkâf el-Küveytiyye, 1994, C. II, s. 199.

²²² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endulusî el-Kurtubî ez-Zâhirî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, thk.: eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir, 8 c., Beyrût, Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, t.y., C. IV, s. 59.

²²³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mâlikî eş-Şehirî bi'l-Karâfî, **Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl**, thk.: Tâhâ Abdürraûf Sa'd, 3. bs., y.y., Şeriketü't-Tibâ'e'l-Fenniyye el-Müttahide, 1973, s.302.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö.476/1083), Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096), Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Muvaffakuddîn İbn Kudâme ve Seyfüddîn el-Âmidî gibi usûlcülerin tümü Hatîb el-Bağdâdî'nin şer'î olarak açıkladığı tarifin aynısını esas almışlardır. Bununla beraber hitabı tercih eden bu usulcülerden Râzî ve Âmidî dışındakiler, şeriattaki neshin “ref” ve “izale” anlamında olduğunu dile getirmişlerdir.²²⁵

İmam Gazzâlî “el-Müstasfâ” isimli eserinde ekollere göre üç adet tarife yer vermiştir. Bu ekoller; Usûlcüler, Mu'tezile ve Fıkıhçılardır. Usûlcüler ve Mu'tezile adına verdiği tarif yukarıda “hitap” ifadesi ile yazdığımız tarifin aynısıdır. Fıkıhçıların ise neshi şu şekilde tarif ettiklerini yazmıştır: “Nesih, ibadetin müddetini ya da ibadetin kesileceği zamanı ortaya çıkaran hitaba delalettir.” Gazzâlî fıkıhçıların benimsediği nesih tanımını verdikten sonra yaptıkları tanımları nesih olarak kabul etmediğini beyan etmiş ve tanımın altına giren örnek uygulamaları da tahsîs olarak ifade etmiştir.²²⁶

İslami ilimler ile ilgili terimleri cemedden el-Cürçânî (ö. 816/1413) eserinde, nesih ile ilgili iki adet şer'î tanıma yer vermiştir. Bu tanımlar aşağıdaki gibidir:

Birinci Tanım: “Şeriatta nesih; şer'î bir delile müteakip, az bir zaman sonra, onun taşıdığı hükmün hilafına bir başka delilin gelmesi durumudur. Bu hal bizim ilmimize göre bir tebdîl ise de Allah'ın (c.c.) ilmine göre hükmün müddetinin sona erdiğini beyandan başka bir şey değildir.”

İkinci Tanım: “Şeriatta nesih; şeriatin sahibinin hakkında şer'î hükmün vaktinin sona erdiğinin beyanıdır. Bu sona eriş Allah (c.c.) tarafından önceden bilinmekteydi. Biz, nâsîh olan hüküm gelmemiş olsaydı evvelki hükmün sürekli bir

²²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh**, thk.: Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî, 2 c., 2. bs., Suudi Arabistan, Dârü İbnü'l-Cevzî, 1421, C. I, s. 244.

²²⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, **el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh**, y.y., Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, s. 55; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, C. I, s. 417; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s.86; Râzî, **el-Mahsûl**, C. III, s. 282); İbn Kudâme, **Ravzatü'n-Nâzır** C. I, s. 219; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s.108.

²²⁶ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 86.

şekilde devam edeceğini zannediyorduk. Birinci hükmün sona erişini, nâsîh konumundaki yeni hükmün gelmesiyle öğrendik. Bu bize göre tebdîl ve tağyîrdir.”²²⁷

Yukarıda neshin ıstılâhi tarifi ile ilgili sunduğumuz çeşitli tariflerin tümünü İbn Hâcib’in neshin ıstılâhi tarifi ile ilgili ifade ettiği şu kısa cümle ile özetleyebiliriz: **“Nesih, sonradan gelen şer’î bir delille şer’î bir hükmün kaldırılmasıdır.”**²²⁸ Ortadan kaldırılan hüküm (mensûh), hükmü ortadan kaldıran delil (nâsîh), hükmün ortadan kaldırılışı ise (nesih) olarak isimlendirilmektedir. Bu şekilde gerçekleşen nesih; daha önce ikrar edilmiş bir hüküm olan mensûh’u ve daha sonra gelen delil anlamındaki nâsîh’in varlığını gerekli kılmıştır.²²⁹

1.3. Fethu’l-Bârî’den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde İbn Hacer’e Göre Neshin Kullanıldığı Anlamlar

1.3.1. “Hükmü Ortadan Kaldırmak” Anlamında Nesih

İbn Hacer, Buhârî’nin (ö. 256/870) “Şahitlikler” bölümünde yer alan “Borç ve Had Cezaları Davalarında Davalının Yemin Yükümlülüğü” başlığı çerçevesinde ele aldığı hadisleri açıklarken neshin ref’ (ortadan kaldırmak) anlamında kullanıldığına değinmektedir. Bu çerçevede Buhârî’nin zikrettiği rivayetleri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

“Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem “Ya iki şahit getirsin, ya da o yemin eder” buyurmuştur. Kuteybe, Süfyan yoluyla İbn Şübrûme’nin şöyle dediğini nakletmiştir: Ebü’z-Zinâd bana bir şahidin şahitliği ve davacının yemin etmesi ile hüküm verilebileceğini söylemişti. Ben “Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın olsun”²³⁰ âyetini okudum. Sonra ‘bir kişinin şahitliği ve davacının yemini

²²⁷ Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeynû’ş-Şerîf el-Cürcânî, **et-Ta’rifât**, thk.: (Yayıncı kurumun gözetiminde bir grup Âlîm tarafından tahkik edilmiştir), Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, s. 240.

²²⁸ İsfahânî, **Beyânü’l-Muhtasar**, C. II s. 489.

²²⁹ Katâde, **en-Nâsîh ve’l-Mensûh**, s. 6.

²³⁰ Bakara, 182.

ile yetinilecekse birinin ötekine hatırlatmasına niye ihtiyaç duyulsun. O tek olan kadının bile hatırlamasına ne gerek olur ki!” dedim.”²³¹

“İbn Ebû Müleyke’den rivayet edilmiştir: “İbn Abbâs radiyallâhu anh bana mektup yazarak Hz. Peygamber’in davalıyı yemin etmekle yükümlü tuttuğunu bildirdi.”²³²

“Ebû Vâil’den radiyallâhu anh rivayet edilmiştir: Abdullah şöyle demiştir: (Hz. Peygamber (s.a.)) “Her kim başkasına ait bir mala sahip olmak için haksız yere yemin ederse Allah’ın huzuruna vardığında Cenab-ı Allah’ın kendisine gazaplandığını/kendisine kızmış olduğunu görür” (buyurmuştu.) Sonra Allah bunu doğrulayan şu âyeti indirdi: “Allah’a karşı verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle değiştirenlere gelince, işte bunların âhirette bir payı yoktur. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için acı bir azap vardır”²³³

Sonra Eş’as b. Kays bir gün çıkıp yanımıza (Ebû Vâil’in bulunduğu bir meclise) geldi ve “Abdurrahman (İbn Mes’ûd) size ne anlattı?” diye sordu. Biz de İbn Mes’ûd’un sözünü ona söyledik. Bunun üzerine şöyle dedi: “Doğru söylemiş. O âyet benim hakkımda indirilmişti. Ben biriyle mahkemelik olmuştum. Allah Resulü’ne gittik. Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem “Ya iki şahit getirsin ya yemin eder” buyurdu. Bunun üzerine ben “İyi de o yemin eder ve hiç de umursamaz” dedim. Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem “Her kim haksız yere yemin ederek bir mala sahip olursa Allah’ın huzuruna, O, kendisine öfkelenmiş olarak çıkar” buyurdu. Allah da bunu doğrulayan bu âyetleri indirdi.”²³⁴

İbn Hacer yukarıda getirdiğimiz rivayetleri serdettikten sonra, neshin şer’i anlamını sunmadan önce şahidin şahitliği ve davalının yemininin câizliği hususunda hadisleri rivayet eden râvîlerin görüşlerine değinmiştir. O, Ebû’z-Zinâd (ö. 130/748) ve ahâlîsi’nin bunun câiz olduğu görüşünü, İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve ahâlîsinin

²³¹ İbn Hacer el-Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, Arapça İhtisarı Yapan ve Notlar Ekleyen: Ebû Suhayb Safâ ed-Davvî Ahmed el-Adevî, ed.: Feyzullah Birişik, çev.: Dr. Halil Aldemir – Dr. Soner Duman, 15 c., İstanbul, Karınca Polen Yayınları, 2016, C. V, s. 596-597.

²³² A.e., s. 597. (Şahitlikler 20, 2668. Hadis).

²³³ Al-i İmran, 77.

²³⁴ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. V, s. 597-598 (Şahitlikler 20, 2669, 2670. Hadis).

ise bunun câiz olmadığı görüşünü savunduğunu dile getirmektedir. Sonrasında İbn Hacer, her ikisinin de görüşlerini dayandırdıkları bir takım delillerinin mevcut olduğunu söylemiş ve bunu şu şekilde açıklamıştır: “Ebü’z-Zinâd görüşünü haber-i vâhide dayandırırken İbn Şübrüme ise âyet-i kerimeye dayandırmıştır. İki grup arasındaki görüş farklılığının temel noktası şudur; haber Kur’ân’da mevcut bulunan bir hükme herhangi bir ekleme yapmak için geldiğinde -ki Sünnet Kur’ân’ı neshetmez- bu nesih midir? Yoksa bu durum nesih değil de aksine -senedi sabit olduğunda kendisiyle görüş beyan edilmesi vacip olan- müstakil bir hükümlerle gelen müstakil bir ekleme midir? Birinci görüş Kûflerin, ikinci görüş ise Hicazlıların görüşüdür.” İbn Hacer tüm bunları göz ardı etsek dahi İbn Şübrüme’nin hücceti ile ilerleyemeyeceğimizi dile getirmektedir. Nitekim İbn Hacer’e göre İbn Şübrüme’nin belirttiği husus, görüşün nassa muâriz olmasıdır ki buna itibar edilmez.²³⁵

Özet olarak İbn Hacer şöyle söylemektedir: bir şey üzerine yapılan tansîs (hüküm beyan etme) kendisi dışındakileri nefyemeyi gerekli kılmaz. Fakat burada incelenen noktanın gerektirdiği şey, bir şahit ile davalının yemin etmesi sadece şahitler bulunmadığında veya iki şahit yerine geçen bir erkek şahit ile iki kadın şahidin bulunmaması durumlarında gerçekleşir. Şâfiî ve Hanbelîler de bu görüşü savunmuşlardır. Nitekim Dârekutnî’nin Amr b. Şu‘ayb aracılığıyla babası ve dedesinden merfû olarak rivayet ettiği şu hadis bu görüşü desteklemektedir: *“Hak ile ilgili meselelerde Allah Rasulü (s.a.v.) iki şahit ile hüküm verirdi. Kişi iki şahit getirdiğinde hakkını alır, bir şahit getirdiğinde ise şahidiyle beraber yemin ederdi.”* Bu görüşe karşı bazı Hanefîler, Kur’ân üzerine gerçekleşen ilavenin nesih olduğunu, aynı şekilde haber-i vâhidin mütevâtiri neshedemeyeceğini ve Kur’ân’da var olan bir hükme ekleme yapabilmesi için hadisin belirttiği haberin meşhur derecesinde olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Hanefîlerin görüşüne şöyle cevap verilmiştir; “Nesih hükmün ref’idir (ortadan kaldırılmasıdır). Burada ise ref’ gibi bir durum söz konusu değildir.”²³⁶

²³⁵ el-İmâm el-Hâfız Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 13 c., Riyâd, Dârü's-Selâm, 2000, C. V, s. 346.

²³⁶ A.e.

Burada İbn Hacer, Hanefilerin görüşüne cevap verirken neshin şer'î olarak "hüküm ortadan kaldırılması" anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Bu vurgu, İbn Hacer'in neshin şer'î anlamı için "Nesih hüküm ref'îdir" görüşünü kabul ettiğinin bir göstergesidir.

1.3.2. "Hüküm Sona Erdiğini Beyan Etmek" Anlamında Nesih

Buhârî'nin "Tevhid" bölümünde "Yüce Allah'ın "Ve Allah Musa ile Gerçekten Konuştu"²³⁷ Sözü" başlığı çerçevesinde ele alınan, Şüreyk b. Abdullah'ın Enes b. Mâlikten işittiği bir hadis mevcuttur. Şüreyk b. Abdullah'ın Enes b. Mâlikten işittiğini rivayet ettiği bu hadis, Miraç esnasında Rasûlullah'ın (s.a.v.) Cebrail (a.s.) ile yedi gök semaya çıkışını ve semalarda karşılaştığı peygamberler ile diyalogunu genişçe anlatmaktadır. Hadiste aynı zamanda beş vakit namazın farz kılınışı da ele alınmıştır. Nitekim namazın elli vakitten beş vakte indirilmesi hususu, Hz. Peygamberin (s.a.v.) Hz. Mûsa'nın (a.s.) bulunduğu sema ile Rabbi arasında gidip gelmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Nihâyetinde Yüce Allah'ın hadiste geçtiği üzere "Şu bir hakikat ki benim nezdimde söz (hüküm ve kaza) tebdil olunmaz! Bu, senin ve ümmetin üzerine ana kitapta farz ettiğim gibidir!" buyurduktan sonra, "Her bir hasene on misliyle karşılır. Bu, ümmü'l-kitapta elli vakittir ve senin ve ümmetin üzerine beş vakittir!" buyurmasıyla beş vakit namazın farzı kesinleşmiştir.²³⁸

İbn Hacer hadiste geçen ifadeleri şerh ederken, Yüce Allah'ın "Şu bir hakikat ki benim nezdimde söz (hüküm ve kazâ) tebdil olunmaz!" ifadesine neshi inkâr edenler tutunmuşlardır demektedir. Sonrasında ise neshi inkâr edenlerin bu delile tutunarak, neshin "hüküm sona erdiğini beyan etmek" anlamına geldiğini ve bundan dolayı neshin, sözün tebdil olunmasını gerekli kılmadığını dile getirdiklerini vurgulamıştır.²³⁹

Burada İbn Hacer, neshi "hüküm sona erdiğini beyan etmek" anlamında açıklamanın neshi inkâr edenlerin görüşlerini delillendirmek amacıyla tutundukları bir araç olduğunu açıklamaktadır. Bu açıklamasından İbn Hacer'in neshin "hükümün

²³⁷ Nisa, 164.

²³⁸ Askalânî, *Muhtasar Fethü'l-Bârî*, C. XIV, s. 587-593 (Tevhid 37, 7517. Hadis).

²³⁹ Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. XIII, s. 600.

sona erdiğini beyan etmek” anlamında kullanılmasını benimsemediği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim eğer İbn Hacer neshin bu anlamını benimsemiş olsaydı, neshi inkâr edenlerin bu anlamı öne sürerek görüşlerini delillendirdiklerinden bahsetmez veya bahsetse dahi bunu açıklama ihtiyacı hissederd.

1.3.3. “Tahsîs” Anlamında Kullanılan Nesih

“Saîd İbn Cübeyr’den rivayet edildiğine göre, o şöyle demiştir: Abdurrahman İbn Ebzâ, İbn Abbâs’a şu iki âyetin hangi anlama geldiğini sormamı emretti. Ben de ona sordum. (İlki) ‘Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyyen kalacağı Cehennemdir,’²⁴⁰ (âyeti idi). O da şöyle cevap verdi: Bu âyeti hiçbir şey neshetmemiştir. (İkincisi ise) “Allah ile beraber (tuttukları) başka bir tanrıya yalvarmazlar,”²⁴¹ (âyeti idi). O da şöyle cevap verdi: Bu âyet, müşrikler hakkında inmiştir.”²⁴²

İbn Hacer yukarıda getirdiğimiz rivayeti açıklarken İbn Abbâs’ın (r.a.), bazen iki âyetin konusunu bir kabul ettiğini ve bundan dolayı âyetlerden birinin neshedildiğini söylediğini, bazen ise iki âyetin konularının farklı olduğunu beyan ettiğini vurgulamıştır. İbn Hacer’e göre İbn Abbâs’ın (r.a.) iki görüşü şu şekilde uzlaştırılır: Furkân suresindeki âyetin umûmîliği, mümin birinin kasten adam öldürmesi ile tahsîs edilmiştir. Nitekim birçok selef âlimi, “nesih” kelimesini ‘tahsîs’ kavramı yerine kullanıyordu. İbn Hacer’e göre böyle bir uzlaştırma, İbn Abbâs’ın (r.a.) sözlerinde çelişki bulunduğunu söylemekten ve onun önce âyetin neshedildiğini, sonra da bundan vazgeçtiğini iddia etmekten daha iyidir.²⁴³

İbn Hacer açıklamalarında İbn Abbâs’tan (r.a.) gelen iki farklı görüşün arasını bulmaya çalışmış ve bunu yaparken de İbn Abbâs’ın (r.a.) nesih kavramından kastettiği şeyin aslında bildiğimiz nesih değil ‘tahsîs’ olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda öne sürdüğü bu düşüncüyü, birçok selef âliminin “nesih” kelimesini ‘tahsîs’ kavramı yerine kullandığı gerçekliğiyle gerekçelendirmiştir. İbn Hacer

²⁴⁰ Nisâ, 93.

²⁴¹ Furkân, 68.

²⁴² Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. IX, s. 448 (Kur’ân Tefsiri / Furkân Sûresi 4, 4766. Hadis).

²⁴³ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 629.

açıklamalarıyla, birçok selef âlimi açısından neshin, ‘tahsîs’ anlamında da kullanıldığını beyan etmektedir.

1.3.4. “Berâat-i Asliyye İle Meşrû Olmuş Bir Hükümün Ortadan Kaldırılması Nesih Olarak İsimlendirilemez” Kaidesi

Abdullah’tan (r.a.) rivayet edildiğine göre şöyle söylemiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kılarken ona selam verirdik. O (s.a.v.) da selamımızı alırdı. Necaşî’nin yanından döndükten sonra da ona selam verdik. Fakat O (s.a.v.) bu sefer selamımızı almadı ve bize şöyle dedi: “Namazda meşgûliyet vardır.”²⁴⁴

Ebû Amr eş-Şeybânî, Zeyd b. Erkam’ın kendisine şöyle dediğini aktarmaktadır: Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde namaz esnasında konuşur, bizden biri arkadaşına ihtiyacını sözlü olarak iletirdi. Daha sonra ise “*Namazlarınızı muhafaza ediniz*”²⁴⁵ âyeti nazil olunca namaz esnasında susmamız bize emredildi.²⁴⁶

İbn Hacer’e göre, hadisin zahirine baktığımızda, namazda konuşmanın bu âyet ile neshe uğradığını söylemek mümkündür. Nitekim âyetin medenî olması, namazda konuşmanın Medine’de neshedildiğini gerekli kılmaktadır. Bu durum, İbn Mes’ûd’un (r.a.) belirtmesiyle hadiste geçen “Necaşî’nin yanından döndükten sonra” ifadesine şüpheli bakmaya sebep olmuştur. Nitekim Habeşistan’a hicret eden Müslümanlara müşriklerin Müslüman olduğu haberi ulaşınca Necaşî’nin yanından Mekke’ye geri döndüler ve kendilerine ulaşan haberin aksine şahit oldular. Müslümanlar için eziyetler daha şiddetli hale gelince kalabalık bir grup şeklinde ikinci sefer tekrardan Habeşistan’a hicret ettiler. İbn Mes’ûd (r.a.) ise her iki hicrete de iştirak etmiştir. Bundan dolayı hadiste İbn Mes’ûd’un (r.a.) hangi hicretten dönüşü kastettiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Kadı Ebû’t-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) ve onun gibi düşünenler İbn Mes’ûd’un (r.a.) birinci Habeşistan hicretinden dönüşü kastettiği görüşüne meyletmişlerdir. Onlara göre namazda konuşmanın haramlığı

²⁴⁴ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. III, s. 280 (Namazda İken Başka Şeylerle Uğraşmak 2, 1199. Hadis).

²⁴⁵ Bakara, 238.

²⁴⁶ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. III, s. 280 (Namazda İken Başka Şeylerle Uğraşmak 2, 1200. Hadis).

Mekke döneminde gerçekleşmiştir. Zeyd b. Erkam'ın (r.a.) ilettiği hadisi ise, “ona ve kavmine nesih durumu ulaşmamıştı” şeklinde yorumlamışlardır. Aynı şekilde onlara göre neshe dair hüküm meydana geldikten sonra âyetin bu hükmü onaylayıcı bir şekilde sonradan nâzil olmasında herhangi bir mâni yoktur. Bu grup dışındakiler, iki hadis arasında tercih yapmaya meyletmişlerdir. Onlara göre bizzat Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) ifadelerini içerdiği için İbn Mes'ûd'un (r.a.) hadisi Zeyd b. Erkam'ın (r.a.) hadisine tercih edilir. Bazıları ise İbn Mes'ûd'un (r.a.) ikinci Habeşistan dönüşünü kastettiğini söylemişlerdir. Nitekim o Medine'ye döndüğünde Peygamberin (s.a.v.) Bedir seferi için hazırlık içinde olduğu rivayet edilmiştir.²⁴⁷

İbn Hacer tüm bu görüşleri serdettikten sonra Buhârî'de geçmeyen fakat Müslim'in rivayetinde mevcut bulunan “Konuşmaktan nehyolunduk” ifadesini de ayrıca belirtmiştir. Daha sonra bu çerçevede İbn Dakîkul'îd'in (ö. 702/1302) şöyle söylediğini rivayet etmiştir: “bu lafızda neshe delelat eden şey -râvinin bu hadis mensûh'tur demesi gibi- bir durum değil aksine bir hükmün diğerinden önce gelmesi hususudur. Çünkü râvinin bu sözü ictihad üzerine söylemiş olma ihtimalî de mevcuttur.”

İbn Hacer rivayet edilen bu hadislerde herhangi bir nesih durumunun olmadığını söyleyenlerin de olduğunu vurgulamıştır. Çünkü onlara göre namazda konuşmanın mubah olması berâat-i asliyye kabilindedir. Berâat-i asliyye ile meşrû olmuş bir hükmün ortadan kaldırılması ise nesih değildir. İbn Hacer bu görüşe şöyle cevap verildiğini söylemektedir; “namaz vb. bir durum için meydana gelen men' veya ibâha şeklindeki hükümleri eğer Şâri' kararlaştırıyorsa bu şer'î bir hükümdür. Şer'î hükme muhalefet eden başka bir şer'î hüküm ise nâsîh konumunda olur. Rivayet edilen bu hadislerde de durum bu şekildedir.”²⁴⁸

Uygulamalı bir örnek olarak getirdiğimiz hadislerde meydana gelen nesih durumu ile ilgili İbn Hacer, ‘Berâat-i asliyye ile meşrû olmuş bir hükmün ortadan kaldırılması nesih değildir’ kaidesine binaen bazı kimselerin burada nesih meydana gelmemiştir görüşünü benimsediklerini aktarmıştır. Fakat İbn Hacer bu görüşü

²⁴⁷ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. III, s. 96-97.

²⁴⁸ A.e., s. 97-98.

savunanlara yönelik hadislerde ifade edilen namazda konuşmanın mubah olması meselesinin berâat-i asliyye kabilinden olmadığını aksine Şâri‘ tarafından kararlaştırılan şer‘î bir hüküm olduğunu ve bundan dolayı neshe uğramasının mümkün olduğunu vurgulayan bir cevap serdetmektedir. Bu cevaptan İbn Hacer’in aslında “Berâat-i Asliyye İle Meşrû Olmuş Bir Hükümün Ortadan Kaldırılması Nesih Olarak İsimlendirilemez” kaidelerini benimsediğini, fakat bu kaide bünyesinde değerlendirilen hadislerde böyle bir durumun olmamasından dolayı neshin meydana gelmiş olmasının gayet tabii olduğunu savunduğunu açık bir şekilde anlamaktayız.

Aynı zamanda İbn Dakîkul‘îd’in “bu lafızda neshe delelat eden şey -râvinin bu hadis mensûhtur demesi gibi- bir durum değil aksine bir hükmün diğerinden önce gelmesi hususudur. Çünkü râvinin bu sözü ictihad üzerine söylemiş olma ihtimalî de mevcuttur.” ifadesi ile İbn Hacer’in, nâsîh ve mensûh’u bilmenin ittifak edilen yollarından “Tarihin Zaptı” hususuna, ihtilaf edilen yollarından ise “râvinin senetsiz bir şekilde neshe dair bir ifadeyi kullanmasına” aynı cümle ile değindiğini görmekteyiz.

2. KABUL EDENLER İLE İNKÂR EDENLER AÇISINDAN NESİH

2.1. Neshin Câizliği

Şeriat mensuplarının tümü neshin; “aklen câiz ve naklen meydana geldiği” görüşü üzerine ittifak etmişlerdir.²⁴⁹ Fakat ittifak edilen bu görüşün aksine farklı görüş ve fikirler de ortaya atılmıştır. Nitekim nesih hakkındaki ihtilafa baktığımızda bu ihtilafın ya neshin câizliği ya da neshin meydana gelip gelmediği hususlarında gerçekleştiğini görmekteyiz. Neshin câizliği hususundaki ihtilafı incelediğimizde ise

²⁴⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 115; Süleymân b. Abdülkavî b. el-Kerîm et-Tûfî es-Sarsarî Ebü’r-Rebi‘ Necmüddîn, **Şerhu Muhtasarı’r-Ravza**, thk.: Abdûllah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 3 c., y.y., Müessetü’r-Risâle, 1987, C. II, s. 266; İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, C. III, s. 44.

ya aklen ya da şer'an meydana gelip gelmediği konusunda ihtilaf gerçekleştiğini söylemek mümkündür.²⁵⁰

Neshin cevâzı hakkında ihtilafın oluşmasına sebep olanlar iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımdakiler Müslümanlar arasında ortaya çıkan; Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve taraftarlarıdır. İkinci kısımdakiler ise Müslümanlardan olmayan; Yahudi ve Hıristiyanlardır.

Müslümanlardan bu ittifakı bozan Ebû Müslim el-İsfahânî'nin öne sürdüğü görüş hakkında farklı rivayetler mevcuttur. "Aynı şeriat içerisinde nesih meydana gelmez fakat farklı iki şeriat arasında meydana gelebilir"²⁵¹, "Nesih aklen câiz, şer'an câiz değildir"²⁵², "Kur'an'ı Kerim'de nesih meydana gelmemiştir"²⁵³, "Nesih câizdir fakat meydana gelmemiştir"²⁵⁴ ve "Mutlak olarak nesih meydana gelmemiştir"²⁵⁵ gibi ifadeler Ebû Müslim el-İsfahânî'ye isnat edilen görüşler arasındadır. Bunların yanı sıra Ebû Müslim el-İsfahânî'nin, neshin meydana gelişini inkâr etmediği aksine meydana gelen durumun nesih olarak isimlendirilmesine karşı olduğu ve onun bu durumu "Tahsîs" olarak isimlendirdiği de rivayet edilmiştir.²⁵⁶

Neshin cevâzı ile ilgili yapılan ittifakı bozan ikinci kısımdaki Yahudiler ise bu konuda kendi aralarında üç fırkaya ayrılmaktadırlar. Bu fırkalar şu şekildedir:

1. Şem'ûniyye Fırkası: "Nesih aklen ve şer'an câiz değildir" görüşünü savunanlardan oluşmaktadır. Bu fırkadaki Yahudiler, neshi bedâ gibi algıladıkları için bu görüşe varmışlardır.
2. Anâniye Fırkası: "Nesih aklen câizdir. Fakat Şâri' şer'an neshi menetmiştir" görüşünü savunanlardan oluşmaktadır. Bu fırkadaki

²⁵⁰ Tûfî, **Şerhu Muhtasarı'r-Ravza**, C. II, s. 266.

²⁵¹ İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, C. III, s. 44; Muhammed Abdülalî b. Muhammed Nizamüddîn Ebû'l-Ayyâş Bahru'l-Ulûm es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, **Fevâtihu'r-Rahmût Şerhu Müsellemü's-Sübût**, 2 c., Beyrût, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002, C. II, s. 65.

²⁵² Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 115; Tûfî, **Şerhu Muhtasarı'r-Ravza**, C. II, s. 266-267; Alâuddîn Buhârî, **Keşfü'l Esrâr**, C. III, s. 157.

²⁵³ Alâuddîn Buhârî, **Keşfü'l Esrâr**, C. III, s. 157; İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, C. III, s. 44.

²⁵⁴ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 52.

²⁵⁵ İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, C. III, s. 44.

²⁵⁶ İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, C. III, s. 44-45; Leknevî, **Fevâtihu'r-Rahmût**, C. II, s. 65.

Yahudiler, Hz. Mûsa'nın (a.s.); "kendisinden sonra şeriatının neshedilmeyeceğini" söylediğini ve bunun Tevrat'ta yazılı olduğunu zannetmektedirler. Bu inanışa sahip olan Yahudiler arasından bazı kimseler ise neshin; "sadece Allah'ın (c.c.) emrettiği bir ibadetten -terk edildiğinde- ceza bakımından daha ağır bir ibadet bulunursa bu ibadet diğerini neshedebilir" şekli dışında başka türlü hiçbir şekilde meydana gelmeyeceği görüşünü savunmaktadırlar.²⁵⁷

3. İseviyye Fırkası: "Nesih aklen ve şer'an câizdir" görüşünü savunanlardan oluşmaktadır. Bu fırkaya mensup olan Yahudiler, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) peygamberliğini itiraf etmekle beraber O'nun (s.a.v.) peygamberliğinin tüm ümmete değil sadece Arap milletine has olduğunu söylemektedirler.²⁵⁸

İbnü'l-Cevzî Yahudilerin üç fırkasını ele alırken Şem'ûniyye ve Anâniye fırkaları dışında var olan üçüncü fırkanın "Şer'an câiz aklen câiz değildir" görüşünü savunanlardan oluştuğunu ve aynı zamanda bu fırkanın da kendi içinde aşağıda sunulan iki kısma ayrıldığını belirtmektedir:

Birinci Kısım: Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Hz. İsa'nın (a.s.) mucize ismi ile getirdikleri şeylerin sihirden ibaret olduğunu bu anlamda mucize getirmediği için nebi olmadıklarını savunmaktadırlar.

İkinci Kısım: İki peygamberin de sâdık birer nebi olduğunu, fakat Hz. Mûsâ'nın (a.s.) şeriatını neshetmek için gönderilmediklerini, aynı şekilde İsrâiloğulları'na değil de Araplara ve ümmilere gönderildiklerini söylemektedirler.²⁵⁹

2.2. Neshi Kabul Edenlerin Delilleri

Neshin aklen câiz naklen de meydana geldiğini kabul edenler bu minvalde aklî ve naklî deliller ortaya sunarak benimsedikleri görüşü delillendirmeye

²⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 13; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 115; Alâuddîn Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, C. III, s. 157; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, C. III, s. 44.

²⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 115; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, C. III, s. 44.

²⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 13.

çalışmışlardır. Neshin câizliği başlığında, cumhur-i ulemâ'nın neshi câiz görerek kabul ettiğini belirtmiştik. Bu başlık çerçevesinde ise neshi câiz görüp kabul eden usûlcülerin öne sürdükleri aklî deliller ile naklî delilleri ayrı başlıklar halinde ele alacağız.

2.2.1. Neshin Câiz Olduğuna Dair Aklî Deliller

Neshin câiz olduğunu ortaya çıkaran birden fazla aklî delil mevcuttur. Bu delilleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Birinci Delil: Kıyas açısından belirtilen büyük önermeye göre “aklen sakıncalı olmayan her şey, aklen câizdir.” Bu önermeyi esas aldığımızda, neshin var olmasında aklen herhangi bir mahzur görülmemektedir. Fakat kıyas açısından belirtilen küçük önermeye göre ise; “nesihde aklen bir sakınca yoktur” ifadesi Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’ye göre farklı şekillerde delillendirilmiştir. Bu farklılığın temel nedeni ise; Allah’ın (c.c.) koyduğu hükümlerin kullarının maslahatına bağlı olup olmamasına dair gerçekleşen ihtilaftır.²⁶⁰

Zürkânî, Ehl-i Sünnet alimleri ile Mu‘tezile alimlerinin bu çerçevede öne sürdükleri görüşlerini aşağıdaki şekilde ele almaktadır:

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah’ın (c.c.) kulları için herhangi bir şey yapması zorunlu olmaz. Aksine O (c.c.), dilediğini yapan ve dilediğini seçen yüce ve aşkın bir varlıktır. O (c.c.), kendi tercih ve iradesine, büyüklük ve azametine göre, kullarına dilediğini emredebilir, dilediğini yasaklayabilir, hükümlerinden dilediğini bırakıp dilediğini neshedebilir. O zaman Ehl-i Sünnet âlimlerine göre nesih; dilediğini yapan, dilediğini seçen, yüce ve aşkın bir varlığın hüküm koymadaki tasarrufudur. Onlara göre bu şekilde olan bir neshin aklen bir sakıncası yoktur.

Mu‘tezile âlimlerine göre ise; Yüce Allah hükümlerinde kullarının maslahatını gözetmek zorundadır. Allah (c.c.) içinde maslahat olan şeyi onlara emreder, içinde zarar olan şeyi de onlara yasaklar. Maslahat ve mefsedet arasında gidip gelen bazı şeyleri ise bazen emrederken bazen de yasaklar. Mu‘tezile

²⁶⁰ Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 267.

âlimlerine göre nesih; Allah'ın (c.c.) herhangi bir vakitte, insanların fiillerinin herhangi bir türünde, kullarının maslahatını biliyor olmasına dayanır. Onlara göre bu şekildeki bir neshin aklen sakıncası yoktur.²⁶¹

Âmidî, neshin cevâzına dair aklî delilleri sunarken şu ifadelere yer vermektedir; “Muhelif olan bir kimse ya hikmet ve amacına bakmaksızın Allah'ın (c.c.) dilediğini dilediği şekilde yaptığına inanır. Ya da Allah'ın (c.c.) fiillerinde hikmet ve amaca itibar eder.”

Amidî ilk gruptan olan muhalifler için Allah'ın (c.c.) bir vakitte herhangi bir fiili emrettikten sonra başka bir vakitte nehyetmesinin imkânsız olmadığını söylemekte ve buna Allah'ın (c.c.) Ramazan ayında orucu emretmesi; bayram gününde ise nehyetmesi örnek olarak getirilebilir demektedir. İkinci gruptan olanlar için ise, Allah'ın (c.c.) maslahata binaen muayyen bir vakitte herhangi bir fiili emretmesi ile yine maslahat gereği başka bir vakitte o fiili nehyetmesi imkânsız değildir demiştir. Tabi bununla beraber şahıs ve durumların değişiklik arz etmesiyle maslahatların da değişebileceğini ve hatta bazı şahıslar için maslahatın; zenginlik, sağlık veya teklîfe yükümlü olmada olabileceğini, başkaları için ise maslahatın, bu sayılanların tam tersi şeylerde meydana geldiğini de vurgulamıştır. Aynı şekilde Âmidî, bu guruba mensup olanlara göre zamanların değişime uğraması ile maslahatların da değişmesi câizdir demiş ve bazı zamanlarda yaşayan kimseler için maslahat, kolaylık ve müsamahada iken; başka zamanda yaşayanlar için ise maslahat, zorluk ve sertliktedir şeklinde ifadelere yer vermiştir.

Tüm bunlarla beraber Âmidî'ye göre, eğer zamanların değişmesiyle maslahatların da değişmesinin câiz olduğu bilirse, Allah'ın (c.c.) mükellefin maslahatına uygun olduğunu bildiği bir fiili herhangi bir zamanda emretmesi veya aynı şekilde maslahatına binaen nehyetmesi imkânsız bir durum değildir. Buna bir doktorun hastasının maslahatı gereği bazı zaman dilimlerinde kullanmasını söylediği ilaçların aynısını farklı zaman diliminde kullanmaması adına nehyetmesi örnek gösterilebilir. Aynı şekilde bir babanın terbiye maksatlı bir dönem maslahata binaen çocuğunu hafiften dövmesi ile farklı bir zaman diliminde yine maslahat gereği

²⁶¹ A.e, s. 267-268.

merhamet ve hoşgörü ile çocuğuna yaklaşması da bizler için ikinci bir örnektir. Bundan dolayı Şâri‘; namaz vakitleri, hac ve oruç örneklerinde olduğu gibi her bir zaman dilimine bir ibadeti has kılmıştır. Nitekim her bir zaman dilimi için has kılınan ibadetler farklılık arz etmektedir. Eğer zamanların değişmesi ile maslahatlar değişiklik göstermeseydi ibadetlerde bu şekilde bir değişiklik olmazdı. O zaman zamanların değişmesiyle maslahatların değişmesinin câiz olması durumu neshin varlığını da imkânsız kılmaz. İşte bu Âmidî’ye göre, neshin akıl açısından sunulan aklî delilidir.”²⁶²

İkinci Delil: Neshi inkâr edenler, Allah’ın (c.c.) geçici bir süreliğine -vaktinin dolmasıyla hükmünün sona ereceği- bir hükmü emretmesini aklen câiz, naklen de meydana gelmiş olarak kabul etmektedirler. Öyleyse mantiken düşündüğümüzde, “daha önce bizler için malum olmayan fakat Allah’ın (c.c.) bilgisi dâhilinde katında belirli bir süre için konulmuş olan birinci hükmün sona ermesidir” anlamını taşıyan neshi de câiz görmeleri gerekmektedir.

Üçüncü Delil: Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) peygamberliğinin bütün insanlığı kuşatıcı olması. Nitekim Peygamber’imizin (s.a.v.) risâletinin kuşatıcılığı ile geçmiş şariatların ebedi ve sürekli olmadığı ortaya çıkmıştır. Aklen düşündüğümüzde eğer nesh tarihinde meydana gelmiş olan geçerli bir şey olmasaydı önceki şariatların hükmü sürekli olurdu. Aynı şekilde eski şariat ve dinler sürekli olsaydı o zaman kesin ve yüce deliller ile sâbit olan Peygamberimizin (s.a.v.) bütün insanlık için peygamber oluşu da geçersiz olmuş olurdu.

Dördüncü Delil: Neshin gerçekleştiğine dair naklen gelen deliller onun aklen câiz olduğunu da bizlere göstermektedir. Çünkü bir şeyin meydana gelmiş olması, onun câiz ve gerekli olduğunu gerektirir.²⁶³

Tûfî (ö. 716/1316), aklî açıdan sunulan dördüncü delilde “bir şeyin meydana gelmiş olması onun câiz olduğunu gerektirir” kaidesini ters çevirip delil olarak sunmuştur. Ona göre doğru olan; “bir şeyin câiz oluşu onun meydana gelmesini gerekli kılar” ifadesidir. Çünkü bir şeyin gerekliliği; gerekli kılınan şey olmadığında,

²⁶² Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 115-116.

²⁶³ Zürkânî, **Menâhilu'l-‘İrfân Tercümesi**, C. II, s. 267-270.

o şeyin meydana gelmeme durumunu da gerekli kılar. Câiz olan şey de ise; var olmaması durumu, meydana gelmemesini gerekli kılar. Fakat eğer meydana gelme durumunu câizliğe işaret olarak sayarsak o zaman meydana gelmeme durumu, câiz olmamayı gerektirir. Kaideyi doğru bir şekilde algıladığımızda; “meydana gelen her şey câizdir; fakat her câiz olan şey meydana gelmek zorunda değildir” sonucuna varmış oluruz. Eğer kaideyi; “bir şeyin câiz oluşu onun meydana gelmesini gerekli kılar” şeklinde sabit kılsak o zaman meydana gelme durumu câizliği mecburi kılmış olur. Bu da melzûmun lâzimine delaletinde olduğu gibi neshin de meydana gelmesi, onun aklen câiz olduğuna delalet etmiş olur.²⁶⁴

2.2.2. Neshin Câiz Olduğuna Dair Naklî Deliller:

Neshin câizliği başlığında açıkladığımız üzere, neshin cevâzı ile ilgili ihtilafın müsebbibi konumunda olan iki kısım mevcuttur. Birinci kısım; Müslümanlar arasında ortaya çıkan Ebû Müslim el-İsfahânî ve taraftarlarıdır. İkinci kısım ise; Müslümanlardan olmayan Yahudi ve Hıristiyanlardır. Naklî deliller sunulurken her iki kısmı birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanlardan neshi inkâr edenlere sunulan naklî delillerin Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) peygamberliğini ispat etmek ile herhangi bir ilişkisi yoktur. Çünkü onlar O’nun (s.a.v.) peygamberliğini kabul etmemektedirler. Onlara sunulan naklî deliller kendi kaynaklarından ve tarihi gerçekliklerden olmalıdır. Müslümanlardan olup neshi inkâr eden Ebû Müslim el-İsfahânî’ye sunulacak deliller ise, onun da delil olarak kabul ettiği kaynaklardan olmalıdır. Bunun yanı sıra Yahudilerden İseviyye mezhebine ise ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Çünkü bu mezhep mensupları neshi aklen ve şer’an kabul etmektedirler. Fakat bunlar, Peygamberimizin (s.a.v.) peygamberliğini kabul etmekle beraber O’nun (s.a.v.) risâletinin evrenselliğini inkâr ederek “Araplara özeldir” görüşünü benimsemişlerdir. Bundan dolayı Ebû Müslim el-İsfahânî ve taraftarları için sunulacak naklî deliller bu mezhep mensupları için de geçerlidir demek en uygundur.

²⁶⁴ Tûfî, **Şerhu Muhtasaru’r-Ravza**, C. II, s. 267-268.

2.2.2.1. Yahudi ve Hıristiyanlar İçin Öne Sürülen Naklî Deliller

Zürkânî, Yahudi ve Hıristiyanlar için sunulacak delilleri sıralamadan önce şu ifadeleri kullanmaktadır; “Her ne kadar onların inandığı her şeye inanmıyorsak da sadece onları ikna edip susturmak adına onlara bu delilleri sunmaktayız.” Zürkânî'nin “*Menâhilu'l-İrfân*” adlı eserinde Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik naklî açıdan sunduğu deliler aşağıdaki gibidir:

1. Tevrat'ta şöyle geçmektedir: Yüce Allah gemiden çıktığı zaman Hz. Nûh'a (a.s.) dedi ki: “Ben her canlı varlığı senin ve zürriyetin için yiyecek yaptım ve bunu size yeşil bitki/ot gibi serbest bıraktım. Kanlı et hariç. O halde sakın onu yemeyin.” Sonra da bu Yahudiler, Allah'ın (c.c.) birçok hayvanı; Hz. Mûsa'nın (a.s.) kendisi de dâhil olmak üzere, Hz. Nûh'tan (a.s.) sonraki din sahipleri için haram kıldığını itiraf ettiler. Nitekim bu durum Tevrat'ın üçüncü Sifr'inde geçmektedir.
2. Tevrat'ta şu vardır: Yüce Allah, Hz. Âdem'e (a.s.) kızlarını oğullarıyla evlendirmesini emretmiştir. Bu evlilikler aynı batında doğan ikizlerle değil farklı batınlarda doğan ikizler arasında gerçekleşiyordu. Bu durum baba, anne ve nesep farklılığı yerine geçmekteydi. Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve diğer din mensuplarının ortak görüşüne göre daha sonra Allah (c.c.), bu âdeti haram kılmıştır.
3. Yüce Allah Hz. İbrahim'e (a.s.) oğlunu kesmesini emretti. Daha sonra da onu kesme dedi. Bunu neshi inkâr edenler de itiraf edip kabul etmektedirler.
4. Avlanmak dâhil cumartesi günü dünya işleri mubahtı. Daha sonra kendilerinin de itiraflarına göre Allah (c.c.) Yahudiler için cumartesi günleri avlanmayı haram kıldı.

5. Allah (c.c.) ilk etapta İsrâiloğulları'na içlerinden buzağıya tapanları öldürmelerini emretmişti. Daha sonra ise onların üzerinden kılıcın kaldırılmasını (öldürülmemelerini) emretti.
6. Hz. Yakub'un (a.s.) şeriatında iki kız kardeşi aynı anda nikâh altına almak mubahtı. Daha sonra ise bu hüküm, Hz. Mûsa'nın (a.s.) şeriatında haram kılındı.
7. Hz. Mûsa'nın (a.s.) şeriatında boşanmak yasaldı. Daha sonra Hz. İsa'nın (a.s.) şeriatı geldi ve hanımının zina ettiğinin tespit edilmesi durumu haricinde boşanmayı haram kıldı.
8. Matta İncil'inde Hz. İsa'nın (a.s.) şöyle söylediği nakledilmektedir: “Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim.” Bu, Hz. İsa'nın (a.s.) risaletinin İsrâiloğulları'na özel, yerel bir peygamberlik olduğunu göstermektedir. Sonra yine Markos İncil'inde, bizzat Hz. İsa'nın (a.s.) şöyle dediği nakledilmiştir: “Bütün dünyaya gidiniz, bütün halkları İncil'le uyarınız, onlara vaaz ediniz.” Bu iki İncil nassını karşılaştırdığımızda birinci nassın ikinci nas ile nesholunduğunu söyleyebiliriz. Aksi halde Hıristiyanlar için iki nas birbiriyle çelişmiş olacaktır.
9. Sünnet olmak Hz. İbrahim (a.s.), Hz. Mûsa (a.s.) ve Hz. İsa'nın (a.s.) şeriatlarında farzdı. Fakat Hz. İsa'nın (a.s.) göğe kaldırılmasından sonra Havariler geldiler ve sünnet olmayı yasakladılar. Nitekim bu durum, Elçilerin (Havarilerin) Mektuplarında sabittir. Bu durum bize şunu gösterir; ya burada nesih söz konusudur ya da bu rivayet uydurma ve yalandır. Çünkü Hz. İsa'dan (a.s.) sünnetin neshedildiğini gösteren tek bir kelime bile rivayet edilmemiştir.
10. Domuz etinin tamamı Yahudilikte haramdır. Hz. İsa'nın (a.s.) dönemi, kendisinden onun mubah olduğunu gösteren herhangi bir şey

bilinmeksizin geçti ve Hz. İsa (a.s.) bunu hayattayken mubah kılmadı. Fakat yine Hz. İsa'nın (a.s.) göklere çıkışından sonra Havariler geldiler ve Hıristiyanların iddiasına göre domuz etini mubah/helal kıldılar. Bir önceki delilde zikredildiği gibi burada da ya nesih söz konusudur ya da uydurma ve yalan mevcuttur.²⁶⁵

2.2.2.2. Müslümanlardan Ebû Müslim el-İsfahânî ve Yahudilerden İseviyye Mezhebi İçin Öne Sürülen Naklî Deliller

Müslümanlardan olan Ebû Müslim el-İsfahânî ve Yahudilerden İseviyye mezhebi için öne sürülen bir takım naklî delilleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. *“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”²⁶⁶*
2. *“Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”²⁶⁷*

Zürkânî'ye göre, bu iki âyetin neshin var olduğuna dair delaletleri şu şekildedir: “Her iki âyet de tertemiz şeriattan neshin varlığı sebebiyle İslam'ı ve İslam'ın Peygamberini (s.a.v.) eleştirenlere yönelik, benimsedikleri bu fikri eleştirmek için bir cevap olarak gelmiştir.”²⁶⁸ Özellikle birinci âyet için Tûfî'nin tabiri ile şunu söyleyebiliriz; “Bu âyet neshin meydana geldiğinin nassıdır.”²⁶⁹

3. *“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyorsun" dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.”²⁷⁰*

²⁶⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 270-274.

²⁶⁶ Bakara, 106.

²⁶⁷ Ra'd, 39.

²⁶⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 273.

²⁶⁹ Tûfî, *Şerhu Muhtasarü'r-Ravza*, C. II, s. 269.

²⁷⁰ Nahl, 101.

Zürkânî'ye göre bu âyetin neshin var olduğuna dair delaleti şöyledir: “Tebdîl, ister tilaveti ister hükmü kaldırılınsın aslın kaldırılması ve yerine bir şeyin konulmasıdır. İşte nesih de bundan ibarettir.”²⁷¹ Tûfî ise; “âyetin hükmü veya lafzının başka bir şey ile değiştirilmesi nesih işleminin yansımasıdır” demiştir.²⁷²

4. *“Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helâl kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.”*²⁷³

Zürkânî'ye göre bu âyetin neshin var olduğuna dair delaleti şöyledir: “Âyet Allah'ın (c.c.) daha önce helal kıldığı şeyi şimdi haram kıldığını ifade etmektedir. Bu da nesihten başka bir şey değildir. Aynı zamanda âyette geçen **“önceden helâl kılınan”** ifadesinden birinci hükmün beraat-i asliye olmadığı, şer'î olduğu anlaşılmaktadır.”²⁷⁴

5. Selef âlimleri, İslam şeriatı ile nesih meydana geldiği gibi onun kendi içerisinde de neshin var olduğuna dair icmâ etmişlerdir. Yani İslam diniyle daha önce gelen her din neshedildiği gibi bu dinin kendi içinde bulunan bazı hükümleriyle de bazıları neshedilmiştir.
6. Kur'ân-ı Kerim'de hükümleri neshedilen birçok âyet vardır. İşte neshedilen bu âyetlerden her biri nâsîh'iyile birlikte neshin meydana geldiğine dair tam bir delil olarak değerlendirilebilir.²⁷⁵

2.3. Neshi İnkâr Edenlerin Delilleri

Neshi inkâr eden gruplar ile ilgili bilgileri ve bu grupların görüşlerini “Neshin Câizliği” başlığında ele almıştık. Bu başlık çerçevesinde ise neshi inkâr eden bu grupların dayandıkları aklî ve naklî delilleri ayrı başlıklar çerçevesinde ele alacağız.

²⁷¹ Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 273.

²⁷² Tûfî, *Şerhu Muhtasaru'r-Ravza*, C. II, s.269.

²⁷³ Nisâ, 160-161.

²⁷⁴ Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 273.

²⁷⁵ A.e., s. 274.

2.3.1. Neshi İnkâr Edenlerin Öne Sürdüğü Aklî Deliller

Neshi câiz görenler, neshi câiz görmeyenlerin delil olarak öne sürdüklerini, iddia veya şüphe olarak isimlendirmişlerdir. Âlimlerimiz buna iddia veya şüphe demeyi tercih etmiş olsalar da burada ilmî açıdan -sadece onlar için delil niteliği taşısa dahi- delil ismini kullanmayı uygun görmekteyiz. Bu minvalde neshi câiz görmeyenlerin öne sürdükleri aklî delilleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

Birinci Delil: Eğer nesih aklen câiz olsaydı yani Allah (c.c.) hükümlerinden birini neshetmeyi uygun görseydi; bu nesih ya daha önce kendisine gizli olup da sonradan ortaya çıkan bir hikmetten ötürü ya da hikmetsiz-gayesiz olurdu. Bu iki durumdan her biri bâtil ve saçmadır. Çünkü hikmet ve gayesiz gerçekleşen nesih abes olur. Hikmet sahibi Allah (c.c.) için abes durumu imkânsızdır. Bir hikmetin ortaya çıkması ile gerçekleşen nesih de ise, daha önce olmayan bir şeyin Allah (c.c.) için bedâ etmesi durumu oluşur. Allah (c.c.) için bedâ da imkânsızdır. Kısacası eğer nesih câiz olsaydı o zaman bedâ veya Allah (c.c.) için abes ile iştigal etme durumu câiz olurdu. Sonuç itibari ile gizlilikten sonra açığa çıkmak anlamındaki bedâ'nın ve abes ile iştigalin Allah (c.c.) için müstahîl (imkânsız) olması, neshi de batıl kılmaktadır.

İkinci Delil: Nesih aklen câiz olsaydı iki batıldan birinin meydana gelmesi kaçınılmaz olurdu. Nitekim hükmü mensûh olan hitap; ya herhangi bir vakit ile muvakkattir ya da te'bîde (ebedilik) delalet etmektedir. Eğer hitap birinci kısma giriyorsa neshi kabul etmez. Çünkü vaktin sona ermesi ile zaten hüküm sona ermektedir. O halde nesih ile onu sona erdirmeye gerek kalmaz. Aksi takdirde bu, var olanı elde etmeyi (hâsılın tahsilini) gerektirir. Bu birinci batıldır. Batıl olan ikinci şey ise; ilk hükmün delili onun sürekli olacağını belirlediği halde neshedici hükmün gelmesidir. Nitekim böyle bir durumda neshin gerçekleşeceğini söylemek, Allah'ın (c.c.) ilminde ihtilafın meydana gelmesini gerekli kılar. Bu da imkânsız bir durumdur. Bu durumda eğer hitap te'bîd'e delalet eden ikinci kısma giriyorsa neshi kabul etmesi aşağıda belirtilen dört açıdan dolayı imkânsız olur:

1. Tenakuz (Çelişki): Çünkü süreklilik hükmün kalıcı olmasını gerektirir. Hiç şüphesiz nesih bunu yok eder. Böyle bir durumda hükmün ebediliği ve devamlılığına dair mükellefin itikadı mevcuttur. Bu itikadın nesih ile zedelenmesi çirkin bir cehalettir. Nitekim kendisiyle çirkinliğin gerekli kılındığı şey de çirkin olur. Çünkü te'bîd ile mukayyet olan hitap, hükmün müebbet olduğuna delalet ederken, nesih ise hükmün müebbet olmadığına delalet etmektedir. Bu da çelişki durumunu ortaya çıkarır.
2. Te'bîd'e delalet eden hükümde neshin meydana gelmesinin câiz oluşu, muhatabın te'bîd'i öğrenebilmesi için herhangi bir yol bırakmayacağı gibi Yüce Allah'ın insanlar için süreklilik bildirmesini de imkânsız bir hale koyacaktır. Çünkü nesih ihtimâli ile ebedilik ifade etmesi mümkün olan her nassın ifadesi geçersiz olur. Bu da Allah'ın (c.c.), kullarına yönelik bir hükmü sürekli kılma konusunda süreklilik durumunu açıklamaktan aciz ve çaresiz olduğunu söylemeye götürür. Yüce Allah ise bundan münezzehtir ve O (c.c.) yüceler yücesidir.
3. Bu, İslam şeriatının neshinin olabileceğini gerektirir. Hâlbuki İslam şeriatı, neshi savunanlara göre kıyamete kadar bâkîdir.²⁷⁶
4. Te'bîd ile kayıtlı olan bir lafzın -var olan bu kayda rağmen- neshi câiz görülürse, artık Allah'ın (c.c.) va'd ve va'îd'ine olan güvenimiz kalmaz.²⁷⁷ Aynı şekilde bunun yanı sıra herhangi bir hüküm için gelen te'bîd kaydına inanmama durumunu da ortaya çıkarır.²⁷⁸

Üçüncü Delil: Nesih iki zıddın içtimasını gerektirir. Hâlbuki iki zıt içtima etmez/bir araya gelmez. Bunun şu şekilde açıklamak mümkündür: Neshedilecek hüküm ibadet veya ma'siyet olabilir. Eğer ibadet olursa nesih ile o ibadeti nehyetme; eğer ma'siyet olursa nesih ile o ma'siyeti emretme durumu ortaya çıkar. Aynı şekilde

²⁷⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 118-119; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 506-507; Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 279-281.

²⁷⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 119

²⁷⁸ İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 507

neshedilecek hüküm ya istenilen bir şey ya da mekruh olan bir şey olabilir. Eğer istenilen bir şey ise nehiy ile mekruha dönüşür. Eğer mekruh olan bir şey ise emir ile istenilen bir şeye dönüşmüş olur. Bir şeyi emretmek, onun Allah'a (c.c.) göre güzel ve sevimli olmasını gerektirir. Yasaklamak ise o şeyin çirkin, isyan ve Yüce Allah nezdinde sevilmeyen bir durum olmasını gerektirir. Eğer Yüce Allah bir şeyi emreder sonra da yasaklarsa ya da bir şeyi yasaklar sonra da emrederse emir ve nehiyle alakalı bir fiilde zıt olan bu sıfatlar birleşmiş olur.²⁷⁹

Dördüncü Delil: Hüküm meydana geldikten sonra o hükmün ref'i câiz olsaydı; bu refi' işlemi ya hüküm mevcut olmadan ya yok olduktan sonra ya da mevcut olduğu anda gerçekleşirdi. İlk iki seçeneğin gerçekleşmesi batıldır. Çünkü her iki halde de ma'dûm -yani var olmama durumu- mevcuttur. Ma'dûm'un ref'i ise mümteni'dir. Üçüncü seçenekte söylediğimize gelecek olursak, bu durumda bir şeyin var olmakla beraber mürtefi' (ortadan kaldırılmış) olması gerekli olur. Bir şeyde aynı hal üzere menfi ve müsbetlik durumunun gerçekleşmesinin imkânsız olmasından dolayı nesih de aynı şekilde mümteni'tir."²⁸⁰

Beşinci Delil: Cumartesi günü çalışma durumu, büyük yaşlarda sünnet olmak ve iki kız kardeşi aynı anda nikâhlamak gibi neshedildiği söylenen hükümler asıl itibari ile mubahtı. Aklî açıdan asıl itibari ile var olan bir hükmü ortadan kaldırmak bilindiği üzere nesih olmaz.

Altıncı Delil: Herhangi bir vakitte yükümlü tutulmasında bir maslahat olan başka bir vakitte ise yükümlü tutulmasında mefsedet olan şer'î hükümlerin neshi câizdir dersek, o zaman tevhit başlığı çerçevesinde var olan itikatların neshi ile Allah (c.c.) için câiz olan ve câiz olmayan durumların neshi de câiz olur. Böyle bir şeyin olması imkânsız bir durumdur."²⁸¹

Neshi câiz görmeyenlerin öne sürdükleri delillerin tümüne neshi câiz görenler tarafından farklı cevaplar verilmiştir. Konunun dağılmaması adına bu cevapları belirtmemeyi uygun gördük. Nitekim bizi ilgilendiren kısım caiz görmeyenlerin öne

²⁷⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 119; Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 282.

²⁸⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 119; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 510.

²⁸¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 118.

sürdüğü delillerdi. Bu cevapları öğrenmek ve daha detaylı bilgi edinmek için klasik usûl eserlerine müracaat edilmesi daha yerinde olacaktır.

2.3.2. Neshi İnkâr Edenlerin Öne Sürdüğü Naklî Deliller

Neshin câiz oluşunu inkâr edenlerin öne sürdüğü delilleri iki kısımda değerlendirmemiz gerekmektedir. Çünkü neshin câiz oluşunu Müslümanlardan olup neshi inkâr edenler ile Müslümanlardan olmayıp inkâr edenlerin öne sürdükleri naklî deliller farklılık arz etmektedir. Bu açıdan önümüze iki başlık çıkmaktadır:

Birinci Başlık: Yahudi ve Hıristiyanların Öne Sürdüğü Deliler

İkinci Başlık: Müslümanlardan Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Öne Sürdüğü Delil

Neshi câiz görmeyenlerin öne sürdüğü aklî deliller başlığında da beyan ettiğimiz gibi burada da sunulan naklî delillere yönelik farklı cevaplar verilmiştir. Konunun dağılmaması adına sadece sunulan naklî delilleri ele aldık.

2.3.2.1. Yahudi ve Hıristiyanların Öne Sürdüğü Naklî Deliller

Neshi inkâr eden Yahudilerin üç gruba ayrıldığını daha önce belirtmiştik. Bu gruplar neshi inkâr ederken naklî olarak farklı iddialar ortaya koymaktadırlar. Bundan dolayı Yahudi ve Hıristiyanların öne sürdüğü delilleri üç başlık şeklinde ele alacağız:

- a) Anâniyye ve Şem'ûniyye Yahudilerinin Öne Sürdüğü Naklî Deliller
- b) İseviyye Yahudilerinin Öne Sürdüğü Naklî Delil
- c) Hıristiyanların Öne Sürdüğü Naklî Delil

a) Anâniyye ve Şem'ûniyye Yahudilerinin Öne Sürdüğü Naklî Deliller

Diyorlar ki: Yüce Allah'ın Hz. Mûsa'ya (a.s.) indirdiği Tevrat korunmuş bir şekilde elimizde mevcuttur ve tevatürle nakledile gelmiştir. Tevrat'ta bu minvalde şu

iki ifadenin bulunduğunu görmekteyiz: “Yer gök durdukça bu ebedi bir şeriattır.”
“Sürekli olarak cumartesi gününe önem verin.”

Onlara göre bu rivayetler neshin imkânsız olduğunu ifade eder. Çünkü Tevrat’ın hükümlerinden herhangi bir şeyi, özellikle de cumartesi gününü kutsamayı neshetmek, Allah’ın (c.c.) katından gelmiş olan bir şeyi iptal etmek demektir. Aynı şekilde ittifak ile sâdık bir peygamber olan Hz. Mûsa’nın (a.s.) sözü kesinlikle iptal edilemez. Bu da sonuç itibari ile onlara neshin batıl olduğunu göstermektedir. Çünkü eğer Tevrat’ta Hz. Mûsa’dan (a.s.) nakledilen “Yer gök durdukça bu ebedi bir şeriattır” sözü neshedilirse o zaman peygamber olarak onun sözünün batıl oluşu gerekli kılınmış olur ki böyle bir şey sâdık olan bir peygamber için mümkün değildir.²⁸²

b) İseviyye Yahudilerinin Öne Sürdüğü Naklî Delil

Diyorlar ki: Hz. Muhammed’in (s.a.v.) peygamberliğini inkâra imkân yoktur. Çünkü Allah (c.c.) onu etkin birçok mucize ile desteklemiş ve aynı zamanda Tevrat da onun geleceğini müjdelemiştir. Bununla beraber O’nun (s.a.v.) peygamberliğinin evrenselliğini söyleme imkânı da yoktur. Çünkü bunu söylemek, O’nun (s.a.v.) şeriatıyla İsrâiloğulları’nın şeriatının neshedilmesine yol açar. İsrâiloğulları’nın şeriatı Tevrat’taki şu delilden dolayı ebedidir: ‘Bu, gökler ve yer durdukça sizin için ebedi bir şeriattır.’ O (s.a.v.) ise sadece Araplara özel bir peygamberdir.²⁸³

Zürkânî’ye göre İseviyye Yahudileri ile diğer gruptaki Yahudiler arasındaki ihtilaf şudur: “Bunların iddialarına baktığımızda Hz. Muhammed’in (s.a.v.) şeriatıyla Hz. Mûsâ’nın (a.s.) şeriatının neshedilemeyeceği ile sınırlı olduğunu görmekteyiz. Nitekim ortaya atmış oldukları şüpheleri de bu iddialarıyla eşit konumdadır. Bu gruptaki Yahudilerin bu husus ile yetinmelerinden dolayı, -bu şeklin dışında- naklî olan rivayetlere dayanarak şeriatların birbirini neshetmelerini câiz görüp onayladıkları anlaşılmaktadır.²⁸⁴

c) Hıristiyanların Öne Sürdüğü Naklî Delil

²⁸² Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 120; İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, C. II, s. 504; Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 283.

²⁸³ Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 288.

²⁸⁴ A.e.

Zürkânî'ye göre Hıristiyanların öne sürdüğü delil şudur: “Diyorlar ki; Şüphesiz Mesih (a.s.) ‘Gök ve yer yok olabilir ama benim sözüm yok olmaz, devam eder’ demiştir. Bu da naklen neshin imkânsızlığını gösterir.”²⁸⁵

2.3.2.2. Müslümanlardan Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Öne Sürdüğü Delil

Ebû Müslim'den nesih çerçevesinde yapılan rivayetlerin problemlili olduğunu görmekteyiz. Ebû Müslim el-İsfahânî'nin neshi kabul edip etmemesi ile ilgili, “O, mutlak anlamda (bir kayıt ve sınır getirmeksizin) naklen neshin olduğunu kabul etmez”, “Sadece bir şeriatla neshin varlığını inkâr ediyor” veya “Neshin özel olarak Kur’ân’ı Kerîm’de olduğunu inkâr ediyor” şeklinde farklı görüşler ortaya atılmıştır.²⁸⁶ Bu rivayetleri “Neshin Câizliği” başlığında farklı usûl eserlerinden nakletmiştik²⁸⁷

Zürkânî; “Ben rivayetlerin en doğrusu olması hasebiyle bu son rivayeti tercih ettim” demektedir. Yani ona göre Ebû Müslim, neshin özel olarak Kur’ân’ı Kerîm’de meydana gelişini inkâr etmektedir. Çünkü ondan nakledilen yorumlar ve teviller Kur’ân’dan neshedilenlerin dışına çıkmamıştır. Zürkânî'ye göre Ebû Müslim adına bu rivayetlerden ihtimale en uzak olanı onun mutlak anlamda naklen neshi inkâr ettiğini beyan eden ilk rivayettir. Çünkü Ebû Müslim gibi bir âlim bir tarafa, normal herhangi bir Müslümanın bile neshin varlığını toptan inkâr etmesi düşünülemez. Fakat eğer mesele, örneğin bizim nesih dediğimiz şeye onun tahsîs ismini vermesi anlamında sadece isimlendirmeye yönelik ise o zaman önemsiz görülebilir. Bu ifadelerden sonra Zürkânî, bazı muhakkiklerin bu görüşe sahip olduğunu belirtmiş ve bu çerçevede Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) şöyle dediğini bizlere nakletmiştir: “Gerçekten Ebû Müslim bizim nesih diye adlandırdığımız mananın meydana gelmesini inkâr etmez. Fakat o, bu ismi kullanmaktan kaçınır ve ona tahsîs ismini verir.”²⁸⁸

²⁸⁵ A.e., s. 286.

²⁸⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 289.

²⁸⁷ Bkz.: “Neshin Câizliği” başlığı çerçevesinde geçen 251-256 arası dipnotlar.

²⁸⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 289.

Zürkânî'ye göre Ebû Müslim, şu âyet ile görüşünü delillendirmiştir: “*Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir. O, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir.*”²⁸⁹ Onun bu âyet ile sunduğu istidlal ise Zürkânî'ye göre şudur: “Bu âyet, Kur’ân hükümlerinin asla iptal edilemeyeceğini ifade eder. Nesih ise önceki hükmün iptali demektir.”²⁹⁰

Âmidî ise Ebû Müslim’in ismini zikretmeden bu delili öne sürenlerin neshin Kur’ân’ı Kerim’de olduğunu mutlak manada inkâr edenler olduğunu belirtmekte ve onlara göre eğer nesih meydana gelirse o zaman yukarıda sunduğumuz âyette geçen “Batıl” (asılsız bir şey) ifadesi Kur’ân için gerçekleşmiş olur demektir.²⁹¹

2.4. Fethü'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde “Neshin Câizliği” Hususuyla İlgili İbn Hacer’in Benimsediği Görüş

Neshin meydana gelmesinin câiz olduğu görüşünü benimseyen İbn Hacer, Sahih-i Buhârî’de farklı bölümlerde geçen üç hadisin şerhini yaparken görüşünü beyan ederek bu hususu teyit etmiştir. Bu hadisleri birer uygulamalı örnek şeklinde aşağıda izah etmeye çalıştık.

Birinci Örnek: “İbn Abbâs’tan rivayet edildiğine göre, o şöyle demiştir: İslam’ın ilk yıllarındaki uygulamaya göre, miras erkek çocuklara verilirdi. Vasiyyet de sadece anne-babaya yapılırdı. Sonra Allah Teâlâ bu uygulamanın dilediği kısmını yürürlükten kaldırdı. Erkek çocuklara kız çocuklarının payının iki katı pay verdi. Anne-babanın her biri için (çocukların olduğu durumlarda) 1/6, (çocukların olmadığı durumlarda) 1/3, eş için (eşinin mirasından çocukları olması durumunda) 1/8, (çocuklarının olmaması durumunda) 1/4, koca için (eşinin çocukları olmaması durumunda) 1/2, (eşinin çocukları olması durumunda ise) 1/4 pay tespit etmiştir.”²⁹²

İbn Hacer hadiste geçen “Sonra Allah Teala bu uygulamanın dilediği kısmını yürürlükten kaldırdı” ifadesinin ilk uygulamanın bu âyet nâzil olana kadar devam ettiğini gösterdiği gibi aynı zamanda neshi inkâr edenlere bir reddiye olduğunu

²⁸⁹ Fussilet, 42.

²⁹⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 289.

²⁹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 120.

²⁹² Askalânî, *Muhtasar Fethü'l-Bârî*, C. IX, s. 19 (Kur’ân Tefsîri/4 Nisâ Suresi 5, 4578. Hadis)

vurgulamıştır. Bu vurgudan sonra İbn Hacer şöyle söylemektedir: “Müslümanlardan Ebû Müslim el-İsfahânî dışında hiç kimseden neshi inkâr ettiğine dair herhangi bir rivayet gelmemiştir. Ebû Müslim el-İsfahânî ise neshi mutlak olarak inkâr etmektedir. Fakat İslam Şeriatının diğer tüm şeriatları neshettiğine dair icmâ'nın meydana gelmiş olmasıyla ona reddiye yapılmıştır.” Bu ifadeden sonra İbn Hacer Ebû Müslim'e yapılan bu reddiyeye cevaben, “geçmiş şeriatların bu şeriat ortaya çıkana kadar yürürlükte olmasından ötürü şeriatımızın diğer şeriatları yürürlükten kaldırması nesih olarak değil de tahsîs olarak isimlendirilir” şeklinde karşılık verildiğini belirtmiş ve bundan dolayı İbnü's-Sem'ânî'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Eğer Ebû Müslim el-İsfahânî İslam şeriatında neshin meydana geldiği olayların varlığını itiraf etmiyorsa, bile bile hakkı inkâr ediyor demektir. Fakat eğer ‘ben buna nesih demiyorum’ diyorsa, o zaman bu konudaki ihtilafın lafzî olduğu ortaya çıkmış olur. Her şeyi en iyi Allah (c.c.) bilir.”²⁹³

Bu örnekte İbn Hacer, rivayet edilen hadisin neshi inkâr edenlere yönelik açık bir reddiye olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanı sıra Ebû Müslim el-İsfahânî dışında hiçbir Müslümanın neshi inkâr ettiğine dair bir rivayetin olmadığını söylemiştir. Tüm bu ifadeler İbn Hacer'in neshin câizliği hususunda benimsediği görüşü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Ebû Müslim el-İsfahânî'nin nesih hakkındaki görüşünü ele alırken İbnü's-Sem'ânî'den getirmiş olduğu rivayet bir nevi -Ebû Müslim dahil- neshi hiçbir Müslümanın inkâr etmediğini ortaya çıkarma gayretidir diyebiliriz. Bu anlamda gerçekleşen bir gayret ancak neshin varlığını ve meydana gelişini câiz gören bir kimseden çıkar diye düşünmekteyiz.

İkinci Örnek: Buhârî'nin “Tevhid” bölümünde “Yüce Allah'ın “Ve Allah Musa ile Gerçekten Konuştu”²⁹⁴ Sözü” başlığı çerçevesinde ele alınan, Şüreyk b. Abdullah'ın Enes b. Mâlik'ten işittiği hadisin şerhinde İbn Hacer, neshi inkâr edenlerin benimsedikleri görüşe bir delil olması için hadiste geçen Yüce Allah'ın “Şu bir hakikat ki benim nezdimde söz (hüküm ve kaza) tebdîl olunmaz!” sözlerine tutunduklarını belirtmiştir. Nitekim “*Hükümün Sona Erdiğini Beyan Etmek*”

²⁹³ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 308-309.

²⁹⁴ Nisâ, 164.

Anlamında Nesih” başlığı çerçevesinde hadisin ilgili kısmını ve İbn Hacer’in görüşünü ele almıştık.²⁹⁵

İbn Hacer, neshi inkâr edenlerin bu delile tutunarak, neshin “hükümün sona erdiğini beyan etmek” anlamında kullanıldığını ve bundan dolayı neshin sözün tebdil olunmasını gerekli kılmadığını dile getirdiklerini ayrıca vurgulamıştır.²⁹⁶ Burada İbn Hacer, neshi inkâr edenlerin tutundukları delili ve bu delil ile istidlal şekillerini bizlere sunmaktadır. Nitekim verdiğimiz birinci örnekte neshin varlığını kabul ederek cumhurun görüşünü benimsediğini gördüğümüz İbn Hacer, buradaki ifadeleri ile aslında neshi inkâr edenlerin kavramsal çerçevede bir reddiye sunduklarını vurgulamıştır. Çünkü neshi inkâr edenler rivayet çerçevesinde zikredilen âyeti delil getirerek nesih kavramının hükmü ortadan kaldırmak değil de hükmün sona erdiğini beyan etmek anlamına geldiğini söylemişlerdir. Tüm bu hususları beyan ederken İbn Hacer’in özellikle neshi inkâr edenler tabirini kullanması kendisinin onların dışında olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü eğer İbn Hacer onlar gibi düşünseydi neshi inkâr edenlerden üçüncü tekil kişi olarak bahsetmez bizzat “neshi inkâr edenler olarak” tarzında bir ifade kullanırdı diyebiliriz.

Üçüncü Örnek: “İbn Abbâs’tan şöyle dediği nakledilmiştir:²⁹⁷ “Hz. Ömer dedi ki: Bizim en güzel Kur’ân okuyanımız, Übeyy İbn Ka’b; en iyi hüküm verenimiz Alî İbn Ebi Tâlib’dir. Yine de biz, Übeyy’in sözüne itibar etmeyiz. Çünkü o, ‘Allah Rasulü’nden sallallâhu aleyhi ve sellem işittiğim bütün âyetleri hafızamda tutuyorum’ iddiasını ileri sürmektedir. Halbuki Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Biz bir âyetin hükmünü nesheder (yürürlükten kaldırır) veya onu ertelersek (unutturursak) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”²⁹⁸

“İbn Abbâs’tan şöyle nakledilmiştir:²⁹⁹ Hz. Ömer şöyle dedi: Übeyy içimizde en iyi Kur’ân okuyandır. Ancak onun lahnını bir kenara bırakırız. Buna karşın Übeyy şöyle demiştir: Ömer’in lahn dediklerini ben Hz. Peygamber’den sallallâhu aleyhi ve sellem öğrendim. Hiçbir şey için bunları bırakmam. Hz. Ömer de şöyle demiştir:

²⁹⁵ Bkz.: s. 88.

²⁹⁶ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. XIII s. 600.

²⁹⁷ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. VIII, s. 523-524 (Kur’ân Tefsiri 7, 4481. Hadis)

²⁹⁸ Bakara, 106.

²⁹⁹ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. X, s. 289 (Kitâbu Fezâilî’l-Kur’ân 8, 5005. Hadis)

Allah Teâlâ buyurdu ki; “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”³⁰⁰

İbn Hacer’e göre hadiste geçtiği üzere, Hz. Ömer’in (r.a.) Bakara suresinden getirdiği âyet-i kerîme, Übeyy b. Ka‘b’a yönelik bir delil niteliğindedir. Sanki Hz. Ömer, Übeyy b. Ka‘b’a -kendisine neshin ulaşmamış olması ihtimalinden dolayı- tilâveti mensûh olmuş bir âyeti okuma durumunun olabileceğini göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer (r.a.) böyle bir ihtimalin meydana gelmesinin câiz oluşuna bu âyeti delil olarak getirmiştir. İbn Hacer Hz. Ömer’in (r.a.) bu âyeti delil olarak sunmasındaki sebebi açıkladıktan sonra âyette geçen ‘unutturursak’ ifadesi ile ilgili anlam açısından farklı rivayetler serdetmiştir. Daha sonra ise şöyle söylemektedir: “Şaz görüşlerinden dolayı neshin varlığını imkânsız görenler dışında bu âyet, neshin meydana geldiğinin delili olarak ele alınmıştır. Nitekim bu şaz görüşlüler âyetteki ifadenin kazıyye-i şartıyye (şarta bağlı bir mesele) olduğunu ve neshin meydana gelmesini gerekli kılmadığını öne sürmüşlerdir. Onlara şöyle cevap verilmektedir; âyetin siyakı ve sebab-i nüzülü nesih ile ilgilidir. Nitekim âyet nesih gibi bir durumu inkâr edenlere cevap niteliğinde nâzil olmuştur.”³⁰¹

İbn Hacer’in açıklamasında, Hz. Ömer’in (r.a.) tilaveti mensûh olmuş bir âyetin okunmasından endişe duyduğunu beyan ettiğini görmekteyiz. Aynı zamanda İbn Hacer, Hz. Ömer’in (r.a.) duyduğu endişenin haklı olduğunu göstermek için rivayette geçen âyeti delil olarak getirdiğini belirtmektedir. Sonrasında ise neshi inkâr edenleri şaz görüşlüler olarak nitelemiş ve hatta neshi câiz görmeyenlere bir açıdan reddiye sunmuştur. Tüm bunlar İbn Hacer’in neshin cevâzı ile ilgili benimsediği görüşü çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim neshi inkâr edenlerden şaz görüşlüler olarak bahsetmesi dahi İbn Hacer’in neshi câiz gördüğüne dair çok açık bir delildir.

³⁰⁰ Bakara, 106.

³⁰¹ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 210.

İKİNCİ BÖLÜM

NESHİN ŞARTLARI VE KISIMLARI

(USÛL ALİMLERİ VE İBN HACER'E GÖRE)

1. NESHİN ŞARTLARI

Neshin şartlarını dile getirmeden önce şartın ne anlama geldiğine kısa bir şekilde değinmemiz gerekmektedir. Çünkü şartın ne anlama geldiğini bilmeden herhangi bir konu hakkındaki şartlar şunlardır demek fer'i bir husus olur. Bundan dolayı mananın tam anlamıyla anlaşılabilmesi için öncelikle şartın ne anlama geldiğini bilmek gereklidir.

“**Şart:** Bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte, onun yapısından bir parça teşkil etmeyen, onun varlığına bir etki ya da sebep olmayan fiil ya da vasıftır. Mesela: Nikâhın sıhhatinde şahitlerin varlığı şarttır. Şahidin varlığı ise nikâha ne müessir ne de sebeptir. Şahit bulunduğu halde nikâh bulunmayabilir. Ancak bir nikâhın sahih olarak akdedilmesi şahidin varlığına bağlıdır.”³⁰² Buna namazın sıhhati için abdestin şart olması örneğini de verebiliriz. Buradan namazın abdestsiz bir şekilde kılınamayacağı anlaşılmaktadır. Fakat eğer abdest olduğu halde namazın sıhhat şartlarının bir diğeri olan kibleye yönelme şartı olmaz ise abdestin olma durumu namazın sahih olmasını gerektirmez.

Aynı şekilde neshin şartlarını zikretmeden önce neshin rükünlerine değinmek de yerinde olacaktır. Çünkü nesh çerçevesinde öne sürülen şartlar neshin rükünleri ile bağlantılıdır.

³⁰² Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, s. 519.

Neshin rükünleri dört adettir. Bunlar; Nesih, Nâsîh, Mensûh ve Mensûhu Anh'tır.

Gazzâlî neshin rükünleri ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Eğer neshin hakikati ‘Hükümün Ref’idir’ diyorsak o zaman;

Nâsîh: Yüce Allah'tır. Şüphesiz ki hükmü ref'eden O'dur (c.c.).

Mensûh: Merfü' (ortadan kaldırılmış) olan hükümdür.

Mensûhu Anh: Mükellef olan kimsedir.

Nesih: Yüce Allah'ın, sabit olan hükmün ref'ine delalet eden sözüdür.”³⁰³

Gazzâlî neshin rükünlerine değindikten sonra nâsîh ile ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır: “Bazen ‘bu âyet diğerinin nâsîh’idir’ şeklinde delil mecazi olarak nâsîh diye isimlendirilirken, bazen ise ‘Ramazan orucu aşure orucunun nâsîh’idir’ şeklinde hüküm mecazi olarak nâsîh diye adlandırılır. Hakikatte ise asıl nâsîh konumunda olan Allah'tır (c.c.). Çünkü nesih hükmün ref'idir. Nitekim ref'e delalet eden sözü ve koymuş olduğu hükmün ref'ini gerektiren delili ortaya çıkaran râfi' konumundaki yegane varlık Yüce Allah'tır.”³⁰⁴

1.1. Usûlcülere Göre Neshin Şartları

Neshi câiz gören usûlcüler neshin gerçekleşebilmesi için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu usûlcülerden bazıları şartları müstakil bir başlık şeklinde ele alırken bazıları ise ayrı başlıklar çerçevesinde ele almışlardır. Sonuç itibari ile usûlcülerin ittifak ile kabul ettiği şartları aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

³⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ* s. 97.

³⁰⁴ A.e.

1.1.1. Mensûh Olan Hüküm Aklî Değil Şer‘î Bir Hüküm Olacak

“Mehsûh Olan Hüküm Aklî Değil Şer‘î Bir Hüküm Olacak”³⁰⁵ şartından kastedilen şey mensûh olan hükmün şer‘in hitabı ile sabit olmasıdır. Yani hükmün şer‘ ile sabit olduktan sonra ortadan kaldırılması kastedilmektedir. Eğer daha önce adet ve gelenekler ile sabit olmuş bir hükmü kaldırma işlemi gerçekleşirse bu nesih değil yeni bir şer‘in başlangıcı olur. Cahiliye döneminde adet gereği mubah olan içkinin daha sonra haram kılınması buna örnek olarak gösterilebilir. Nitekim burada içkinin mubahlığı haramlık ifade eden yeni bir hüküm ile neshedilmemiş, aksine içki yeni bir şeriat ile haram kılınmıştır.³⁰⁶

Müfessirler cahiliye döneminde talakın hiçbir şekilde bir sınırının olmadığını belirterek şu âyet ile bu durumun neshedildiğini söylemektedirler: **“(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası ya iyilikle geçinmek ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helâl olmaz. Eğer onlar Allah’ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah’ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zâlimlerin ta kendileridir.”**³⁰⁷ Hâlbuki fakihler hiçbir şekilde müfessirlerin yaptığı gibi, “bu âyet daha önce var olan talakın sınırsızlığını neshetmiştir” ifadesini kullanmamışlardır. Çünkü fakih olan bunun nesih olmadığını bilakis yeni bir şeriatın başlangıcı olduğunu bilir.³⁰⁸

³⁰⁵ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 97; İbnü’l-Cevzî, **Nevâsihu’l-Kur’ân**, s. 21; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 114; Zerkeşî, **Bahrü’l-Muhît**, C. V, s. 216; Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, C. II, s. 55.

³⁰⁶ Zerkeşî, **Bahrü’l-Muhît**, C. V, s. 216.

³⁰⁷ Bakara, 229.

³⁰⁸ İbnü’l-Cevzî, **Nevâsihu’l-Kur’ân**, s. 21.

1.1.2. Nâsîh Mensûh'tan Ayrı Olacak ve Ondan Sonra Gelecek

“Nâsîh Mensûh'tan Ayrı Olacak ve Ondan Sonra Gelecek”³⁰⁹ şartına binaen eğer nâsîh konumundaki hüküm; şart, sıfat ve istisna durumlarında olduğu gibi mensûh'un hükmüyle beraber gelirse nesih değil tahsîs gerçekleşmiş olur.³¹⁰

İttifak ile kabul edilen ikinci şarta binaen, bir hüküm hakkında neshin gerçekleştiğini tam olarak tespit edebilmek için nâsîh ve mensûh konumunda olan iki hükümden hangisinin diğerinden daha önce geldiği bilinmelidir.

İbnü'l-Cevzî, “Nevâsihu'l-Kur'ân” adlı eserinde nâsîh ve mensûh konumunda olan hükümlerden hangisinin daha önce sabit olduğunu aşağıda belirtilen iki şekil ile bilmemizin mümkün olduğunu belirtmiştir.

Birincisi: Sözlü yol ile bilinmesi. Buna aşağıdaki âyetler ile Peygamber efendimizin (s.a.v.) hadisini örnek olarak getirebiliriz.

Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: *“Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye gAlîp gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olursa, Allah'ın izniyle iki bin kişiye gAlîp gelirler. Allah, sabredenlerle beraberdir.”*³¹¹ *“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınsınlar diye, âyetlerini insanlara böylece açıklar.”*³¹²

³⁰⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 98; İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 21; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 114; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, C. V, s. 216; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, C. II, s. 55.

³¹⁰ Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, C. V, s. 216; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, C. II, s. 55.

³¹¹ Enfâl, 66.

³¹² Bakara, 187.

Peygamber efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Ama artık ziyaret edebilirsiniz.”³¹³

İkincisi: Tarih yoluyla bilinmesi. Bu durum rivayet yoluyla birinci hükmün ikincisinden önce sabit olduğunun nakledilmesiyle olur. Ne zamanki iki farklı hüküm varit olursa ve bu iki hükümden herhangi biri ile amel etmek ancak diğerini terk etmekle mümkün oluyorsa, bununla beraber hangi hükmün daha önce sabit olduğuna dair herhangi bir bilgi veya rivayet yoksa bu iki hükümden herhangi biri için nesih iddiasında bulunmak imkânsız olur.³¹⁴

1.1.3. Mensûh Olan Hitabın Hükümü Belirli Bir Vakte Bağlı Olmayacak

“Mensûh Olan Hitabın Hükümü Belirli Bir Vakte Bağlı Olmayacak”³¹⁵ şartı için “**Sonra orucu geceye kadar tamamlayın**”³¹⁶ âyetini örnek olarak getirebiliriz. Nitekim bu ayette bağlı olduğu vaktin girmesi hükmün sona ermesini gerekli kılmaktadır.³¹⁷ İşte böyle bir hitabın hükmünde nesih meydana gelmez. Çünkü bağlı olduğu vakit girdiğinde zaten kendiliğinden hüküm sona ermiş olur.

1.1.4. Nesih, Şer‘î Bir Hitap ile Olacak

Hükmün, mükellefin ölümü veya delirmesi ile ortadan kalkması nesih değil teklîf’in genel olarak düşmesidir.³¹⁸ Gazzâlî bu şartı şer‘î ifadesine yer vermeden aynı örnek çerçevesinde zikretmektedir.³¹⁹

³¹³ Müslim, C. II, s. 672 (Cenâiz 36, 977. Hadis); Nesâî, C. II, s. 464 (Cenâiz 3, 2170. Hadis)

³¹⁴ İbnü’l-Cevzî, **Nevâsihu’l-Kur’ân**, s. 21.

³¹⁵ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 97; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 114; Zerkeşî, **Bahrü’l-Muhît**, C. V, s. 217; Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, C. II, s. 55.

³¹⁶ Bakara, 187.

³¹⁷ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 98.

³¹⁸ Zerkeşî, **Bahrü’l-Muhît**, C. V, s. 216-217; Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, C. II, s. 55.

³¹⁹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 97.

1.1.5. Nâsîh ve Mensûh Arasında Teâruz Olacak

“Nâsîh ve Mensuh Arasında Teâruz Olacak”³²⁰ şartında kastedilen teâruz, iki delili bir araya getirmenin mümkün olmadığı zahiri bir teâruzdur. Yani her ikisiyle birlikte amel etmenin mümkün olmaması durumudur. Eğer amel etmek mümkün olursa o zaman birinin diğerinin nâsîh’i olma durumu gerçekleşmez. Hakiki teâruza gelecek olursak bu kesinlikle meydana gelmez. Çünkü bunun meydana gelmesi tenâkuzun olması anlamına gelir ki Şâri‘ bundan münezzehtir.

İki delili eğer bir araya getirmek mümkün oluyorsa o zaman nesih meydana gelmez. “Aşure orucu Ramazan orucu ile neshedildi” veya “zekât kendisi dışındaki bütün sadakaları neshetti” diye sözü zahirine hamlederek söylemek doğru değildir. Çünkü bu örneklerde her iki durumu bir araya getirme konusunda aksi bir durum yoktur. Nitekim aşure orucunun neshini nasıl ki Ramazan orucu onaylıyorsa, zekâtın farziyeti de diğer sadakaların neshini onaylamaktadır. Burada nesih bunlarla gerçekleşmemiş bilakis beraber gelerek nesih durumu ortaya konulmuştur.³²¹

Kısacası öne sürülen bu şartla kastedilen, her iki hüküm ile beraberce amel etmenin mümkün olmaması durumudur. Nitekim her iki hüküm ile beraberce amel etmenin mümkün olması durumunda birinin diğeri için nâsîh konumunda olması mümkün olmaz. Böyle bir durumda da neshin bu şartı yerine gelmemiş olur. İbnü’l-Cevzî’ye göre, iki hükümden birinin diğeri için nâsîh konumunda olmasının mümkün olmaması durumu iki şekilde meydana gelir:

- a) Hükümlerden biri diğerinin kapsadığını umûm delili ile, diğeri ise ilkinin kapsadığını husûs delili ile kapsadığında, hâs olan delil umûm delilini neshetmeyi gerekli kılamaz. Aksine kapsadığı tahsîs durumundan ötürü umûm delilinin altına giremeyeceğini açıklar.

³²⁰ İbnü’l-Cevzî, **Nevâsihu’l-Kur’ân**, s. 20; Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, **el-Müsvedde fî Usûli’l-Fıkh**, thk.: Muhammed Muhiyyüiddîn Abdülhamîd, y.y., Dârü’l-Kitâbü’l-Arabî, t.y., s. 229.

³²¹ İbn Teymiyye, **el-Müsvedde fî Usûli’l-Fıkh**, s. 229-230.

b) İki hükümden her birinin kendisi dışındaki diğer hükmün sabit olduğu hal dışında daha farklı bir hal üzere sabit olması da ikinci hükmün nâsîh konumunda olmasını gerekli kılmaz. Buna üç talakla boşanmış olan kadının, boşayan kişi için haram olmasını örnek gösterebiliriz. Nitekim boşadığı kadın herhangi bir evlilik durumundan hâlî (arınmış) bir hal üzere ise boşayan kişi için haramdır. Eğer boşadığı kadın ikinci kez evlenirse o zaman ilk hal ortadan kalkmış olur ki bu halin ortadan kalkması haramlık müddetini sonlandırır. Gerçekleşen bu yeni halde ise karısını üç talakla boşayan kişi için artık mubahlık hükmü baş gösterir. Haramlık ve helallik durumlarının muhtelif olmasından dolayı burada ikinci hal birinci hal için nâsîh konumunda olmaz.³²²

1.1.6. Nesih, Neshi Câiz Olan Hükümler Üzerinde Vaki‘ Olacak

“Nesih, Neshi Câiz Olan Hükümler Üzerinde Vaki‘ Olacak”³²³ şartı, neshin tevhidin aslında meydana gelmeyeceğini ortaya koymaktadır. Çünkü Allah (c.c.) isim ve sıfatları ile zâil olmadığı gibi gelecekte de hiçbir şekilde de zâil olmaz.³²⁴ Aynı şekilde aklen câiz olsa dahi pratikte canı ve aklı korumak gibi külli kaideler üzerine de nesih vaki‘ olmaz.³²⁵

1.2. Fethü’l-Bârî’den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde İbn Hacer’e Göre Neshin Şartları

İbn Hacer usûl kitaplarında zikredilen şartlardan bazılarını farklı ifade biçimleriyle değinmektedir. Nitekim İbn Hacer’in ifade biçiminin farklılık arz etmesi -usûl kitaplarındaki şartlar ile mana olarak aynı olmasından dolayı- şartların değiştiği anlamını taşımamaktadır. Feth’ul-Bârî’de zikredilen her bir şartı, usûl kitaplarında varit olan herhangi bir şart ile aynı anlamı taşıyan ya da var olan mevcut şarttan

³²² İbnü’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, s. 20-21.

³²³ Zerkeşi, *Bahrü’l-Muhît*, C. V, s. 216-217; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, C. II, s. 55.

³²⁴ Zerkeşi, *Bahrü’l-Muhît*, C. V, s. 216-217; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, C. II, s. 55.

³²⁵ İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî eş-Şehir bi’ş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Süleymân, 7 c., y.y., Dâru İbn Affân, 1997, C.III, s. 338.

türeyen olarak ele almaya çalışacağız. İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî adlı eserinde değinmiş olduğu şartlar aşağıdaki gibidir:

1.2.1. Nâsîh ve Mensûh Aynı Konum Üzerine Varit Olacak

İbn Hacer “Şahitlikler” bölümünün yirminci babında ele aldığı hadisleri açıklarken nesih ile ilgili bir şarta değinmiştir. Bu bölümde varit olan hadislerin metinlerini “*Hükümü Ortadan Kaldırmak*” Anlamında Nesih” başlığı çerçevesinde yazdığımız için tekrardan yazma gereksinimi duymadık.³²⁶ Burada sadece bu hadisler ışığında neshin bir şartı olarak İbn Hacer'in değindiği hususu ele alacağız.

İbn Hacer bu hadisleri şerh ederken -daha önce de belirttiğimiz gibi- nassa yapılan ilavenin nesih olup olmaması ile ilgili bir takım görüş farklılıklarını ele almıştır. Özellikle nassa yapılan ilavenin nesih olduğunu savunan Hanefilere karşı verdiği cevapta, neshin hükmü ref' etmek olduğunu belirttikten sonra “nâsîh ve mensûh'un aynı konum üzerine varit olması gerekir” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Hatta nassa yapılan ilavede bu şart yerine gelmediği için bu ilave nesih değildir demiş ve nassa yapılan ilave için nesih tabirini kullanmanın tahsîs meselesinde olduğu gibi tamamen ıstılâhi bir farklılık olduğunu vurgulamıştır.³²⁷

İbn Hacer'in belirtmiş olduğu şartı iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Birincisi; bu şartın yukarıda değindiğimiz şartlardan beşincisi olan “nâsîh ve mensûh arasında teâruz olacak” şartından türemiş olma durumudur. Nitekim İbn Hacer bu şartı, nassa yapılan ilavenin nesih olmadığını ispatlamak adına dile getirmiştir. Bu açıdan konuya yaklaştığımızda nassa yapılan ilavenin nas ile herhangi bir şekilde çelişen bir yanının olmadığını, nitekim ilaveden maksadın sadece var olan hükme ekleme olduğunu görebiliriz. Bundan dolayı İbn Hacer, nâsîh ve mensûh'un aynı konum üzerine varit olması gerektiği şartını öne sürerek bir nevi nâsîh ve mensûh'un aynı konu çerçevesinde birbiriyle zahiren çelişen iki hüküm olması gerektiğini vurgulamış ve nassa yapılan ilavenin bu konuma girmediğini belirtmiştir. İkincisi; nâsîh ve mensûh'un aynı konumda olması demek delalet açısından eşit seviyede

³²⁶ Bkz.: s. 85-86.

³²⁷ Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. V, s. 346.

olması demektir. Yani mensûh olacak hüküm Kur’ân ise onu neshedecek olan nâsih de Kur’ân olmalıdır. Aynı şekilde mensûh Sünnet ise nâsihi de Sünnet olmalıdır. İbn Hacer şahitlikler bölümünde varit olan hadisin Kur’ân nassına yapılan bir ilave olduğunu ve bu ilavenin kesinlikle nesih olmadığını vurgulamıştır. Çünkü İbn Hacer’e göre bu rivayet için nesih dersek o zaman nâsih ve mensûh’un aynı konumda gelmesi gerektiği şartını ihlal etmiş oluruz.

İbn Hacer bu şartı zikrettikten sonra tahsîs de olduğu gibi nassa yapılan ilavenin nesih olarak isimlendirilmesindeki gayenin ıstılâhi olduğunu, bu ıstılâhi durumun Kur’ân’ın Sünnet ile neshini gerekli kılmadığını fakat Kur’ân’ın Sünnet ile tahsîsi nasıl câiz ise Kur’ân nassına Sünnet ile ilave yapmanın da câiz olduğunu vurgulamıştır.³²⁸ Aslında bu vurgu, İbn Hacer’in zikrettiği şartın bu anlama geldiğini daha da teyit etmektedir.

1.2.2. Neshe Konu Olan İki Hüküm Tarih Olarak Bilinecek ve Aralarında Uzlaşma Mümkün Olmayacak

İbn Hacer’in zikrettiği bu şart aslında yukarıda belirttiğimiz usûlcülerin ittifakla kabul ettiği şartlar arasından ikinci ve beşinci şartlardan türemiştir. İbn Hacer bu şartı Fethu’l-Bârî’de birden fazla yerde zikretmektedir. Konuyu Fethu’l-Bârî’den getirdiğimiz aşağıdaki uygulamalı örneklerle izah etmeye çalışacağız.

Birinci Örnek: Hz. Aişe’nin (r.anhâ) huzurunda namaz kılan bir kimsenin önünden geçen köpek, merkep ve kadının namazı bozacağı söylenildi. Bunun üzerine Hz. Aişe (r.anhâ) şöyle dedi: “Bizi merkeple köpeğe mi benzettiniz! Allah’a and olsun ki, ben, kible ile Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem arasında yatakta yatarken, onun bana doğru namaz kıldığını gördüm. Bazen bir ihtiyacım hasıl olurdu. Ona karşı oturup, Allah Rasûlü’nü sallallâhu aleyhi ve sellem rahatsız etmek istemezdim. Bu yüzden ayak ucu tarafından yavaşça sıyrılıp yataktan çıkardım.”³²⁹

İbn Hacer bu hadisi şerh ederken farklı rivayetlere de değinmektedir. Bu hadisin benzeri olarak, Müslim’de (ö. 261/875) Ebû Zerden, İbn Mâce’de (ö.

³²⁸ A.e.

³²⁹ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. II, s. 147 (Namaz 105, 514. Hadis).

273/887) Abdullah b. Mağfel'den, Taberânî'de (ö. 360/971) Hakem b. Amr'dan vb. farklı yollar ile rivayetlerin mevcut olduğunu ve bu rivayetlerde farklı ilavelerin de bulunduğunu açıklamıştır. Daha sonra âlimlerin bu hadisler ile amel noktasında ihtilaf ettiklerini söylemiştir. Nitekim Tahâvî (ö. 321/933) ve diğer başka âlimlere göre, Ebû Zer'den nakledilen hadis ve buna benzer diğer rivayetler, Hz. Aişe (r.anhâ) hadisi vb. ile neshedilmiştir. Ancak bu görüşü takiben neshe konu olan iki hükmün tarih olarak bilinmesi ve aralarında herhangi bir uzlaşmanın mümkün olmaması gerektiği vurgulanarak nesih olduğu görüşüne itirazda bulunulmuştur. Çünkü zaman bakımından meseleye baktığımızda hadislerin tarihinin saptanması imkansızdır. Aynı zamanda iki olay arasını uzlaştırmak da mümkündür. İşte tamda bundan dolayı İmam Şâfî ve diğer başka âlimler, Ebû Zer hadisinde geçen “Namazı Kat‘ Etme” ifadesini, namazı bozmak olarak değil aksine namazdaki huşûu azaltmak olarak tevil etmişlerdir.³³⁰

İbn Hacer hadisin şerhinde Hz. Aişe (r.anhâ) hadisinin diğer rivayetleri neshettiğini savunanlara karşı verilen cevabı zikrederken, -şart ifadesini açıkça söylememiş olsa dahi- neshin iki şartına bir seferde değinmiştir. Nitekim İbn Hacer hadisin neshe konu olamayacağını belirtirken, rivayetler arasında tarihin bilinmemesi ve uzlaşma durumunun mümkün oluşu bu rivayetler için neshi imkânsız kılmaktadır görüşünü beyan etmiştir. Bu beyan, İbn Hacer'e göre neshin; “neshe konu olan iki hükmün tarih olarak bilinmesi ve aralarında herhangi bir uzlaşmanın mümkün olmaması” şartlarına bağlı olduğunu göstermektedir.

İkinci Örnek: Câbir b. Abdullah'tan gelen rivayete göre kendisi şöyle demiştir: Yanımızdan bir cenaze geçti. Hz. Peygamber (s.a.v.) cenaze için ayağa kalktı ve biz de ona bakarak ayağa kalktık. Daha sonra Rasûlullah'a (s.a.v.); “Ey Allah'ın Rasûlü (s.a.v.), bu bir Yahudi cenazesidir” dedik. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.) “Cenazeyi gördüğünüzde ayağa kalkın” buyurdu.”³³¹

İbn Hacer, hadisi vb. iki rivayeti şerh ederken cenaze için ayağa kalkma konusunda âlimler arasında varit olan görüş farklılıklarına değinmektedir. İmam

³³⁰ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. I, s. 761.

³³¹ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. III, s. 405 (Cenazeler 49, 1312. Hadis).

Şâfiî cenaze için ayağa kalkmanın zorunlu olmadığını belirtmiş ve şöyle demiştir: “Bunun zorunlu olmaması ya bu hadisin mensûh olmasından kaynaklıdır, ya da Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kalkmasını gerektiren bir gerekçeye bina edildiğinden dolaydır. Sebep hangisi olursa olsun Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bunu daha sonra terk ettiği de sahih olarak rivayet edilmiştir. Bizim için delil olan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) son olarak yaptığı fiildir. Cenaze görünce oturmak benim için daha sevimsidir.” İbn Hacer, imam Şâfiî’nin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu uygulamayı daha sonra terk ettiğini söylemesiyle, Müslim’de geçen ve Hz. Alî’nin (r.a.) rivayet ettiği; “Hz. Peygamber (s.a.v.) cenaze için ayağa kalktı, sonra oturdu” şeklindeki hadise işaret ettiğini vurgulamaktadır.³³²

Konuyla ilgili İbn Hazm şöyle söylemektedir: “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) önceleri kalkmayı emrederken sonra kendisinin oturması, emrin (zorunluluk değil) mendupluk ifade ettiğini gösterir. Bunun yürürlükten kaldırma olarak kabul edilmesi câiz değildir. Çünkü nesih ya sırf yasaklama ile ya da yasaklamayla birlikte terk ile olur.” İbn Hacer İbn Hazm’ın ifadelerini aktardıktan sonra Ubâde’nin rivayet ettiği şu hadiste yasaklama anlamının bulunduğunu söylemiştir. “Hz. Peygamber (s.a.v.) cenaze için ayağa kalkardı. Yahudilerden olan bir âlim “biz de böyle yaparız” deyince, Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabına “Sizler (cenazeyi gördüğünüzde) oturunuz ve (bu şekilde Yahudilere) muhalefet ediniz” buyurdu. İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) yanı sıra Nesâî (ö. 303/915) dışındaki Sünen yazarlarının tümünün bu hadisi rivayet ettiklerini belirtmektedir. Fakat hadisin senedinde zayıflık olduğunu ve bundan dolayı cenaze için ayağa kalkmanın yürürlükten kaldırılması hususunda delil teşkil edemeyeceğini ayrıca vurgulamıştır.³³³

İbn Hacer’in, neshin şartı olarak ifade ettiği hususa, Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve İmam Nevevî’nin (ö. 676/1277) ifadelerine yer verirken işaret ettiğini görmekteyiz. Kâdî İyâz şöyle demiştir: “Seleften bir grup, cenaze için ayağa kalkma emrinin Hz. Alî’nin (r.a.) rivayet ettiği hadis ile yürürlükten kaldırıldığını söylemiştir.” İmam Nevevî ise Kâdî İyâz’ın bu ifadelerine şöyle bir eleştiri

³³² Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. III, s. 231.

³³³ A.e.

getirmektedir: “Nesih ancak zahiren çelişkili görünen iki olayı uzlaştırmak mümkün olmadığında kabul edilebilir. Oysa burada hadisleri uzlaştırmak mümkündür.”³³⁴

İbn Hacer’in, İmam Nevevî’nin eleştirisine yer vermesi neshin bir şartı olarak nesih durumunun çelişkili görünen iki hüküm arasında meydana geldiğini, aksi taktirde uzlaştırmanın mümkün olmasından dolayı herhangi bir hükmü yürürlükten kaldırmanın câiz olmayacağı görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Üçüncü Örnek: “en-Nezzâl’den, dedi ki: “Alî radyallâhu anh’a Kûfe mescidindeki er-Rahbe (geniş tahta) kapısı yakınında iken su getirildi. O da suyu ayakta içerek: Bazı kimseler ayakta su içmekten hoşlanmazlar. Ben ise Peygamber’i sallallâhu aleyhi ve sellem’i siz benim bu yaptığımı gördüğünüz şekilde yaparken görmüşümdür, dedi.” “İbn Abbas’tan: “Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem ayakta olduğu halde Zemzem’den içti, dedi.”³³⁵

İbn Hacer hadisi şerh ederken bu hadisin ayakta olanın su içmesinin câiz oluşuna delil gösterildiğini söylemiştir. Fakat bununla beraber ayakta su içmeyi açıkça nehyeden birtakım hadislerin bu hadis ile teâruz hâlinde olduğunu ayrıca vurgulamış ve bu hadis ile teâruz eden rivayetleri getirmiştir. Getirdiği rivayetlerden birisi Müslim’in, Enes’ten naklettiği: “*Peygamber (s.a.v.) ayakta su içmeyi kabul etmemiştir*” şeklindeki hadistir. Yine bunun benzeri bir hadis Müslim’de Ebû Saîd’den “*nehyetmiştir*” lafzıyla gelmiştir. Buna benzer bir rivayet de Tirmizî’nin (ö. 279/892) hasen olduğunu belirterek naklettiği el-Carad yoluyla gelen hadistir. Tüm bu rivayetlerin yanı sıra İbn Hacer, Müslim’in Ebû Gatafan’dan, onun da Ebû Hureyre’den şeklinde gelen yolla “*sizden hiçbir kimse ayakta su içmesin, unutarak içen olursa kussun*” lafzı ile zikredildiğini ayrıca vurgulamıştır.³³⁶

İbn Hacer’in, serdettiği bu rivayetlerden sonra İmam Nevevî’den naklettiği birtakım ifadeler ile bu şarta temas ettiğini görmekteyiz. Nitekim İbn Hacer İmam Nevevî’nin “çelişkili olarak görünen hadislerde içinden çıkılamayacak derecede herhangi bir çıkmaz olmadığı gibi rivayetler arasında zayıf olan herhangi bir hadis de

³³⁴ A.e., s. 231-232.

³³⁵ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. XI, s. 352 (Eşribe (İçecekler) 16, 5615, 5617. Hadisler).

³³⁶ A.e., s. 353.

mevcut değildir” vurgusunu yaptığını söyledikten sonra, İmam Nevevî’ye göre “hadislerde bulunan nehiy durumu tenzih yani kaçınmak ile yorumlanırken, ayakta içmek ise böyle bir fiilin câiz oluşunun göstergesidir” ifadelerini sunmuştur. İbn Hacer İmam Nevevî’nin “bu konu hakkında nesih ya da başka bir iddiada bulunan kimseler hata etmişlerdir” dedikten sonra -konumuzu ilgilendiren- şu ifadeleri kullandığını söylemiştir; “nasların telifi (bir araya getirilmesi) mümkün olduğu taktirde tarihi -yani hangi nassın diğerinden önce geldiği- sabit olsa dahi neshe gidilmez.”³³⁷ Bu açıklamalarda İbn Hacer’in İmam Nevevî’nin ifadelerine yer vermesi nesih için bu şekildeki bir şartı benimsediğini açıkça göstermektedir.

Dördüncü Örnek: “Abdullah İbn Ömer’den şöyle demiştir: Babam Ömer, Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem’in kendisine “Allah atalarınız adına yemin etmenizi yasaklıyor” dediğini anlattı. Ömer şöyle demiştir: “Allah’a yemin ederim ki Hz. Peygamber’in sallallâhu aleyhi ve sellem bu sözünü duyduktan sonra ister kasten ister başkasından naklederek olsun asla böyle yemin etmedim.”³³⁸ Bu rivayete muhalif olan şöyle bir rivayet de mevcuttur: Hz. Peygamber (s.a.v.) bir bedeviye: “*Babası adına yemin ederim ki eğer doğru söylediye kurtuluşa erer*” demiştir.³³⁹

İbn Hacer, birinci hadise muhalefet eden rivayetin sabit olması durumuna farklı şekillerde cevaplar verildiğini söylemektedir. Bu cevaplardan bazıları şunlardır:

- 1- Atalar adına yemin etmeyi ifade eden lafızlar yemin kastı olmadan söylenmekteydi. Hadiste varit olan yasaklama ise yemin kastederek bu lafızların kullanılması ile ilgilidir. Nitekim Beyhakî (ö. 458/1066) ve Nevevî bu kanaattedirler.
- 2- Onlar bu lafızları tazim ve tekit için kullanmaktaydılar. Hadiste varit olan yasaklama tekit amacıyla gerçekleşen yemin için değil de tazim amaçlı kullanılan yeminler içindir.

³³⁷ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C.X, s. 104.

³³⁸ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. XIII, s. 143-144 (Yeminler ve Adaklar 4, 6647. Hadis)

³³⁹ A.e., s. 147.

- 3- Mâverdi'ye (ö. 450/1058) göre bu şekilde yemin etmek önceleri câizdi. Daha sonra ise bu cevâz neshe uğradı. Beyhakî de bu görüşü nakletmiştir. Subkî (ö. 771/1370) ise şârihlerin çoğunluğunun bu kanaatte olduklarını dile getirmiştir. Hatta İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148); "Peygamber'in (s.a.v.) de bu konuda nehiy meydana gelene dek babası adına yemin ettiği rivayet edilmiştir" demektedir. Süheylî (ö. 581/1185), Peygamber (s.a.v.) ile ilgili bu görüşün sahih olmadığını nitekim O'nun (s.a.v.) Allah (c.c.) dışında başka bir varlık ile yemin ettiği zannının doğru olmayacağını vurgulamıştır. Burada gerçekleşen durumun nesih olduğunu savunanlara karşı Münzirî (ö. 656/1258), şöyle cevap vermiştir: "Konuyla ilgili nesih iddiasında bulunmak zayıf bir iddiadır. Çünkü rivayetleri cemetmek mümkündür ve tarihin tahakkuku, yani hangi rivayetin önce geldiği de bilinmemektedir."
- 4- Bu şekilde gerçekleşen yeminin cevabı hazfedilmiştir. Aslında yeminin takdîrî şu şekildedir; "Babasının rabbine and olsun, doğru söylediye kurtuluşa erdi."³⁴⁰

İbn Hacer'in sunduğu cevapları incelediğimizde, üçüncü cevapta Münzirî'nin ifadelerinin konumuza temas ettiğini görmekteyiz. Nitekim Münzirî örnek olarak getirdiğimiz rivayetler arasında nesih meydana gelmiştir görüşünde olanlara karşı itirazda bulunmuştur. İtirazını gerekçelendirirken rivayetlerin ceminin mümkün olmasını ve hangi rivayetin tarih olarak önce geldiğinin bilinmemesini ortaya atmıştır. Bu gerekçe bize, iki rivayet arasında cem durumunun mümkün olmaması ve tarih olarak hangi rivayetin önce geldiğinin bilinmemesinin neshin şartlarından olduğunu göstermektedir. İbn Hacer'in buna yer vermesi ise nesih için bu şartları benimsediğinin açık bir göstergesidir.

1.2.3. Nesih, Fürû Meselelerinde Meydana Gelir

İbn Hacer'in, nesih için böyle bir şart öne sürmesini Fethü'l-Bârîden getireceğimiz bir örnekle açıklamak mümkündür. Getireceğimiz örnekte İbn

³⁴⁰ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. XI, s. 650-651.

Hacer'in bu şarta temas ettiğini görmekteyiz. Nitekim bu şartın, usûlcülerin belirttikleri şartlardan altıncısı olan “Nesih, Neshi Câiz Olan Hükümler Üzerine Vaki‘ Olacak” şartından türediğini söylemek mümkündür.

Buhârî İman bölümünün “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “İslam Beş Temel Esas Üzerine Bina Edilmiştir” Sözü” isimli birinci başlığına, imanın hem söz hem de fiil olduğunu ve artıp eksildiğini ifade ederek başlamıştır. Daha sonra düşüncesine delil olması açısından konuyla ilgili birtakım âyetler sunmuş ve bazı sahabelerin konu çerçevesinde söyledikleri sözler ile âyetlere getirdikleri tefsirleri kısaca ele almıştır.³⁴¹

İbn Hacer, Buhari'nin ele aldığı âyetleri ve sahabe sözlerini şerh ederken neshin sadece fûrû meselelerinde meydana geleceğini vurgulamıştır. Bu vurgusunu İbn Abbâs'ın (r.a.) “**Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.**”³⁴² âyetinin tefsiri mahiyetinde sunmuş olduğu ifadeleri açıklarken yapmıştır. Nitekim İbn Abbâs (r.a.) âyetteki ifadenin anlamı “yol ve Sünnet kıldı” şeklindedir demektedir. Buhârî İbn Abbâs'ın (r.a.) ifadelerinden önce “**O, Nûh'a buyurdıklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya buyurduklarımızı size şeriat (din) kıldı**”³⁴³ âyetini sunmuştur. Her iki âyet ile ilgili İbn Hacer açıklamasında şu ifadeler yer vermektedir: “İkinci âyetin peygamberler arasında meydana gelen ihtilafa, birinci âyetin ise aralarındaki ittihadı (birliğe) delalet ettiğine dair bir bakış açısı sunulabilir. Bu bakış açısına şöyle cevap verilir: İkinci âyette belirtilen husus dinin asılları ile ilgili olduğu için peygamberler arasında ihtilaf meydana gelmez. Birinci âyet ise fûrû meseleleri ile ilgilidir. Nitekim fûrû meselelerinde nesih meydana gelebilir.”³⁴⁴

İbn Hacer'in bu ifadesi, Usûlü'd-Dîn'de neshin meydana gelmediğini ortaya koymaktadır. Neshin fûrû meselelerinde meydana geldiğini ifade etmesi ise nesih için öne sürülen bir şarttır. Aktardığı ifadeler ile İbn Hacer'in açık bir şekilde nesih için bu şartı benimsediğini söylemek mümkündür.

³⁴¹ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. I, s. 58-60 (İmân 1)

³⁴² Mâide, 48.

³⁴³ Şûrâ, 13.

³⁴⁴ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. I, s. 68-69.

1.2.4. Nesih, Haber Cümlelerinde Meydana Gelmez

İbn Hacer'in öne sürdüğü bu şart, "Nesih, Neshi Câiz Olan Hükümler Üzerine Vaki' Olacak" şartından türemiştir. Fethü'l-Bârî'de bu şartı ele aldığı birtakım uygulamalı örnekler mevcuttur. Bu örneklerde İbn Hacer'in, bu şartı hüküm ifade eden haber cümlelerini istisna ederek dile getirdiğini görmekteyiz. Nitekim ona göre herhangi bir hüküm içermeyen ve sadece haber ifade eden cümlelerde nesih meydana gelmez. Fakat hüküm ifade eden haber cümlelerinde ise neshin meydana gelmesi mümkündür.

Birinci Örnek: İbn Abbas (r.a.) şöyle demiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine veya Mekke'de bulunan bahçelerden birine uğradı. Kabirlerinde azap gören iki insanın sesini duyduğunu söyledikten sonra şöyle buyurdu: *"İkisi azap görüyorlar. (Kendilerince) büyük bir günah sebebiyle azap görmüyorlar. Oysa ki bu büyük bir günahdır. Birisi idrarından sakınmazdı. Diğeri ise insanlar arasında laf getirip götürürdü (koğuculuk yapardı)." Daha sonra bir dal istedi ve dalı ikiye ayırdı. İki kabirden her birinin başına ikiye ayırdığı dal parçalarından birer tane bıraktı. Ona: "Ey Allah'ın Resûlü bunu niçin yaptın" diye soruldu. O (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Umulur ki bu dallar kurumadıkça onların azabı hafifletilir."*³⁴⁵

İbn Hacer, hadiste geçen "*Oysa ki bu büyük bir günahdır*" ifadesi ile ilgili âlimlerin ihtilaf ettiğini vurgulayarak konuyla ilgili Ebû Abdülmelik el-Bûnî'nin şöyle söylediğini nakletmektedir: "Peygamber (s.a.v.) ilk etapta kabir azabı gören iki kişinin işledikleri günahın büyük olmadığını zannetmiş olabilir. Daha sonra ise işledikleri günahın büyük olduğuna dair kendisine anında vahiy gelmiş ve bu vahiy sonucunda söylediği ifadeyi düzeltmiştir." İbn Hacer, Bûnî'nin söylediğine getirilen eleştiriyi şöyle ifade etmektedir; "Bu durumda bu ifadenin neshe uğramış olması gerekir. Fakat nesih haber cümlelerinde meydana gelmez." İbn Hacer ayrıca bu eleştiriye şöyle cevap verildiğini aktarmıştır; "Hüküm ifade eden haber cümlelerinin neshi câizdir. Hadiste geçen "*büyük bir günah sebebiyle azap görmüyorlar*" ifadesi hükmü haber veren bir cümledir. Eğer bu haber cümlesinden sonra kendisine (s.a.v.)

³⁴⁵ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. I, s. 406 (Abdest 55, 216. Hadis)

bu günahların büyük olduğu vahyedilmiş ise bu vahiy o hükmü neshetmiştir demektir.”³⁴⁶

İkinci Örnek: Hz. Aişe (r.anhâ) şöyle anlatıyor: “Resûl-i Ekrem sallallâhu aleyhi ve sellem bir gece mescitte namaz kılmıştı. Bunu gören sahabiler de ona uyararak namaz kılmaya başladılar. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem sonraki gece de namaz kıldığında insanlar çoğaldı. Üçüncü veya dördüncü gecede ise sayıları iyice arttı. Fakat Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bundan sonra namaz kılmak üzere onların yanına çıkmadı. Sabah olduğunda da şöyle buyurdu: ‘Ben sizin yaptıklarınızı gördüm. Ben namaz kılmak üzere yanınıza gelmek istemedim. Çünkü bu namazın size farz kılınmasından korktum.’ Bu olay Ramazan ayında yaşanmıştır.”³⁴⁷

İbn Hacer hadiste geçen “*namazın size farz kılınmasından korktum*” ifadesini açıklarken farklı bakış açılarını ele alıp değerlendirmiştir. Nitekim İbn Hacer, Hitâbî’nin, İsra hadisinde sabit olan Yüce Allah’ın “**Onlar beştir, aynı zamanda ellidir de. Benim katımda söz değişmez**” ifadesinden dolayı hadiste geçen korku durumu kafa karışıklığına neden olmuştur dediğini aktarmıştır. Hitâbî, buradaki kafa karışıklığını şöyle açıklamaktadır; “eğer değişimin olmayacağından emin ise o zaman beş vakit namaza ilave bir farzın meydana gelmesinden nasıl korkulur?” Bu açıklamanın ardından Hitâbî bu karışıklığa şöyle cevap vermiştir: “Gece namazı Peygamber (s.a.v.) üzerine vacipti. Peygamber’in (s.a.v.) şer‘î olan fiillerine uymak ise ümmet için vaciptir. Ümmetin uyması sürekli ve azimli bir şekilde devam edince, Peygamber’e (s.a.v) uymanın emredilmesi çerçevesinde bir vâciplik durumunun oluşmaması adına namaz için onların yanına çıkmamıştır. Nitekim çıkmama durumu beş vakit namaza ilave edilecek yeni bir farzın inşa edilmesi için değildir. Bu durum kişinin nezir olarak bir namazı kendi üzerine vacip kılmasına benzemektedir ki o namaz o kişiye vacip olur. Fakat bu şeriatın aslına bir farzı ilave etmek anlamına gelmez.” İbn Hacer bazılarının, Hitâbî’nin kafa karışıklığı çerçevesinde sorguladığı husus ile ilgili “farziyetin oluşmasından korkmayı gerektiren herhangi bir durum söz konusu değildir. Çünkü zaman, neshi kabul etmektedir” şeklinde bir reddiyede bulduklarını dile getirmiştir. Daha sonra İbn Hacer bu reddiyeye şöyle cevap

³⁴⁶ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. I, s. 414-415.

³⁴⁷ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. III, s. 206 (Teheccüd Namazı 5, 1129. Hadis).

vermiştir: “*Benim katımda söz değişmez*” ifadesi haber cümlesidir. Râcih olan görüşe göre haber cümlelerinde nesih meydana gelmez. Nitekim bu ifade, neshin meydana gelmesinin câiz olduğu “ömür boyu ebedi olarak oruç tutun” örneğindeki ifade gibi değildir.”³⁴⁸

Üçüncü Örnek: “Mervân el-Asfar Hz. Peygamber’in ashabının birinden -ki onun İbn Ömer olduğunu sanıyorum- “İçinizdekileri açığa vursanız da, gizleseniz de...”³⁴⁹ âyetinin kendisinden sonra gelen âyet ile neshedildiğini nakletmiştir.”³⁵⁰

İbn Hacer, bu âyetin kendisinden sonra gelen âyet ile neshedilmesini şöyle açıklamaktadır: buradaki nesih maksat önceki âyette söz konusu olan zorluğun kaldırılmasıdır. Nitekim bu zorluğun kaldırılması, içimizden geçirdiğimiz düşüncelerden dolayı hesaba çekilsek dahi bunlardan sorumlu tutulmayacağımızın bir açıklamasıdır. Haber cümlelerinde neshin meydana gelebileceğini söylemekten kaçmak adına Taberî de bu görüşü benimsemiştir. Fakat İbn Hacer, öne sürdüğü bu yoruma şöyle cevap verilebileceğini söylemektedir: “Her ne kadar âyet haber cümlesi olsa da yine de bir hüküm içermektedir. Haber ifade eden cümleler hüküm içerdikleri sürece -diğer hükümlerde olduğu gibi- neshe konu olabilirler. Nitekim neshin meydana gelmediği haber cümleleri ise hiçbir hüküm içermeyen ve tamamen haber ifade eden cümlelerdir. Buna önceki milletlerin kıssalarını anlatan âyetleri örnek olarak getirebiliriz. Aynı zamanda hadiste ifade edilen nesih maksadın tahsîs olabileceğini söylemek de mümkündür. Çünkü ilk dönem âlimleri tahsîs yerine çoğu zaman nesih kavramını kullanırlardı.”³⁵¹

Sunduğumuz her üç örnekte de İbn Hacer’in nesih için bu şartı benimsediğini açık bir şekilde görmekteyiz. Fakat başta da beyan ettiğimiz gibi İbn Hacer bu şartı benimserken içerisinde hüküm ifadesi bulunan haber cümlelerini istisna etmiştir. Çünkü ona göre herhangi bir hüküm içermeyen ve sadece haber ifade eden cümlelerde nesih meydana gelmezken, hüküm ifade eden haber cümlelerinde ise neshin meydana gelmesi mümkündür. Kanaatimizce bu husus, İbn Hacer’in nesih

³⁴⁸ Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. III, s. 18-19.

³⁴⁹ Bakara, 284.

³⁵⁰ Askalânî, *Muhtasar Fethü'l-Bârî*, C. VIII, s. 604 (Kur'ân Tefsiri 55, 4546. Hadis).

³⁵¹ Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. VIII, s. 260.

çerçevesinde benimsediği bir şart olarak ele alınabileceği gibi, neshin mahalli yani nesih olup olmayacak şeyler çerçevesinde tartışılan hususlar ile ilgili İbn Hacer'in sunmuş olduğu bir bakış açısı olarak da ayrıca değerlendirilebilir.

1.2.5. Nesih, İhtimal ile Sabit Olmaz

Neshin “*şer‘î bir delil ile şer‘î bir hükmü kaldırmak*” olduğunu daha önce belirtmiştik.³⁵² Bu tanımdan anlaşılan, nâsîh delilinin zan veya yakîn ile sabit olması gerektiğidir. Eğer delilin mevcudiyetinde şüphe olursa nesih ihtimal üzere meydana gelmiş olur ki bu nesih için câiz değildir. Fethu'l-Bârî'nin farklı yerlerinde İbn Hacer'in değindiği bu şart, “Nesih Şer‘î Bir Hitap ile Olacak” şeklinde beyan edilen şarttan türemiştir demek mümkündür. Çünkü şer‘î hitap mutlaka şer‘î bir delile dayalı olur. Bu da neshin ihtimal üzerine değil, -zan veya yakîn fark etmeksizin- sabit bir delil ile meydana geldiğini açıkça göstermektedir.

İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî'de bu şartı dile getirdiğini ispatlamak adına birtakım örnekler sunmak mümkündür. Bu çerçevede aşağıda yazılı bulunan iki örneği ele aldık.

Birinci Örnek: “Ebû Hureyre, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Birinizin kabından köpek su içerse o kabı yedi kere yıkasın.”³⁵³

İbn Hacer hadisi şerh ederken, Hanefîlerin hadisin zahirinde belirtilen yedi defa yıkamanın ve yıkamalar arasındaki tertibin vücûbiyyetini benimsemediklerini beyan etmiştir. Tahâvî Hanefîlerin benimsedikleri görüşü birtakım delillere dayandırmaktadır. Bu delillerden bir tanesi şudur; “Hadisin râvisi olan Ebû Hureyre (r.a.) üç defa yıkamanın yeterli olacağına dair fetva vermiştir. Bu fetva ile hadiste geçen yedi defa yıkama durumunun neshe uğradığı sabit olmuştur.” İbn Hacer, Tahâvî'nin öne sürdüğü delilin şu açıdan eleştirildiğini belirtmektedir; “Ebû Hureyre'nin (r.a.) üç defa yıkamanın yeterli oluşuna dair fetva vermesinin sebebi, ya hadiste geçen yedi defa yıkama durumunun vacip değil de Sünnet olduğuna kanaat

³⁵² Bkz.: s. 85.

³⁵³ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. I, s. 356 (Abdest 33, 172. Hadis).

getirmesinden kaynaklanmaktadır. Ya da Ebû Hureyre (r.a.) rivayet ettiği hadisi unutmüş olabilir. Nesih ise ihtimal ile sabit olmaz.”³⁵⁴

İbn Hacer, Hanefilerin deliline yönelik getirmiş olduğu eleştiride Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayet ettiği hadis ile çelişen fetvasını iki ihtimale dayandırmıştır. Daha sonra nesih ihtimal ile sabit olmaz ifadesi ile İbn Hacer'in, ihtimallerin varlığının Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayet ettiği hadisin neshe uğramadığını gösterdiğini vurguladığını söylemek mümkündür. Tüm bunlar İbn Hacer'in, neshe konu olacak hüküm için herhangi bir ihtimal durumunun söz konusu olmamasını neshin bir şartı olarak öne sürdüğünü bizlere göstermektedir.

İkinci Örnek: Ebû Hureyre (r.a.) Peygamber Efendimizin (s.a.v.) şöyle buyurduğunu aktarmaktadır: “Her kim güneş doğmadan önce sabah namazından bir rekâta yetişirse, sabah namazına yetişmiş demektir. Her kim de güneş batmadan önce ikinci namazına yetişirse, ikinci namazına yetişmiş demektir.”³⁵⁵

İbn Hacer bu hadisi şerh ederken, güneşin doğuşu sırasında namaz kılmayı yasaklayan hadislerin bu hadisi neshettiği iddiasında bulunan bazı âlimlerin olduğunu söylemektedir. Daha sonra, bu iddianın bir delile dayandırılması gerektiğini vurgulayarak ihtimaller ile neshin gerçekleşmeyeceğini belirtmiştir. Nitekim ona göre, “güneşin doğuşu sırasında namaz kılma ile ilgili yasak, nafil namazlar için geçerlidir” şeklinde yapılacak bir tevil ile söz konusu hadisler bir araya getirilip uzlaştırılabilir. Şüphesiz İbn Hacer'e göre tahsîs, nesih iddiasından daha iyidir.³⁵⁶

Bu örnekte de İbn Hacer, neshe konu olduğu iddia edilen hadisler için bu iddiayı ispatlayacak delillerin olmasının gerekliliği üzerinden yola çıkarak neshin ihtimal üzerine sabit olamayacağını vurgulamıştır. Nitekim İbn Hacer'in bu ifadeyi açıkça belirtmesi, bunu neshin bir şartı olarak gördüğünün açık bir delilidir.

³⁵⁴ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. I, s. 362.

³⁵⁵ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. II, s. 217 (Namaz Vakitleri 28, 579. Hadis).

³⁵⁶ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. II, s. 75.

2. NESHİN KISIMLARI

Neshi kabul eden usûl âlimlerinin iki başlık çerçevesinde neshi kısımlara ayırdıklarını görmekteyiz. Bu kısımları genel ve özel olarak nitelemek mümkündür. Genel kısımlandırmanın altına “Şeriatın Kaynakları”, özel kısımlandırmanın altına ise “Kur’ân-ı Kerîm” girmektedir. Her bir kısmı ayrı başlıklar çerçevesinde ele almaya çalıştık.

2.1. Şeriatın Kaynakları Açısından Neshin Kısımları

Şeriatın kaynakları açısından neshi kısımlandırırken neshin varlığını kabul eden usûl âlimlerimiz arasında ihtilafın meydana geldiğini görmekteyiz. Var olan ihtilafın temel noktası; Kur’ân ve Sünnet arasında karşılıklı bir şekilde gerçekleşen nesih meselesidir.

Konuyla ilgili görüşleri ve her bir görüşün delillerini ayrı ayrı başlıklar çerçevesinde inceledik. Aynı zamanda her bir başlık için Fethu’l-Bârî’den uygulamalı örnekler getirerek İbn Hacer el-Askalânî’nin benimsediği görüşü de beyan etmeye çalıştık.

2.1.1. Fethu’l-Bârî’den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde Kur’ân’ın Kur’ân İle Neshi

Neshin câiz olduğunu söyleyenler Kur’ân’ın Kur’ân ile neshini ittifak ile câiz görmektedirler.³⁵⁷ Çünkü ilim ve amelin vacipliği hususlarında Kur’ân’ın tümü eşittir. Bundan dolayı birbirlerini neshetmeleri de câizdir.³⁵⁸ Bu câizliğin diğer bir tarafı da Kur’ân naslarının tümünün kat’î olmasıdır. Nitekim kat’înin kat’î olan ile neshedilmesinin câizliği hususunda ittifak hâsıl olmuştur.³⁵⁹

³⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. IV, s. 107; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, C. I, s. 449; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 146; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, C. II, s. 535; Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, C. V, s. 259.

³⁵⁸ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, C. I, s. 449; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 146.

³⁵⁹ İbn Ali el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s.731.

Âmidî bu kısım için, bir yıl olan iddet miktarının dört ay on gün ile neshedilmesini, Peygamber (s.a.v.) ile gizli görüşmeden önce sadaka verme gerekliliğinin neshedilmesini ve bir kişinin on kişi karşısında sebat etmesi âyetinin diğer bir âyet ile neshedilmesini örnek olarak getirmektedir.³⁶⁰

Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshetmesine dair örnekler çoktur. Biz konu çerçevesinde üç örneği mercek altına aldık ve bu örnekleri Fethü'l-Bârî'de de tespit ettik. Bu vesile ile İbn Hacer'in bu örnekler çerçevesinde benimsediği görüşü de sunmaya çalıştık. Tüm bunların yanı sıra İbn Hacer'in "Bir âyetin diğerini neshetmesi hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur"³⁶¹ şeklindeki ifadesi aslında İbn Hacer'in benimsediği görüşü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Fakat konunun daha net bir şekilde anlaşılması ve İbn Hacer'in konu çerçevesinde benimsediği görüşün daha iyi bir şekilde ortaya konulması adına aşağıda sunduğumuz uygulamalı örnekler önem arz etmektedir.

Birinci Örnek: Allah (c.c.) Bakara suresinde şöyle buyurmaktadır: ***“Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı. İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.”***³⁶² Bu âyet oruç tutmaya gücü yetenleri, oruç tutmak ile fidye karşılığında oruç tutmamak arasında serbest bırakmaktaydı. Daha sonra bu serbestlik mukim olup sağlığı yerinde olan her Müslüman için seçim hakkı olmadan oruç tutma zorunluluğunun getirilmesi ile nesholundu. Bu zorunluluğu getiren âyet ise şudur:³⁶³ ***“O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'ân'ın indirildiği ramazan ayıdır. Artık sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar. Allah sizin için kolaylık istiyor güçlük çekmenizi istemiyor. Sayıyı tamamlamanız,***

³⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 146.

³⁶¹ Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. III, s. 546.

³⁶² Bakara, 183-184.

³⁶³ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 365.

sizi doğru yola iletmesine karşı Allah'ın ululuğunu dile getirmeniz ve umulur ki şükredersiniz diye (uygun hükümler gönderiyor).³⁶⁴

“Seleme'den şöyle dediği nakledilmiştir: “Oruca güç yetirenlerin (oruç tutmadıkları taktirde) bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermesi gerekir,³⁶⁵ âyeti nâzil olunca isteyenler, oruç tutmaz, oruç tutmak yerine fidye verirdi. Nihâyet bir sonraki âyet nâzil oldu ve bu uygulamayı neshetti.”³⁶⁶

“Rivayete göre İbn Ömer, “(Oruç tutmayanlara) yoksulları doyurma fidyesi gerekir,³⁶⁷ âyetini okumuş ve “Bu âyet neshedildi,” demiştir.”³⁶⁸

İbn Hacer, İbn Ömer'in (r.a.) “Bu âyet neshedildi” ifadesini açıklarken şöyle söylemektedir: “Bu ifade, nesih iddiası konusunda gâyet net ve açıktır.” İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), “*Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.*”³⁶⁹ âyetinden yola çıkarak bu görüşü tercih etmiş ve şöyle demiştir: “Eğer bu âyet oruç tutmaya gücü yetmeyen yaşlı kimseler hakkında nâzil olsaydı, oruca güç yetiremediklerinden dolayı onlara âyetin ifadesi ile oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır demek uygun düşmezdi.”³⁷⁰

Aslında İbn Hacer bu ifadeleriyle hadiste geçen âyetin kendisinden sonra gelen âyet ile neshe uğradığını ve bu neshin de Kur'ân'ın Kur'ân ile neshi kısmına dahil olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim İbnü'l-Münzir'in âyet ile ilgili görüşünü sunarak mensûh olan âyetteki serbestliğin yaşlılar için değil de oruç tutmaya gücü yeten kimseler için olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Bu da İbn Hacer'e göre birinci âyette ifade edilen oruç tutma hususundaki serbestliğin ikinci âyet ile neshe uğradığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

İkinci Örnek: Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “*Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının*

³⁶⁴ Bakara, 185.

³⁶⁵ Bakara, 184.

³⁶⁶ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 555 (Kur'ân Tefsiri 26, 4507. Hadis).

³⁶⁷ Bakara, 184.

³⁶⁸ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 555 (Kur'ân Tefsiri 26, 4506. Hadis).

³⁶⁹ Bakara, 184.

³⁷⁰ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 227.

*bilincinde olmayan bir topluluktur.*³⁷¹ Bu âyet kendisinden hemen sonra gelen şu âyet ile nesholunmuştur; *“Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah’ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.”*³⁷² Birinci âyet bir kişinin on kişiye karşı sebat göstermesinin vacipliğini beyan etmektedir. İkinci âyet ise bir kişinin iki kişi karşısında sebat etmesinin vacipliğini ortaya koymuştur. Bu birbiri ile çelişen iki hükümdür. Bundan dolayı ikinci âyet birincisini neshetmiştir.³⁷³

“İbn Abbâs’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler,”³⁷⁴ âyeti indi. Bir kişinin on kişi karşısında kaçmaması Müslümanlara farz kılındı. Bu durum Müslümanlara ağır geldi. Akabinde hafifletme geldi. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “Şimdi, Allah yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) ikiyüz kişiye galip gelir.”³⁷⁵ Allah Teâlâ Müslümanlara sayı bakımından hafifleme getirince, bu hafifleme kadar da sabırlarını eksiltti.”³⁷⁶

İbn Hacer bu hadisin Müslüman birinin iki kâfire karşı direnmede sebat göstermesinin farz, onlardan kaçmasının ise haram olduğuna delil olarak kullanıldığını vurgulamaktadır. Daha sonra bu görüşün İmam Şâfiî’nin kavli cedidinde açıkça belirtilmesinden dolayı esas alındığını ve Şâfiî mezhebinden İbnü’s-Sabbâğ’ın (ö. 477/1084) da bunu tercih ettiğini söylemiştir. İbn Hacer, İmam Şâfiî’nin Rabî‘ rivayeti çerçevesinde sunduğu görüşünü şu şekilde nakletmiştir: “İmam Şâfiî kitabında, bu âyeti destekler mahiyette başka âyetlere yer verdikten sonra bir kişinin on kişiye karşı direnme yükümlülüğünün olmadığını aksine bir kişinin iki kişiye karşı direnme yükümlülüğünün bulunduğunu ifade etti.”³⁷⁷

³⁷¹ Enfâl, 65.

³⁷² Enfâl, 66.

³⁷³ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 377.

³⁷⁴ Enfâl, 65.

³⁷⁵ Enfâl, 66.

³⁷⁶ Askalânî, *Muhtasar Fethü'l-Bârî*, C. IX, s. 161 (Kur’ân Tefsiri / 8-El-Enfal Suresi 7, 4653.

Hadis).

³⁷⁷ Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. VIII, s. 397.

İbn Hacer konuyla ilgili İmam Şâfiî'nin kavli cedidindeki görüşünü naklederek Kur'ân'ın Kur'ân ile neshedilmesi kısmına giren nesih durumuna delil getirmiştir. Nitekim İmam Şâfiî'nin bir kişinin on kişiye karşı direnme yükümlülüğünün bulunmadığını söylemesi konuyla ilgili var olan âyetin inkâr edilmesi anlamında değil neshe uğramış olması anlamındadır. Çünkü bir kişinin iki kişiye karşı direnme yükümlülüğünü ifade eden âyet diğer âyetin hükmünü yürürlükten kaldırmıştır.

Üçüncü Örnek: Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: *“İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”*³⁷⁸ Bu âyet aynı surede geçen şu âyet ile nesholunmuştur:³⁷⁹ *“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”*³⁸⁰

Buhârî bu örnek ile ilgili uzun bir rivayet nakletmektedir. Naklettiği rivayetin metni aşağıdaki gibidir:

“Mücahid'den (yüce Allah'ın): “İçinizden vefat edip de geriye zevcelerini bırakan kimselerin zevceleri...”³⁸¹ buyruğu hakkında şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kadının, önceleri bu iddeti kocasının akrabaları yanında beklemesi vacip idi. Daha sonra yüce Allah: “İçinizden geride eşler bırakarak vefat edecekler, eşlerine (evlerinden) çıkarılmayarak bir yılına kadar faydalanmalarını vasiyet etsinler. Şâyet (evlerinden) çıkarlarsa artık onların kendileri hakkında meşru bir şekilde yaptıklarından dolayı bir vebal yoktur.”³⁸² buyruğunu indirdi.”

³⁷⁸ Bakara, 240.

³⁷⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 368-369.

³⁸⁰ Bakara, 234.

³⁸¹ Bakara, 234.

³⁸² Bakara, 240.

Mücahid dedi ki: “Yüce Allah bu buyruğu ile kadın lehine vasiyet olarak yedi ay yirmi gün daha ekleyerek bunu bir yıla tamamlamış oldu. Kadın arzu ederse vasiyetine göre kocasının meskeninde kalır, dilerse çıkar. İşte bu da Yüce Allah’ın: “Çıkarılmayarak bir yılına kadar faydalanmalarını vasiyet etsinler. Şayet çıkarlarsa artık onların kendileri hakkında meşrû bir şekilde yaptıklarından dolayı size bir vebal yoktur”³⁸³ buyruğu ile ifade edilmiştir. Buna göre onun beklemesi vacip olan iddet, olduğu gibi kalmıştır.” Evet (İbn Ebi Necih) Mücahid’den böyle dediğini iddia etmiş bulunmaktadır.

Ata da dedi ki: İbn Abbâs dedi ki: Bu (el-Bakara, 2/234. âyet) kadının ailesi yanında iddet beklemesini (öngören 240. âyeti) neshetmiştir. Buna göre kadın nerede isterse iddetini orada bekler. Yüce Allah’ın: “Çıkarılmayarak” buyruğu hakkında da Ata şöyle demiştir: “Dilerse kadın ailesi hakkında iddet bekler ve vasiyet süresi içerisinde süknâ hakkını kullanır, dilerse çıkar. Çünkü Yüce Allah: “Artık onların kendileri hakkında meşrû bir şekilde yaptıklarından dolayı size bir vebal yoktur” diye buyurmuştur. Ata dedi ki: Daha sonra miras hükümleri geldi ve süknâ hakkını da kaldırdı. Artık kadın dilediği yerde iddetini bekleyebilir ve onun lehine süknâ hakkı da yoktur.”³⁸⁴

İbn Hacer bu rivayetin şerhini yaparken şu ifadeleri kullanmıştır: “Âlimler bir yıl iddet bekleme âyetinin mensûh olduğu ve süknâ’nın da iddete tabi olduğu hususunda mutabakata varmışlardır. Dört ay on gün iddet süresini belirten âyet ile bir yıl iddet bekleme durumu nasıl neshe uğramışsa süknâ da aynı şekilde neshe uğramıştır.” Konuyla ilgili İbn Abdülber şöyle söylemektedir: “Bir yıl süre ile iddet beklemenin dört ay on gün iddet süresi ile nesholunduğu hususunda ilim adamları arasında görüş ayrılığı yoktur. Ancak Yüce Allah’ın: “Çıkarılmayarak” buyruğu ile ilgili görüş ayrılıkları vardır. Cumhur bunun da neshe uğradığı kanaatindedir.”³⁸⁵

Buhârî’den aktardığımız bu rivayeti ve İbn Hacer’in rivayet ile ilgili görüşünü incelediğimizde, onun Kur’ân’ın Kur’ân ile neshini kabul ettiğini görmekteyiz.

³⁸³ Bakara, 240.

³⁸⁴ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. XI, s. 85-86 (Talak (Boşama) 50, 5344. Hadis); A.e., C. VIII, s. 583-584 (Kur’ân Tefsiri 41, 4531. Hadis).

³⁸⁵ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. IX, s. 611.

Nitekim İbn Hacer bu örnek çerçevesinde Kur'ân'ın Kur'ân ile neshi hususunun aksine âyette ifade edilen iddet miktarı ve süknâ durumunun neshi hususundaki görüşleri serdetmiş ve cumhurun her iki hususta da neshin meydana geldiği görüşünü benimsediğini aktarmıştır. İbn Hacer'in bu tutumu Kur'ân'ın Kur'ân ile neshini kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü böyle bir neshi kabul etmeyen birinin bu nesih çerçevesinde var olan örnek özelinden bir alt başlık olarak sayılabilecek hususlara değinmesi abes olur.

2.1.2. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde Sünnet'in Sünnet İle Neshi

Sünnet'in Sünnet'i neshetmesi meselesindeki ihtilafı dört kısımda incelemek mümkündür. Bu kısımlar:

- 1- Mütevâtir'in Mütevâtir'i Neshetmesi,
- 2- Mütevâtir'in Âhâd'ı Neshetmesi,
- 3- Âhâd'ın Âhâd'ı Neshetmesi
- 4- Âhâd'ın Mütevâtir'i Neshetmesi³⁸⁶

İlk üç kısımla ilgili tartışmalar bu başlıkta ele alınacaktır. Dördüncü yani “Âhâd'ın Mütevâtir'i Neshetmesi” kısmına ise “Mütevâtir'in Âhâd Haber İle Neshedilmesi” başlığı çerçevesinde değinilecektir.

Neshi câiz görenlerin tümü mütevâtir olan bir Sünnet'in başka bir mütevâtir Sünnet ile neshini câiz görmektedirler.³⁸⁷ Fakat konuyla ilgili uygulamalı bir örnek hemen hemen bulunmamaktadır. Çünkü mütevâtir hadisler çok azdır ve çoğunlukla neshin meydana gelmediği itikâdî meseleler, şefaât ve Allah'ın (c.c.) sıfatları gibi konular ile münhasırdır.

Futûhî (ö. 972/1564) şöyle söylemektedir: “Mütevâtir bir Sünnet'in kendisi gibi mütevâtir bir Sünnet ile neshedilmesi hususunda hemen hemen hiçbir uygulamalı örnek mevcut değildir. Çünkü hadislerin hepsi ya rivayetinin başında ya

³⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, C. III, s. 331-333.

³⁸⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 146.

sonunda ya da başından sonuna kadar âhâd'tır. Buna rağmen mütevâtirin mütevâtiri neshetmesi aklen ve şer'an câizdir."³⁸⁸

Aynı şekilde âlimlerimiz âhâd olan Sünnet'in mütevâtir Sünnet ile neshinin câizliğini de ittifak ile kabul etmektedirler.³⁸⁹ Nitekim bu şekilde meydana gelen bir nesih çeşidinde Sünnet olması hasebiyle eşit olsalar da kat'î olan mütevâtirin zannî olan âhâddan daha güçlü olduğu hususu açıktır. Fakat bununla ilgili de herhangi bir uygulamalı örneğe rastlanmamaktadır.³⁹⁰

Aklen ve şer'an âhâd Sünnet'in âhâd Sünnet ile neshinin câizliği hususunda da icmâ vardır.³⁹¹ Bu şekildeki bir neshin meydana geldiğine dair birçok örnek mevcuttur. Konu çerçevesinde ele alınan örneklerden bazılarını Fethu'l-Bârî'den uygulamalı örnekler ile İbn Hacer'in görüşü çerçevesinde aşağıda belirttik.

Birinci Örnek: İslam'ın ilk dönemlerinde Peygamber'imiz (s.a.v.) tarafından nehyedilen kabir ziyareti için daha sonra Peygamber'imizin (s.a.v.) izin vermesi.

*"Kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Ama artık ziyaret edebilirsiniz."*³⁹²

*"Kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Ama artık ziyaret edebilirsiniz. Çünkü kabir ziyareti ahireti (ölümü) hatırlatır."*³⁹³

İbn Hacer "Cenazeler" bölümünde yer alan "Kabirlerin Ziyaret Edilmesi" başlığında, kabir ziyaretinin meşruiyeti konusunun ele alındığını zikretmektedir. Nitekim İbn Hacer, kabir ziyaretinin hükmü konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunduğu için Buhârî'nin bunu açıklamadığını, bunun câiz olduğunu beyan eden hadisleri ise öne sürdüğü şartlara uygun olmadığı için kitabına almadığını vurgulamaktadır. Bu ifadelerden sonra İbn Hacer belirtilen yasağın neshine ve kabir ziyaretinin meşruiyetine delalet eden hadisleri şu şekilde aktarmıştır;

³⁸⁸ Takiyyüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz b. Alî el-Futûhî el-Ma'rûf bi İbni'n-Neccâr el-Hanbelî, **Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevkebü'l-Münîr**, thk.: Muhammed ez-Zuhaylî, 4 c., 2. bs., y.y., Mektebetü'l-Abeykân, 1997, C. III, s. 560.

³⁸⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 146.

³⁹⁰ Fütûhî, **Şerhu Kevkebü'l-Münîr**, C. III, s. 561.

³⁹¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 146.

³⁹² Müslim, C. II, s. 672 (Cenâiz 36, 977. Hadis); Nesâî, C. II, s. 464 (Cenâiz 3, 2170. Hadis)

³⁹³ Ebû Dâvûd, C. III, s. 218 (Cenâiz 20, 3235. Hadis); Tirmizî, C. II, s. 361 (Cenâiz 60, 1054. Hadis).

Müslim'in rivayet olarak Büreyde'den aktardığı hadiste, kabir ziyareti ile ilgili yasağın neshedildiği şöyle bildirilmektedir: “*Ben sizin kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Artık ziyaret ediniz.*” Ebû Davûd ve Nesâî, Enes'ten rivayet ettikleri hadiste şu ifadeyi de ayrıca zikretmektedirler: “*Çünkü kabirleri ziyaret etmek ahireti hatırlatır.*” Hâkim'in (ö. 405/1014) rivayet ettiği hadiste ise şöyle denilmektedir: “*Kabirleri ziyaret etmek kalbi yumuşatır, gözü yaşartır. Sizler kabirleri ziyaret ettiğinizde kötü sözler söylemeyin.*”³⁹⁴

İbn Hacer, kabir ziyaretinin hükmü hususundaki ihtilaftan ve kabir ziyaretinin meşruiyetine delalet eden hadislerin öne sürdüğü şartlara uygun olmamasından dolayı Buhârî'nin konuyla ilgili rivayetlere kitabında yer vermediğini vurgulamıştır. Daha sonra İbn Hacer'in konuyla ilgili rivayetleri serdettiğini ve kabir ziyareti yasağının bu hadisler ile neshedildiğini söylediğini görmekteyiz. Kabir ziyareti yasağı ile bu yasağı nesheden rivayetlerin kaynağı Sünnet olduğuna göre İbn Hacer'in “belirtilen yasağın neshine ve kabir ziyaretinin meşruiyetine delalet eden hadisler” ifadesini kullanması, Sünnet'in Sünnet ile neshini câiz gördüğünün bir göstergesidir.

İkinci Örnek: Câbir'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) kurban etlerini bekletip üç gün geçtikten sonra yemeyi yasaklamıştı. Bir müddet geçtikten sonra ise: “*Kurban etlerinizi yiyiniz, (kavurup) azık yapınız ve biriktiriniz*” buyurdu.³⁹⁵ Bu örnekte de kabir ziyareti örneğinde olduğu gibi daha önce yasaklanmış bir hükmün daha sonra Peygamber'imizin (s.a.v.) diliyle serbest bırakılması durumunu görmekteyiz.

Buhârî'de “Udhiyeler (Kurbanlıklar)” bölümünün “Kurbanlık Etlerinden Yenilmesi ve Onlardan Azık Olarak Saklanması” başlığı çerçevesinde birden fazla hadis rivayet edilmiştir. İbn Hacer bu hadisleri şerh ederken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Şâfiî der ki: Üç gündən sonra kurbanlık etlerinin alıkonulmasının yasaklanışının her hal ve durumda neshedilmiş olma ihtimâli vardır. Derim ki: Bu ikinci kanaati Şâfiîlerin müteahhir olanları benimsemişlerdir.” Daha sonra İbn Hacer,

³⁹⁴ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C III, s. 190.

³⁹⁵ Müslim, C. III, s. 1562 (Adâhî 5, 1972. Hadis).

Râfiî (ö. 623/1226) ve İmam Nevevî'nin konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde rivayet etmiştir: “Râfiî dedi ki: “Kuvvetli görünen görüş şu ki; bugün kurban etinden saklamak, hiçbir şekilde haram değildir.” İmam Nevevî de bu hususta Râfiî'yi takip ederek Şerhu'l-Mühezzeb adlı eserinde: “Doğru olarak bilinen şu ki: Bugün kurbanlık etlerini saklamak hiçbir şekilde haram değildir” demektedir.” Tüm bu rivayetleri serdettikten sonra İbn Hacer, Müslim şerhinde âlimlerin cumhurundan bu durumun “Sünnet'in Sünnet ile neshi türünden olduğu nakledilmektedir” tabirini kullanarak konumuza temas etmiş ve bir nevi Sünnet'in Sünnet ile neshi hususundaki görüşünü beyan etmiştir. Müslim'in şerhinde şöyle denmektedir: “Doğru olan da nehyin mutlak olarak neshedildiği ve artık haramlığın da mekruhluğun da kalmadığıdır. Bugün üç günden sonrasına yetecek kadarını saklamak da dilediği zamana kadar yiyecek miktarını alıkoymak da mubahtır.”³⁹⁶

Üçüncü Örnek: “Ebû Hureyre anlatıyor: Bir defasında Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem bizi askerî bir göreve gönderdi ve bize şu talimatı verdi: “Şu iki adamı yakalarsanız onları ateşte yakın!” Daha sonra biz hazırlıklarımızı yapıp yola çıkacağımız zaman Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem bize şöyle dedi: “Ben daha önce size bu iki kişinin ismini vermiş ve onları yakalarsanız ateşte yakmanızı söylemişim. Ateşle azap etmek sadece Allah'a mahsustur. Onları ele geçirecek olursanız sadece öldürün!”³⁹⁷

İbn Hacer, bu hadisi şerh ederken Sünnetin Sünnet ile neshi hususunda görüşünü açık bir şekilde açıklamıştır. Nitekim İbn Hacer hadisten çıkarılan bazı hususlara değinirken şu ifadeyi kullanmıştır: “İttifak ile Sünnet'in Sünnet ile neshedilmesi câizdir.”³⁹⁸

2.1.3. Fethü'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde Kur'ân'ın Sünnet İle Sünnet'in de Kur'ân İle Neshi

Kur'ân ve Sünnet'in kendi cinsleriyle nesholunması hususunda -önceki başlıklarda belirttiğimiz üzere- âlimler ittifak etmişlerdir. Fakat Kur'ân'ın Sünnet'i,

³⁹⁶ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. XI, s. 317.

³⁹⁷ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. VI, s. 334 (Cihad ve Siyer 149, 3016. Hadis).

³⁹⁸ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VI, s. 182.

Sünnet'in de Kur'ân'ı neshetmesi meselesinde ihtilaf mevcuttur. Bazıları bunu aklen ve naklen câiz görürken bazıları sadece aklen câiz görmektedir. Bir kesim de hem aklen hem de naklen câiz olmadığını öne sürmüştür. Bu konuyu ayrı iki başlık çerçevesinde câiz görenler ve câiz görmeyenlerin ortaya attığı deliller çerçevesinde ele alacağız.

2.1.3.1. Kur'ân'ın Sünnet İle Neshi

Kur'ân'ın Sünnet ile neshi hususunda âlimlerimiz nâsih konumunda olan Sünnet'i âhâd veya mütevâtir bir haber olması açısından değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirme sonucunda âhâd Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesinin câiz olmadığı hususunda âlimler arasında ittifak hasıl olurken, mütevâtir bir yol ile sabit olmuş bir Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesi hususunda ise ihtilaf meydana gelmiştir.³⁹⁹

Mütevâtir olan Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesi hususunda meydana gelen ihtilaf iki farklı görüşü benimseyen iki grup şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu gruplar şu şekildedir:

Birinci Grup: Câiz görenlerden oluşmaktadır. Bunlar; Eş'ariî ve Mu'tezilî olan mütekellimlerin cumhuru, fakihlerden ise; İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ashabı ve İbn Süreyc'tir (ö. 306/918).

İkinci Grup: Câiz görmeyenlerden oluşmaktadır. Bunlar; İmam Şâfî ile birçok ashabı, zâhir ehlinin çoğunluğu ve kendisinden rivayet edilen bir görüşe göre Ahmed b. Hanbel'dir.⁴⁰⁰

İmam Şâfî'den nakledilen görüşlerin tümünde, "Sünnet mütevâtir olsa dahi Kur'ân'ı neshetmesi câiz değildir" şeklinde olan görüş açık bir şekilde görülmektedir. Daha sonra Şâfî mezhebinde var olan câiz değildir görüşü ise iki açıdan ele alınmıştır;

³⁹⁹ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, C. I, s. 450.

⁴⁰⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 153.

- 1- Kur'ân'ın Sünnet ile neshedilmesi aklen ve şer'an câiz değildir. Mezhebin zahirine baktığımızda İmam Şâfi'nin bu şekildeki bir neshi hem aklen hem de naklen câiz görmediği anlaşılmaktadır.
- 2- Kur'ân'ın Sünnet ile neshedilmesi aklen câizdir, fakat Şâri' meydana gelmesini yasaklayarak engellemiştir. Bu bakış açısını savunanlar arasında ihtilaf mevcuttur. Nitekim İbn Şüreyh (ö. 476/1084); "bu neshi engelleyen durum şeriatta böyle bir neshin varit olmamasıdır. Eğer varit olmuş olsaydı o zaman böyle bir neshi câiz olurdu" şeklinde görüş beyan etmektedir. Sem'ânî asah olan görüşün bu olduğunu vurgulamaktadır. Ebû Hâmid el-İsferâhînî (ö. 406/1016) ise: "Şeriatta da böyle bir şey câiz olmadığı için şariat bunu yasakladı" şeklinde bir görüş beyan etmiştir.⁴⁰¹

2.1.3.1.1. Cumhuriyetin Delilleri

Cumhuriyet ulemâ Kur'ân'ın Sünnet ile neshedilmesi hususunda benimsedikleri görüşü aklî ve şer'î açıdan aşağıdaki gibi delillendirmektedir:

a) Kur'ân'ın Sünnet İle Neshinin Aklî Açıdan Câiz Olmasının Delili

Kur'ân ve Sünnet'in her biri Allah (c.c.) tarafından birer vahiydir. Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır; "**O, nefis arzusu ile konuşmaz.**" "**(Size okuduğu) Kur'ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.**"⁴⁰² Kur'ân ve Sünnet arasında bir fark yoktur. Tek fark Kur'ân metlûv bir vahiydir; Sünnet ise gayr-i metlûv bir vahiydir. Bundan dolayı her iki vahiyden birinin diğerinin hükmünü neshetmesi aklen imkânsız bir durum değildir.⁴⁰³ Aynı şekilde Kur'ân'ın Sünnet ile nesholunmasını aklın imkânsız görmemesi hakikatte nâsih'in değişmemesinden de kaynaklanmaktadır. Çünkü nâsih Peygamber'in (s.a.v.) lisanı ile yine Allah'tır (c.c.).⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, C. I, s. 450.

⁴⁰² Necm, 3-4.

⁴⁰³ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 150; Alâuddîn Buhârî, **Keşfü'l Esrâr**, C. III, s. 183.

⁴⁰⁴ İbn Kudâme, **Ravzatü'n-Nâzir**, C. I, s. 259.

Sem‘ânî Kur‘ân’ın mütevâtir Sünnet ile neshedilmesi hususunu câiz görenlerin aklî olarak öne sürdükleri delili şöyle izah etmektedir: “Eğer böyle bir nesih câiz değilse o zaman Peygamber (s.a.v.) için kudret ve hikmet sıfatlarını câiz görmeme durumu ortaya çıkmaktadır. Kudret sıfatını Peygamber (s.a.v.) için ortadan kaldırmak câiz değildir. Çünkü Peygamberin (s.a.v.) kelimeleri kullanmaya kadir olduğu malum olan bir şeydir. Eğer O (s.a.v.) mevzu (uydurma) olan bir kelam getirseydi o zaman Kur‘ân’da bulunan hükümlerden bir tanesi bu uydurma kelamı düzelterek reddeder ve bu kelamın uydurma olduğuna da delalet ederdi. Hikmet sıfatını Peygamber (s.a.v.) için ortadan kaldırmak da câiz değildir. Çünkü hikmetin reddedilmesi Peygamber’in (s.a.v.) Kur‘ân’ı müfessir (açıklayıcı) olma özelliğini reddetmeye neden olur. Aynı zamanda Peygamber’in (s.a.v.) hevâ-i nefsine göre konuştuğu zannedilir. Eğer hikmet vasfı O’nun (s.a.v.) için yok denilirse o zaman Peygamber (s.a.v.) şer‘î bir hükmü ortadan kaldırdığında Allah’ın (c.c.) hükmü kaldırmak üzere ona vahiy etmesi bir vehimden ibaret olmuş olur.”⁴⁰⁵

b) Kur‘ân’ın Sünnet İle Neshinin Şer‘î Olarak Meydana Gelmesinin Delilleri

- 1- Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: ***“Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.”***⁴⁰⁶ Bu âyet, vasiyeti anne-baba ve akrabalar üzerine vacip kılmıştır. Daha sonra âyetteki vücûbiyet Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) şu hadisi ile neshedilmiştir; ***“Mirasçı için vasiyet yoktur.”*** Âyette geçen vasiyet hükmünü nesheden nâsih miras âyetidir demek doğru olmaz. Çünkü vasiyet âyeti ile miras âyetini cemetmek mümkündür. Nitekim miras yabancılara vasiyette bulunmayı menetmemektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, C. I, s. 450.

⁴⁰⁶ Bakara, 180.

⁴⁰⁷ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, C. I, s. 451; İbn Kudâme, **Ravzatü’n-Nâzır**, C. I, s. 259; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 153; İsfahânî, **Beyânü’l-Muhtasar**, C. II, s. 548.

- 2- **“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.”**⁴⁰⁸ âyeti ile zina eden kişiye yönelik celde cezası sabit kılınmıştı. Bu ceza Sünnet ile sabit olan recm cezası ile nesholunmuştur.⁴⁰⁹

2.1.3.1.2. İmam Şâfî ve Ona Tabi Olanların Delilleri

Kur’ân’ın mütevâtir Sünnet ile neshini kesinlikle câiz görmeyen imam Şâfî ve ona tabi olanlar, benimsedikleri görüş için aklî ve naklî açıdan deliller öne sürmektedirler:

a) **Kur’ân’ın Sünnet İle Neshinin Câiz Olmamasının Aklî Açısından Delilleri:**

- 1- **“Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.”**⁴¹⁰ mealindeki âyet ile Sünnet’in Kur’ân’a ittiba etmesi vacip kılınmıştır. Nitekim âyet-i kerîme Sünnetin Kur’ân’ın fer’î olduğuna delalet etmektedir. Fer’ olan ise aslını iptal veya iskât edemez. Buna Kur’ân ve Sünnet’ten istinbât edilen Kıyas delili ile Kur’ân ve Sünnet’in nesholunmayacağı hususunu örnek olarak getirebiliriz.⁴¹¹
- 2- Kur’ân Sünnet’ten daha güçlüdür. Âmidî öne sürülen bu delilin üç açıdan ele alındığını zikretmektedir:

- a) Allah Rasûlü (s.a.v.) Muâz b. Cebel’e (r.a.) **“Ne ile hükmedeceksin?”** diye sorunca o şöyle cevap vermişti: Allah’ın (c.c.) kitabı ile hükmedeceğim. **“Eğer Allah’ın kitabında bulamazsan ne yapacaksın?”** dediğinde ise Muâz (r.a.) şu cevabı verdi: Rasûlullah’ın Sünnet’i ile hükmedeceğim.” Bu hadiste Muâz (r.a.) Kur’ân’ı Sünnet ile amel etmeye öncelemiş ve Peygamber (s.a.v.) de bunu ikrar etmiştir. Bu örnek Kur’ân’ın Sünnet’ten daha güçlü olduğuna delâlet etmektedir.

⁴⁰⁸ Nûr, 2.

⁴⁰⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 153; İsfahânî, **Beyânü’l-Muhtasar**, C. II, s. 548.

⁴¹⁰ Haşr, 7.

⁴¹¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 156.

- b) Kur'ân lafız açısından Sünnet'ten daha güçlüdür. Çünkü Kur'ân mü'ciz iken Sünnet ise mucize değildir.
- c) Sünnet'in aksine Kur'ân okunurken hayız ve cünüplük hâlden temiz olmak şart koşulmuştur. Kur'ân'a dokunma hususunda ise mutlak olarak temizlik şartı vardır. Bu da Kur'ân'ın daha güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim güçlü olanın kendisinden daha zayıf olan ile ref'edilmesi câiz değildir.⁴¹²

b) Kur'ân'ın Sünnet İle Neshinin Câiz Olmamasının Naklî Açından Delilleri

İmam Şâfiî "er-Risâle" adlı eserinde şöyle söylemektedir: "Allah (c.c.) insanlara, Kitab'ta bulunan bir hükmü ancak Kitab ile neshettiğini ve Sünnet'in Kitab'ı neshetmeyeceğini aktarmaktadır. Aynı zamanda Allah (c.c.), hakkında nas bulunan konularda Sünnet'in Kitab'a yani Kur'an'a tabi olduğunu ve Kur'an'da mücmel olarak indirilen nasların manalarını açıkladığını beyan etmiştir." Daha sonra imam Şâfiî şu ayet-i kerimeyi aktarmaktadır: "**Âyetleri onlara açık açık okununca, bizimle karşılaşmayı ummayanlar, Bundan başka bir Kur'ân getir veya O'nu değiştir dediler. De ki: O'nu kendiliğimden değiştiremem. Ben, ancak bana vahyolunana uyarım. Ben, Rabbime karşı gelirim büyük bir günün azabına uğramaktan korkarım.**"⁴¹³ İmam Şâfiî'ye göre Allah (c.c.) bu ayet ile Peygamberi için kendisine vahyolunana uymayı farz kılmış ve O'nun (s.a.v.) kendi kendine vahyi değiştirmeyeceğini bildirmiştir. İmam Şâfiî âyette geçen "**Ben O'nu kendiliğimden değiştiremem**" ifadesi ile "nasıl ki farzı ilk bildiren ve bildirdiği farzlardan dilediğini kaldıran dilediğini ise sabitleştiren Allah'tır (c.c.), aynı şekilde Allah'ın (c.c.) Kitab'ını ancak O'nun (c.c.) Kitab'ı nesheder" sonucuna ulaşıldığını belirtmektedir.⁴¹⁴

Âmidî'ye göre bu tür neshi câiz görmeyenlerin sundukları naklî deliller, beş açıdan ele alınmaktadır. Bu delilleri Âmidî aşağıdaki şekilde izah etmektedir:

⁴¹² A.e., s. 156-157.

⁴¹³ Yûnus, 15.

⁴¹⁴ Şâfiî, **er-Risâle**, s. 65-66.

1. Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: ***“O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.”***⁴¹⁵ bu âyette Allah (c.c.) Peygamber’ini (s.a.v.) mübeyyin (beyan eden) olarak vasıflandırmıştır. Nâsih; Râfi‘ (ortadan kaldıran) demektir. Rafi‘ konumunda olan beyan eden gibi değildir.
2. ***“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman...”***⁴¹⁶ âyetiyle Allah (c.c.), herhangi bir âyeti Sünnet ile değil ancak başka bir âyet ile değiştirdiğini haber vermektedir.
3. Bir âyetin yerine başka bir âyet getirildiğinde müşrikler; ***“Sen sadece uyduruyorsun” dediler.***⁴¹⁷ Allah (c.c.) ise; ***“İman edenlere sebat kazandırısın, müslümanlara rehber ve müjde olsun diye rabbın tarafından bir gerçek olmak üzere Kur’ân’ı Ruhulkudüs’ün indirdiğini söyle.”***⁴¹⁸ buyurarak, onların ortaya attığı vehimlerini kaldırmıştır. Nitekim bu durum âyetin değişiminin sadece Ruhulkudüs’ün indirdiği ile gerçekleşeceğini ortaya koymaktadır.
4. Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: ***“Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar, “Bundan başka bir Kur’ân getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: “Onu kendiliğinden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım.”***⁴¹⁹ bu âyet Kur’ân’ın, Kur’ân dışında bir şey ile nesholunamayacağını delilidir.

⁴¹⁵ Nahl, 44.

⁴¹⁶ Nahl, 101.

⁴¹⁷ Nahl, 101.

⁴¹⁸ Nahl, 102.

⁴¹⁹ Yûnus, 15.

5. Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: **“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”**⁴²⁰ Bu âyet-i kerîme, bir âyetin ancak başka bir âyet ile nesholunacağına delalet etmektedir. Âyetin gerçekleştirdiği bu delalet ise dört açıdan açıklanmaktadır:

a) Allah (c.c.); **“mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz”** buyurmaktadır. Sünnet Kur’ân’dan daha iyi olmadığı gibi misli yani benzeri de değildir.

b) Allah (c.c.) âyette kendisinin daha iyisini veya mislini getireceğini söylemektedir. Bu da nâsîh’in Sünnet değil ancak Kur’ân olmasını gerekli kılmaktadır.

c) Ortadan kaldırılan veya unutturulan âyetin yerine geçecek bedel daha iyi veya misli olarak vasıflandırılmıştır. Her iki durum da bedelin bedel olarak getirildiği şeyin cinsinden olduğuna delalet etmektedir. Burada misli olması açıktır. Daha iyisi ifadesine ise şu örneği verebiliriz; “Senden bir dirhem almayacağım. Ancak eğer alırsam sana ondan daha iyisini vereceğim.” Bu örnekte geçen daha iyisi ifadesi, ilk etapta alınan dirhemden daha iyisini vereceğini göstermektedir.

d) Allah’ın (c.c.); **“Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir”** ifadesi, bedel olarak getireceğinin Allah’ın (c.c.) kudretine has olan bir şey olduğuna delâlet etmektedir. Bu da sadece Kur’ân’dır.⁴²¹

2.1.3.1.3. Kur’ân’ın Sünnet İle Neshi Hususunda İbn Hacer’in Görüşü ve Fethu’l-Bârî’den Uygulamalı Örnekler

Fethu’l-Bârî’de tespit ettiğimiz üç örnek çerçevesinde İbn Hacer’in konuyla ilgili benimsediği görüşü ele almaya çalıştık. Bu örneklerden birinci ve üçüncü

⁴²⁰ Bakara, 106.

⁴²¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 155-156.

örneği bu tür neshi câiz görenlerin sundukları şer'î deliller çerçevesinde de ele almıştık. Burada ise bu örneklerin Fethü'l-Bârî'de ele alınış şeklini İbn Hacer'in benimsediği görüş ekseninde sunmaya çalışacağız.

Birinci Örnek: “Abdullah İbn Abbâs'tan radiyallâhu anh nakledilmiştir: Ölenin malı çocuğa kalırdı. Vasiyet de anne babaya olurdu. Allah bunlardan bir kısmını dilediği şekilde neshetti ve erkek çocuğa kız çocuğunun iki katı pay verdi. Anne-babadan her birine de altıda bir pay belirledi. Ölenin eşine sekizde bir veya dörtte bir pay belirledi. Kocaya ise dörtte bir veya yarı pay belirledi.”⁴²²

İbn Hacer bu rivayeti şerh ederken rivayet çerçevesinde Ebû Davûd ve Tirmizî'nin nakliyle Ebû Ümâme'nin rivayet ettiği bir hadisi zikretmiştir. Ebû Ümâme veda haccında Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) şöyle işittiğini rivayet etmektedir: “*Şüphesiz Allah (c.c.) her hak sahibinin hakkını vermiştir. Mirasçıya vasiyet yoktur.*” Daha sonra İbn Hacer hadisin sıhhati ile ilgili değerlendirme yaptıktan sonra var olan tüm rivayetlerin bu hadisin bir aslı olduğunu gösterdiğini vurgulamıştır. Ayrıca İbn Hacer konuyla ilgili şu ifadeleri sunmaktadır: İmam Şâfiî “*el-Üm*” adlı eserinde bu hadisin metninin mütevâtir olduğu görüşüne meyletmiş ve şöyle söylemiştir: “Fetva ehli ve Kureys'ten meğazi ilmini bilenler Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) fetih yılında “*Mirasçıya vasiyet yoktur*” dediği konusunda kesinlikle ihtilaf etmemişlerdir.” Fahrettin er-Râzî ise bu hadisin mütevâtir olması hususuna karşı çıkmış ve şöyle söylemiştir: “Bunun mütevâtir olduğunu varsaysak bile Şâfiî mezhebinin meşhur görüşüne göre; Kur'ân-ı Kerîm Sünnet ile neshedilmez.” İbn Hacer, “mirasçı için vasiyetin sahih olmamasından kastedilen böyle bir zorunluluğun olmamasıdır” şeklinde bir açıklamada bulunduktan sonra; “çoğunluk, vasiyetin varislerin izni üzerine mevkuf olduğunu beyan etmiştir” ifadesini kullanmıştır.⁴²³

Bu örnekte İbn Hacer'in konuyla ilgili Şâfiî mezhebinin görüşüne işaret ettiğini görmekteyiz. Nitekim Mirasçıya vasiyet hususunu açıklarken bu minvalde varit olan hadisin sıhhati ile ilgili tartışmaları ele aldıktan sonra Râzî'nin görüşünü

⁴²² Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. VI, s. 70 (Vasiyetler 6, 2747. Hadis).

⁴²³ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. V, s. 456.

açıklarken Şâfiî mezhebinin görüşüne yer vermiştir. Burada İbn Hacer'in, Kur'ân'ın Sünnet ile neshedilmesi hususundaki görüşünü net bir şekilde açıklamadığını görmekteyiz. Fakat Râzî'nin dili ile Şâfiî mezhebinin görüşünü sunması ve devamında “mirasçı için vasiyetin olmamasından kastedilenin böyle bir zorunluluğun olmamasıdır” şeklindeki ifadeleri ile İbn Hacer'in Şâfiî mezhebinin görüşüne meylettğini söylemek mümkün olduğu gibi bu ifadeleri konu çerçevesinde bahsedilen hadisin hükmü ile ilgili görüşünü beyan etme niyetiyle getirdiğini söylemek de mümkündür. Her halükârda bu örnek çerçevesinde İbn Hacer'in görüşünü net bir şekilde anlamanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

İkinci Örnek: “Katâde şöyle demiştir: Mutarrif'in naklettiğine göre İmran İbn Husayn şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem zamanında iken temettü' haccı yaptık. Daha sonra (bunun câizliği hakkında) âyet nâzil oldu. Bazıları da kendi görüşüne göre birtakım şeyler söylüyor!”⁴²⁴

Buhâri aynı râvi ile hadisi “Kur'ân Tefsiri” bölümünün otuz üçüncü babında farklı bir şekilde şöyle rivayet etmektedir: “İmrân İbn Husayn'dan şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Allah'ın kitabında temettü' haccı ile ilgili âyet indi. Biz de Allah Rasulü ile birlikte bu şekilde haccettik. Bunu haram kılan bir âyet nâzil olmadı. Allah Rasulü sallallâhu aleyhi ve sellem vefat ettiği zaman bu hac yasaklanmamıştı. Ancak adamın biri, kendi kafasından dilediği gibi konuşuyor.”⁴²⁵

Yukarıda sunduğumuz rivayetlerin şerhinde İbn Hacer, hadisten çıkarılacak şeylere değinirken şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu hadis, Kur'ân'ın Sünnet ile neshedilebileceğini göstermektedir ki bu konuda var olan ihtilaf meşhurdur. Buna delalet eden nokta Rasûlullah'ın (s.a.v.) onları yaptıkları şeyden nehyetmemesidir. Çünkü hadiste geçen ifadedden anlaşıldığına göre eğer Rasûlullah (s.a.v.) nehyetmiş olsaydı, temettü' haccı yasaklanırdı ve hükmün ref'i gerekirdi ki bu da Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesi ile gerçekleşirdi.”⁴²⁶

⁴²⁴ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. IV, s. 83-84 (Hac 36, 1571. Hadis).

⁴²⁵ A.e., C. VIII, s. 567-568 (Kur'ân Tefsiri 33, 4518. Hadis).

⁴²⁶ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. III, s. 546.

Burada İbn Hacer, bu hadisin çıkarımlarından birinin Kur’ân’ın Sünnet ile neshedilmesi olduğunu vurguladıktan sonra hadiste Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) dilinden herhangi bir nehiy ifadesinin çıkmadığını söylemektedir. Aslında İbn Hacer’e göre bu vurgu, eğer Peygamber’imizin (s.a.v.) dilinden nehiy ifadesi çıksaydı Kur’ân’ı Kerîm ile sabit olan temettü‘ haccının hükmü ortadan kaldırılmış olurdu anlamını ortaya çıkarmaktadır. Bu da Sünnet’in Kur’ân’da bulunan bir hükmü ortadan kaldırması yani Kur’ân’ın Sünnet ile nesholunması demek olurdu ki Peygamber’imizin (s.a.v.) böyle bir ifadesi olmadığı için İbn Hacer’e göre bu örnek çerçevesinde böyle bir durum söz konusu değildir.

Üçüncü Örnek: “eş-Şeybânî şöyle anlatmıştır: Abdullah İbn Ebû Evfa’ya “Resulullah sallallâhu aleyhi ve sellem recm cezası uyguladı mı?” diye sordum. O da “evet” dedi. Ben tekrar “Resulullah sallallâhu aleyhi ve sellem en-Nur suresinin inmesinden önce mi, yoksa sonra mı recm etti?” diye sordum. Abdullah b. Ebû Evfa “Bunu bilmiyorum” dedi.⁴²⁷

İbn Hacer, hadiste geçen “en-Nur suresinden önce mi, yoksa sonra mı recm etti?” sorusunun yararını şöyle açıklamıştır: “Recm cezası Nûr suresinin inmesinden önce uygulanmışsa, âyette zina cezası olarak sopadan bahsedilmesinden dolayı Şeybânî’nin recm uygulamasının âyet ile neshe uğradığını iddia etmesi imkân dahilindedir. Şâyet recm uygulaması Nûr suresi nâzil olduktan sonra gerçekleşmişse o zaman Şeybânî’nin zina eden muhsan hakkında âyette varit olan sopa cezasının Sünnet ile neshe uğradığına dair bu hadisi delil getirmesi mümkündür. Fakat bu durumda kendisine Kur’ân’ın Sünnet ile neshedilmesinden dolayı itiraz gelebilir. Çünkü Kur’ân’ın Sünnet ile neshi ihtilafı bir husustur. Yapılan itiraza ise şöyle cevap verilmektedir: Kur’ân’ın âhâd Sünnet ile neshi kabul edilmemektedir. Fakat Kur’ân’ın meşhur Sünnet ile neshi hususunda herhangi bir engel yoktur.”⁴²⁸

İbn Hacer’in ifadelerinden Kur’ân’ın Sünnet ile neshini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat beyan ettiği ifadelerden böyle bir neshin gerçekleşmesinin câiz olabilmesi için nâsih konumuna girecek olan Sünnet’in âhâd olmaması şartını

⁴²⁷ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. XIII, s. 339 (Şer’î Cezalar (Hudud) 21, 6813. Hadis).

⁴²⁸ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. XII, s. 146.

benimsediğini anlamaktayız. Tüm bunların yanı sıra Kur’ân’ın Sünnet ile neshedilmesi hususu İbn Hacer’e göre de ihtilaflıdır.

Aynı şekilde İbn Hacer’in ifadelerinden nâsîh ve mensûhun tespitinde ittifak edilen yollardan “Tarihin Zaptı” hususunu benimsediği açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim bu örnekte İbn Hacer’in, Kur’ân’ın mı Sünnet’i yoksa Sünnet’in mi Kur’ân’ı neshettiğinin tespitini yapmak için rivayetlerin geliş tarihini esas aldığı aşikardır.

2.1.3.2. Sünnet’in Kur’ân İle Neshi

Cumhur-i ulemâ Sünnet’in Kur’ân ile neshedilmesinin câiz olduğu üzerine ittifak etmişlerdir. İmam Şafî’ nin ise bu konuda iki görüşü mevcuttur.⁴²⁹ İmam Şafî’ den rivayet edilen iki görüşten birine göre; Sünnet’in Kur’ân ile neshi câiz değildir. Eş’ariler, Mu‘tezile ve fakihlerden oluşan cumhur-i ulemânın mezhebine göre ise; aklen câiz, naklen de meydana gelmiştir.⁴³⁰

İmam Şafî’ *“er-Risâle”* adlı eserinde görüşünü şöyle beyan etmektedir: “Hz. Peygamber’in sünnetini ancak O’nun sünneti nesheder. Hz. Peygamber’in sünnetiyle belirlediği bir hüküm konusunda Allah, O’na başka bir şey bildirirse, Peygamber, Allah’ın o bildirdiği şey konusunda (yeni) bir Sünnet koyar. Böylece O, farklı olan önceki sünnetini nesheden (yeni) bir sünneti bulunduğunu insanlara belirtmiş olur. Bu, Hz. Peygamber’in sünnetinde zikredilmiştir.”⁴³¹

Zerkeşî’ye göre İmam Şafî’ bu görüşüyle aslında şunu kastetmektedir; “Rasûlullah’ın (s.a.v.) belirlediği bir Sünnet’in daha sonra Kur’ân tarafından neshedilmesi durumunda, kesinlikle Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) eski Sünnet’ini neshedecek Kur’ân’a uygun yeni bir Sünnet ortaya koyması gerekmektedir. Buradaki temel gaye; Kitab’a muhalefet eden münferit bir Sünnet’in değil aksine Kitab ve Sünnet’te bulunan her bir hükmün insanlar için hüccet teşkil ettiğini belirtmektir.”⁴³²

⁴²⁹ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, C. II, s. 542.

⁴³⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 150.

⁴³¹ Şafî’, *er-Risâle*, s. 66-67.

⁴³² Zerkeşî, *Bahrü’l-Muhît*, C. V, s. 275.

2.1.3.2.1. Cumhuriyetin Delilleri

Sünnet'in Kur'an ile neshedilmesini ittifak ile câiz gören cumhur-i ulemâ, bu hususta aklî ve şer'î açıdan birtakım deliller öne sürmüştür. Sundukları deliller ayrı başlıklar çerçevesinde değerlendirilecektir.

a) Sünnet'in Kur'an İle Neshinin Câiz Olmasının Aklî Açıdan Delili

Cumhur-i ulemâ Kur'an'ın Sünnet ile neshi başlığı çerçevesinde getirdiğimiz aklî delilin aynısını Sünnet'in Kur'an ile neshi hususu için de sunmuştur. Hatta Âmidî bu başlık çerçevesinde sunulan aklî delil için şu ifadeleri kullanmaktadır: "Daha önceki meselede (Kur'an'ın Sünnet ile neshi meselesinde) zikrettiğimiz hususlardan dolayı tercih edilen görüş Sünnet'in Kur'an ile neshinin aklen câiz olmasıdır."⁴³³

Önceki başlıkta da sunduğumuz aklî delil ise şu şekildeydi: Kur'an ve Sünnet'in her biri Allah (c.c.) tarafından birer vahiydir. Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır; "*O, nefis arzusu ile konuşmaz.*" "*(Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.*"⁴³⁴ Kur'an ve Sünnet arasında bir fark yoktur. Tek fark Kur'an metluv bir vahiydir; Sünnet ise gayr-i metluv bir vahiydir. Her iki vahiyden birinin diğerinin hükmünü neshetmesi aklen imkânsız bir durum değildir.⁴³⁵

b) Sünnet'in Kur'an İle Neshinin Şer'î Olarak Meydana Gelmesinin Delilleri

- 1- Beytü'l-Makdis'e yönelmek sadece Sünnet ile bilinmekteydi. Bu hüküm Allah'ın (c.c.) şu âyeti ile nesholundu; "*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.*"⁴³⁶ Bunun yanı sıra,

⁴³³ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 153.

⁴³⁴ Necm, 3-4.

⁴³⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 150; Alâuddîn Buhârî, *Keşfü'l Esrâr*, C. III, s. 183.

⁴³⁶ Bakara, 144.

“Dođu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, çok bilgilidir.”⁴³⁷ âyetini delil getirerek Beytü’l-Makdis’e yönelmenin Kur’ân ile sabit olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü âyette geçen **“Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır”** ifadesi Kudüs ve diğer yönler arasında bir tahyîrin (seçim hakkının) olduğuna işaretler. Mensûh olan ise aynı olarak kendisine yönelmenin vacip olduğu yer olan Beytü’l-Makdis’tir. Bu da Kur’ân ile bilinmemektedir.

- 2- Oruçlu için geceleyin eşi ile cinsi münasebette bulunması Sünnet ile haram kılınmıştı. Daha sonra Allah (c.c.) şöyle buyurdu: **“Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinize hıyanet etmekte olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah’ın sizin için yazdığını isteyin.”**⁴³⁸ Nâzil olan bu âyet Sünnet ile haram kılınan durumu neshetmiştir.⁴³⁹
- 3- Aşure orucu Sünnet ile vacip kılınmıştı. Daha sonra Allah (c.c.) Ramazan orucunu farz kılan şu âyeti indirdi: **“O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur’ân’ın indirildiği ramazan ayıdır. Artık sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.”**⁴⁴⁰ Bu âyet Sünnet ile sabit olan aşure orucunu neshetti.⁴⁴¹
- 4- Namazın savaş bitene kadar ertelenmesi Sünnet ile câizdi. Bundan dolayı Peygamber efendimiz (s.a.v.) Hendek gününde kâfirler onu namazdan

⁴³⁷ Bakara, 115.

⁴³⁸ Bakara, 187.

⁴³⁹ İbn Kudâme, **Ravzatü’n-Nâzir**, C. I, s. 257-258; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 150; İsfahânî, **Beyânü’l-Muhtasar**, C. II, s. 542-544; İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, C. III, s. 63.

⁴⁴⁰ Bakara, 185.

⁴⁴¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s.150; İsfahânî, **Beyânü’l-Muhtasar**, C. II, s. 542-544.

alıkoşdukları için; “Allah kabirlerini ateş ile doldursun” diye buyurmuştur. Bu câizlik Kur’ân’da varit olan korku namazı ile nesholunmuştur.⁴⁴²

5- Peygamber (s.a.v.) Hudeybiye yılında kendisine Müslüman olarak gelenleri onlara geri vermek üzere Mekkeliler ile anlaşmaya varmıştı. Hatta bu anlaşma gereği Müslüman olarak gelen Ebû Cendel ile bir grup adamı onlara geri göndermişti. Aynı şekilde bir kadın Müslüman olarak Peygamberimize (s.a.v.) geldi. Bunun üzerine şu âyet nâzil oldu; “***Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz.***”⁴⁴³ İşte bu âyet, Rasûlullah’ın (s.a.v.) anlaşmış neshetmiştir. Nitekim O’nun (s.a.v.) yaptığı anlaşma Sünnet’te varit olan bir durumdur.⁴⁴⁴

2.1.3.2.2. İmam Şâfiî’nin Delilleri

İmam Şâfiî “*er-Risâle*” adlı eserinde konuyla ilgili şu ifadeler yer vermektedir; “Hz. Peygamber, Allah’ın farzlarıyla âmm ve hâss olma bakımından ne murad ettiğini açıklama mevkiine sahiptir. Yine bu kitabımda anlattım; Hz. Peygamber, bir şeyi daima Allah’ın hükmüne dayanarak söyler. Allah O’nun söylediği bir hükmü neshedecek olursa, Hz. Peygamber’in de Allah’ın neshettiği konuda bir Sünneti varid olur.” İmam Şâfiî bu şekildeki beyanından hemen sonra görüşünü delillendirmek üzere bazı örneklere yer vermektedir. Aynı zamanda İmam Şâfiî, “Kur’ân’ın Sünnet’i neshetmesini câiz görmek, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) her hadisi hakkında Kur’ân’da bir benzerini bulamayınca O (s.a.v.) böyle bir şey söylememiştir diye hadisleri reddetmeye sebep olur” şeklindeki endişesini dile getirerek görüşünün sahih olduğunu gerekçelendirmiştir.⁴⁴⁵

⁴⁴² İbn Kudâme, **Ravzatü’n-Nâzır**, C. I, s. 258; Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s.150-151.

⁴⁴³ Mümtehine, 10.

⁴⁴⁴ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 150.

⁴⁴⁵ Şâfiî, **er-Risâle**, s. 68-69.

Âmidî, “insanlar arasında nâsih, mensûh ve nâzil olan hükümleri en iyi bilen İmam Şâfiî, Sünnet’in Kur’ân ile nesholunmasını câiz görmemektedir” vurgusunu yaptıktan sonra şu ifadeleri kullanmıştır: “Sünnet’in Kur’ân ile neshedilmesinin câiz oluşuna yönelik sunulan delilleri kabul etsek dahi, böyle bir nesih hem akla hem de nassa aykırı olmuş olur.”⁴⁴⁶

Âmidî’nin, akla ve nassa aykırılık çerçevesinde sunduğu deliller aşağıdaki gibidir:

a) Akla Aykırılık:

- 1- Eğer Sünnet Kur’ân ile nesholunsaydı o zaman insanlar Peygamber’den (s.a.v.) ve O’na (s.a.v.) itaatten uzaklaştırılmış olurlardı. Çünkü bu durumda insanlarda Allah’ın (c.c.), Rasûlü’nün (s.a.v.) Sünnet olarak belirlediğine razı olmadığı anlayışı hâsıl olurdu. Nitekim bu durum Allah’ın (c.c.) **“Biz her bir peygamberi, Allah’ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik.”**⁴⁴⁷ âyetinin delâleti ile bi‘setin amacına ters düşerdi.
- 2- Sünnet Kur’ân’ın cinsinden değildir. Çünkü Kur’ân mucizedir ve cünüplü bir kimse için okunması haramdır. Sünnet ise bu şekilde değildir. Eğer Kur’ân Sünnet’in cinsinden değilse o zaman Kur’ân’ın aklî bir delil ile nesholunmasının veya tam tersi olarak aklî delilin Kur’ân ile nesholunmasının imkânsız oluşu gibi Kur’ân’ın Sünnet’i neshetmesi de imkânsız olur.

b) Nassa Aykırılık: Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: **“O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.”**⁴⁴⁸ Allah (c.c.) Sünnet’i Kur’ân’ın beyanı kılmıştır.

⁴⁴⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 151.

⁴⁴⁷ Nisâ, 64.

⁴⁴⁸ Nahl, 44.

Eğer beyan niteliğinde olan bu Sünnet nesholunursa o zaman beyan olma özelliğinden çıkar. Bu da câiz değildir.⁴⁴⁹

2.1.3.2.3. Sünnet'in Kur'ân İle Neshi Hususunda İbn Hacer'in Görüşü ve Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler

Sünnet'in Kur'ân ile neshedilmesinin câiz olup olmamasına dair İbn Hacer'in görüşünü Fethu'l-Bârî'den getirdiğimiz üç uygulamalı örnek çerçevesinde ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu örneklerden ilk ikisini bu tür neshi câiz görenlerin şer'î olarak sundukları örnekler arasında da zikretmiştik. Burada ise bu örnekler İbn Hacer'in konuya bakışı çerçevesinde farklı bir bakış açısı ile ele alınacaktır.

Birinci Örnek: Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: *“Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.”*⁴⁵⁰

Hz. Aişe'nin (r.anhâ) şöyle söylediği aktarılmaktadır: “Cahiliye döneminde Kureyşliler Aşure günü oruç tutarlardı. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de Aşure günü oruç tutulmasını emretmişti. Peygamberimizin (s.a.v.) bu emri, Ramazan orucu farz kılınana kadar devam etti. Ramazan orucu farz kılındıktan sonra ise Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *“Artık dileyen bu orucu tutsun dileyen tutmasın”*⁴⁵¹

İbn Hacer âyette farz kılınan orucun Ramazan orucu olduğunu, Ramazan orucundan önce farz olan herhangi bir orucun olup olmadığı hususunda ise âlimlerin ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Bu minvalde var olan ihtilafı İbn Hacer şöyle açıklamıştır: “Cumhura göre Ramazan orucundan önce farz kılınan hiçbir oruç olmamıştır. Şâfiîlerde de meşhur olan görüş cumhurun görüşüdür. Hanefîlerin benimsediği görüş ise farz kılınan ilk orucun aşure orucu olduğu ve bu hükmün Ramazan orucunu farz kılan âyet ile neshedildiği şeklindedir.”⁴⁵²

⁴⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 151.

⁴⁵⁰ Bakara, 183.

⁴⁵¹ Askalânî, *Muhtasar Fethü'l-Bârî*, C. IV, s. 393 (Oruç 1, 1893. Hadis).

⁴⁵² Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. IV, s. 133.

Bu örnekte İbn Hacer, cumhurun ve Hanefîlerin bakış açılarını ortaya koymuştur. Cumhura göre bu örnekte belirtilen aşure orucu Ramazan orucundan önce farz kılınan bir oruç değildir. Çünkü onlara göre Ramazan orucundan önce herhangi bir oruç farz kılınmamıştır. Hanefîler ise Ramazan orucundan önce aşure orucunun farz kılındığını belirtmektedirler. Bu durumda, sonra gelen ve Ramazan orucunun farzîyetini beyan eden âyetin, farzîyeti hadis ile sabit olmuş aşure orucunun hükmünü neshetmesi gerekli olur. Nitekim Hanefîler burada bu şekilde bir nesih durumunun meydana geldiğini belirtmişlerdir. İbn Hacer bu örnekte kendi görüşünü belirtmeden hadis çerçevesinde cumhurun ve Hanefîlerin görüşlerini serdetmiştir.

İkinci Örnek: Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: **“Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinize hıyanet etmekte olduğunuzu Allah bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah’ın sizin için yazdığını isteyin.”**⁴⁵³

Berâ b. Âzib’ten (r.a.) rivayet edildiğine göre sahabeler önceleri orucu şu şekilde tutarlardı: “Oruçlu iken iftar vakti geldiğinde eğer iftarı açmaksızın uyuma durumu olursa iftar vaktinden sonra gece herhangi bir şeyler yenilmediği gibi ertesi günün akşamına kadar yine hiçbir şey yenilmezdi.” Berâ b. Âzib’in (r.a) rivayeti çerçevesinde şu örnek de aktarılmaktadır: “Bir seferinde oruçlu olan Kays İbn Sırma el-Ensari isimli bir sahabe İftar vakti geldiğinde hanımına: “Yiyecek bir şeyimiz var mı?” diye sordu. Hanımı: “Yok, fakat gidip senin için bir şeyler isteyebilirim!” diyerek dışarı çıktı. Ancak Kays gündüz ağır işlerde çalıştığı için hanımı kendisine yiyecek bir şeyler getirmeden yorgunluktan uyuya kaldı. Hanımı eve geri döndüğünde kocasını uyur halde görünce “Zavallı fırsatı kaçırdın” dedi. Ertesi gün Kays günün yarısı geçtikten sonra açlıktan bayıldı. Bu durum Rasûlullah’a (s.a.v.) anlatıldıktan sonra **احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم** (Ey kocalar), oruç tuttuğunuz günlerin gecelerinde, eşlerinize yaklaşmak size helâl kılındı” âyeti indi. Müslümanlar bu âyetin inişine çok sevindiler. Ayrıca âyetin **وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من**

⁴⁵³ Bakara, 187

الخيط الاسود “Günün ağarması gecenin karanlığından fark edilinceye kadar yeyin için” diye devam eden kısmı da nazil oldu.”⁴⁵⁴

İbn Hacer, İmam Buhârî'nin yukarıdaki âyeti başlık olarak zikrettiğini ve getirdiği hadis ile de âyet inmeden önceki durumu anlatmak istediğini vurgulamıştır. İbn Hacer, hadiste geçen “iftar etmeksizin uyuyacak olursa” ifadesiyle ilgili olarak Ebû İshak'tan şöyle bir rivayetin nakledildiğini aktarmıştır: “Müslümanlar önceleri iftarlarını açtıktan sonra uyumadıkları sürece yerler, içerler ve eşleri ile birlikte olurlardı. Fakat uyudukları zaman ertesi günün iftar vaktine kadar bunlardan hiçbirini yapamazlardı.” İbn Hacer'e göre, zikredilen rivayetlerin tümü belirtilen yasak durumunun uyuma ile mukayyet olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İbn Hacer, bu âyet nâzil olduktan sonra Müslümanların çok sevindiklerini söylemiş ve Kirmânî'nin (ö. 543/1149) şu açıklamalarını zikretmiştir: “Daha önce oruç gecelerinde cinsel ilişki haram iken bu âyetle söz konusu yasaklık kaldırılmıştır. İşte Müslümanlar oruç gecelerinde cinsel ilişkiye müsaade eden bu âyetten yeme ve içmeye de izin verildiğini anladıkları için çok sevinmişlerdir. Nitekim âyet ile cinsel ilişki yasağı kaldırıldığına göre yeme ve içme yasağı hayli hayli kaldırılmıştır.”⁴⁵⁵

İbn Hacer'in ifadelerinden daha önceleri Sünnet ile sabit olmuş bir yasağın Kur'ân ile ortadan kaldırılıp neshe uğradığını anlamaktayız. Nitekim örnek çerçevesinde zikredilen yasak durumu Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) bilgisi dahilindeydi. Eğer bu yasaklama şeriata aykırı olsaydı o zaman Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bunu beyan ederdi. Peygamber'imizin (s.a.v.) bu duruma itiraz etmemesi bu yasağı onayladığını göstermektedir. Netice olarak bu yasak Sünnet ile sabit olmuştur. O zaman bu örnekte getirdiğimiz âyet, Sünnet ile sabit olmuş bir yasağı ortadan kaldırıp neshetmektedir. İbn Hacer'in bu duruma herhangi bir itirazda bulunmaması bu şekilde gerçekleşen nesih çeşidini kabul ettiğini göstermektedir demek mümkündür.

Üçüncü Örnek: “*Berâat-i Asliyye İle Meşrû Olmuş Bir Hükümün Ortadan Kaldırılması Nesih Olarak İsimlendirilemez*” Kaidesi” başlığı çerçevesinde

⁴⁵⁴ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. IV, s. 421 (Oruç 15, 1915. Hadis).

⁴⁵⁵ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. IV, s. 166-169.

“Namazda İken Başka Şeylerle Uğraşmak” hususu ile alakalı iki örnek hadis rivayet etmiştik.⁴⁵⁶ Rivayet edilen bu hadislerin Sünnet’in Kur’ân ile neshedilmesi konusyla ilgili yönü ise belirtilen mubahlık durumunun âyet-i kerîme ile ortadan kaldırılmasıdır. Nitekim İbn Hacer; “hadisin zahirine baktığımızda namaz esnasında konuşma durumu âyet-i kerîme ile neshe uğramıştır” demektedir. Fakat İbn Hacer, daha önce de belirttiğimiz gibi rivayet edilen bu hadislerde berâat-i asliyye kabilinden herhangi bir nesih durumunun olmadığını söyleyenlerin de olduğunu bu hadisleri şerh ederken vurgulamış ve ayrıca bu görüşü savunanlara verilen cevabı ise şöyle ifade etmiştir: “Namaz vb. bir durum için meydana gelen men‘ veya ibâha şeklindeki hükümleri eğer Şâri‘ kararlaştırıyorsa bu şer‘î bir hükümdür. Şer‘î hükme muhalefet eden başka bir şer‘î hüküm ise nâsîh konumunda olur. Rivayet edilen bu hadislerde de durum bu şekildedir.”⁴⁵⁷

Burada geçen son ifadeden İbn Hacer’in Kur’ân’ın Sünnet’i neshetmesine yönelik herhangi bir itirazının olmadığını açıkça görmekteyiz. Çünkü öyle bir itiraz mevcut olsaydı İbn Hacer’in bunu beyan etmesi kaçınılmaz olurdu. Nitekim hadislerde belirtilen mubahlık durumu âyet ile ortadan kaldırılmıştır. İbn Hacer’e göre de hadisin zahirine bakıldığında bu durum nesih olarak kabul edilir ki böyle bir nesih Sünnet’in Kur’ân ile neshedilmesi babındandır.

2.1.4. Mütevâtirin Âhâd Haber İle Neshi

Kur’ân ve mütevâtir Sünnet’tin âhâd haber ile neshedilmesi hususu âlimler arasında tartışılmıştır. Aslında tartışılan husus, mütevâtirin âhâd haber ile neshedilmesidir. Âlimlerimiz aklen böyle bir neshin gerçekleşebileceği üzerine ittifak etmişlerdir.⁴⁵⁸

Bu şekilde bir neshin naklen meydana gelip gelmediği hususunda ise iki farklı görüş beyan edilmiştir:

⁴⁵⁶ Bkz.: s. 90.

⁴⁵⁷ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. III, s. 96-98.

⁴⁵⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 146; Tûfî, **Şerhu Muhtasarı’r-Ravza**, C. II, s. 325.

Birinci Görüş: “Böyle bir nesih naklen meydana gelmemiştir.” Bu görüşü savunan cumhur-i ulemâ; Kur’ân veya Sünnet fark etmeksizin mütevâtir olanın âhâd haber ile nesholunmasının naklen meydana gelmediğini savunmaktadır.⁴⁵⁹

İsfahânî (ö. 749/1349), mütevâtir olan âm lafzın âhâd bir hâs ile tahsîs edilmesi câiz görülürken mütevâtirin âhâd haber ile neshini çoğunluğun kabul etmediğini vurgulamaktadır. Bu vurguda nesih tahsîs ile karşılaştırılırken aynı zamanda nesih ile tahsîs arasındaki fark da şu şekilde belirtilmiştir: “Nesih; mensûh ile sabit olanı ortadan kaldırır. Tahsîs’de ise; âm ile sabit olanı ortadan kaldırma gibi bir durum söz konusu değildir.”⁴⁶⁰

İkinci Görüş: “Böyle bir nesih naklen meydana gelmiştir.” Bu görüşü İbn Hazm’ın da içinde bulunduğu Zâhirîlerden bir grup ile bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel benimsemektedir. Gazzâlî, Ebû’l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ve Kurtubî (ö. 656/1258) gibi bazı âlimler ise biraz daha tafsilata giderek böyle bir neshin zaman açısından Peygamber (s.a.v.) döneminde ve Peygamber (s.a.v.) sonrası dönemde meydana gelişini değerlendirmişlerdir. Onlara göre böyle bir nesih sadece Peygamber (s.a.v.) zamanında meydana gelmiştir.⁴⁶¹ Makbilî (ö. 1108/1696-97), el-Emîr, el-Celâl ve Şevkânî gibi birçok müteahhir ulemâ da bu görüşe meyletmişlerdir. Fakat müteahhir ulemâ, böyle bir neshin sadece Sünnet’te meydana gelebileceğini savunmaktadırlar. Kur’ân’ın âhâd Sünnet ile neshi hususunda ise onlardan herhangi bir nas örneği getiren olmamıştır.⁴⁶²

2.1.4.1. Birinci Görüşü Savunan Cumhur-i Ulemâ’nın Delilleri

“Böyle bir nesih naklen meydana gelmemiştir” görüşünü savunan cumhur-i ulemâ benimsediği bu görüşü ispat etmek adına “mana” ve “icmâ” olmak üzere iki açıdan delil sunmuştur:

⁴⁵⁹ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, C. II, s. 67.

⁴⁶⁰ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, C. II, s. 536.

⁴⁶¹ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, C. II, s. 67.

⁴⁶² İbn Ali el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 734.

Mana Delili: Âhâd; delil açısından zayıftır. Mütevâtir ise; âhâd'a göre daha güçlüdür. Nitekim zayıf olan kendisinden daha güçlü olanın karşısında duramaz.⁴⁶³

İsfahânî “*Beyânü'l-Muhtasar*” adlı eserinde, mütevâtir haberin âhâd haber ile neshini câiz görmeyen İbn Hâcib'in benimsediği görüşü şu şekilde delillendirdiğini aktarmaktadır: “Mütevâtir haber kat'î, âhâd haber ise zannî'dir. Zannî olan kat'î olan ile denk olmadığı gibi aksine kat'î ve zannî'nin karşı karşıya geldiği bir durumda zannî olan terk edilir ve kat'î olan ile amel edilir.” Fakat İsfahânî, İbn Hâcib'in getirdiği delile karşı şöyle bir bakış açısının sunulduğunu zikretmiştir: “Mütevâtir olanın delalet açısından zanna dayalı olması, âhâd haberin ise metin açısından kat'î olması câizdir. O zaman mütevâtir âhâd ile karşı karşıya gelerek onunla nesholabilir.” Daha sonra İsfahânî bu bakış açısına; “böyle bir durumda tartışmasız bir şekilde âhâd haberin mütevâtir haberi tahsîs niteliğinde olduğu ortaya çıkmış olur” şeklinde cevap verildiğini söylemiştir. Sunduğu cevaba ise şu şekilde bir reddiye yapıldığını dile getirmektedir: “Âhâd haber eğer âm olan mütevâtir ile amel edilmeden önce varit olursa o zaman muhassis (tahsîs eden) konumunda olur. Fakat eğer âhâd haber mütevâtir haber ile amel edildikten sonra varit olursa o zaman mütevâtiri nesheden nâsîh konumunda olur.”⁴⁶⁴

İcmâ Delili: Âmidî icmâ delili çerçevesinde Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Alî'den (r.a.) aşağıda ele aldığımız iki rivayeti kitabında aktarmaktadır:

Hz. Ömer'den (r.a.) şöyle rivayet edilmektedir: “Doğru veya yalan söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözü için Rabbimizin (c.c.) kitabı ile Peygamber'imizin (s.a.v.) Sünnet'ini terk etmeyiz.”

Hz. Alî'den (r.a.) ise şöyle rivayet edilmektedir: “Topuklarına idrarını yapan bir A'râbî'nin sözünden ötürü Rabbimizin (c.c.) Kitabı ile Peygamber'imizin (s.a.v.) Sünnet'ini terk etmeyiz.”

Âmidî bu rivayetleri sunduktan sonra rivayetlerin delil boyutunu şu şekilde açıklamıştır: “Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Alî (r.a.) haber-i vâhid ile amel etmemişlerdir.

⁴⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 147.

⁴⁶⁴ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, C. II, s. 536.

Yani Kur’ân ve mütevâtir Sünnet’i bir kenara bırakarak haber-i vâhid ile hüküm vermemişlerdir. Bu durum sahabeler arasında meşhurdu ve hiç kimse buna itiraz etmemekteydi. Bu da konu hakkında icmâ’nın gerçekleştiğini bizlere göstermektedir.”⁴⁶⁵

2.1.4.2. İkinci Görüşü Savunanların Delilleri

“Böyle bir nesih naklen meydana gelmiştir” görüşünü savunanlar, benimsedikleri bu görüşü ispat etmek adına “mana” ve “nakil” olarak iki açıdan delil sunmuşlardır:

Mana Delili: İki beyan ediciden bir tanesi nesihtir. Bu açıdan -haber-i vâhid ile tahsîs yapmak câiz olduğu gibi- neshin haber-i vâhid ile meydana gelmesi de câizdir.⁴⁶⁶ Nitekim tahsîs, göz önünde olanlara yöneliktir. Nesih ise, zamanların tahsîsidir. Tüm bunların yanı sıra haber-i vâhid ile gerçekleşen bir nesih işleminin meydana gelmiş olması da câiz olduğunun bir delilidir.⁴⁶⁷

Naklî Açıdan Öne Sürülen Deliller:

Birinci Delil: Beytü’l-Makdis’e yönelmenin vücubiyyeti mütevâtir Sünnet ile gerçekleşmişti. Çünkü Kur’ân’da buna delalet eden herhangi bir nas yoktur. Kubâ ehli de mütevâtir Sünnet’e uyarak Beytü’l-Makdis’e doğru namaz kılıyorlardı. Bu durum nehyolunduktan sonra Rasûlullah’ın (s.a.v.) bir elçisi onlara geldi ve şöyle dedi: “Kible değiştirildi.” Elçinin kendilerine iletmiş olduğu haberle yönlerini Beytü’l-Makdis’ten Kâbe’ye doğru çevirdiler. Peygamber (s.a.v.) de bu durumu inkâr etmedi. Eğer âhâd haber ile mütevâtir haberin neshedilmesi câiz olmasaydı, elçinin söylediğini duyar duymaz kibleyi çevirmek câiz olmazdı. Aynı şekilde onlar haberi duyar duymaz yönlerini çevirmiş olsalar dahi Rasûlullah (s.a.v.) bunu eleştirerek uygun görmezdi. Bu da mütevâtirin haber-i vâhid ile neshedilmesinin câiz olduğuna delalet etmektedir.

⁴⁶⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 147.

⁴⁶⁶ A.e., s. 148.

⁴⁶⁷ İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 734.

İkinci Delil: Peygamber (s.a.v.) sahabe-i kirâm'ı yeni meşru kılınan hükümler ile nâsîh konumunda olan hükümleri tebliğ etmeleri adına birer birer farklı bölgelere gönderiyordu. Eğer âhâd haberin mütevâtiri neshetmesi kabul edilmeyen bir durum olsaydı o zaman elçilerin götürdükleri haberlerin kabulü vacip olmazdı. Aynı şekilde Rasûlullah'ın (s.a.v.) elçileri gönderirken hükümlerden yeni olanlar ile nâsîh konumunda olanlar arasında fark gözetmemesi de câiz olmazdı.⁴⁶⁸

Üçüncü Delil: Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: **“De ki: "Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak şartıyla, kim (yasaklananlardan) yemek zorunda kalırsa, bilsin ki rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.”**⁴⁶⁹ Bu âyet-i kerîme Peygamber'in (s.a.v.) yırtıcılardan pençeli olanların etini yemeyi nehyetmesi ile neshedilmiştir. Peygamber'imizden (s.a.v.) gelen bu nehiy âhâd babındandır ve Kur'ân'da var olan bir hükmü neshetmiştir. Kur'ân'ın âhâd ile neshi câiz ise mütevâtir Sünnet'in neshi hayli hayli câiz olur.⁴⁷⁰

2.1.4.3. Mütevâtirin Âhad Haber İle Neshi Hususunda İbn Hacer'in Görüşü

İbn Hacer bu meseleye “Şer'î Cezalar (Hudud)” bölümünün “Muhsanın Recmi” babında rivayet edilen hadisleri şerh ederken değinmektedir. Nitekim zikredilen bab çerçevesinde üç hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerin metinleri şu şekildedir:

Birinci Hadis: “Hz. Alî'nin bir Cuma günü bir kadına recm cezası uyguladığında “Bu kadını Resulullah sallallâhu aleyhi ve sellem'in sünneti ile recm ettim” dediği nakledilmiştir.”⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 148; İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 536-538.

⁴⁶⁹ En'âm, 145.

⁴⁷⁰ İsfahânî, **Beyânü'l-Muhtasar**, C. II, s. 539.

⁴⁷¹ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. XIII, s. 339 (Şer'î Cezalar (Hudud) 21, 6812. Hadis).

İkinci Hadis: “eş-Şeybânî şöyle anlatmıştır: Abdullah İbn Ebû Evfa’ya “Resulullah sallallâhu aleyhi ve sellem recm cezası uyguladı mı?” diye sordum. O da “evet” dedi. Ben tekrar “Resulullah sallallâhu aleyhi ve sellem en-Nur suresinin inmesinden önce mi, yoksa sonra mı recm etti?” diye sordum. Abdullah b. Ebû Evfa “Bunu bilmiyorum” dedi.”⁴⁷²

Üçüncü Hadis: “Cabir b. Abdullah şöyle demiştir: “Eslem kabilesinden bir adam Resulullah’a sallallâhu aleyhi ve sellem’e geldi. Ona zina ettiğini söyledi ve kendisine aleyhine dört kez şهادette bulundu. Bunun üzerine Resulullah sallallâhu aleyhi ve sellem recm edilmesini emretti ve o kişi recm edildi. Bu adam evli olduğu halde zina etmişti.”⁴⁷³

Metinlerini verdiğimiz hadislerden ikincisini “Kur’ân’ın Sünnet İle Neshi” başlığı çerçevesinde ele almıştık. Nitekim bu hadiste geçen “en-Nur suresinden önce mi, yoksa sonra mı recm etti?” ifadesinden çıkarılan faydayı daha önce zikretmiştik. Burada konumuzu ilgilendiren husus İbn Hacer’in Kur’ân’ın Sünnet ile neshi hususunun ihtilafı olduğu itirazında bulunanlara yönelik verdiği cevaptır. Nitekim o bu itiraza şöyle cevap vermiştir: “Kur’ân’ın âhâd Sünnet ile neshi kabul edilmemektedir. Fakat Kur’ân’ın meşhur Sünnet ile neshi hususunda herhangi bir engel yoktur.”⁴⁷⁴

İbn Hacer’in ifadelerinden Kur’ân ve mütevâtir Sünnet’in âhâd hadis ile neshedilmesinin câiz olmaması hususunda cumhurun görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer’in “Kur’ân’ın âhâd Sünnet ile neshi kabul edilmemektedir” şeklindeki ifadesi aslında konuyla ilgili görüşünü açık bir şekilde ortaya koymuştur.

2.1.5. Kavli Sünnet’in Fiili Sünnet İle Neshi

Peygamber’den (s.a.v.) sâdır olan fiiller delalet açısından farklılık arz etmektedir. Bunu aşağıdaki gibi üç kısma ayırmak mümkündür;

⁴⁷² A.e., (Şer’î Cezalar (Hudud) 21, 6813. Hadis).

⁴⁷³ A.e., (Şer’î Cezalar (Hudud) 21, 6814. Hadis).

⁴⁷⁴ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. II, s. 146.

- 1- “Peygamber’den (s.a.v.) tabii olarak sâdır olan fiiller.” Bu tarz fiillerde bizler için teessî (örnek edinmek) şart değildir.
- 2- “Peygamber’e (s.a.v.) hâs olan fiiller.” Bu fiiller ancak kendisine hâs olduğunu bildiren sarîh delillerle bilinebilir.
- 3- “Rasûlullah’ın (s.a.v.), vacip, Sünnet vb. bir hükme delalet eden mücmel bir kavli beyan ettiği genel fiiller.” Bizler için Rasûlullah’ı (s.a.v.) örnek edinmek ve bu kısma giren fiiller ile amel etmek gereklidir. Bunun yanı sıra bu kısma giren fiiller için şu husus göz ardı edilmemelidir; Peygamber’in (s.a.v.) emrettiği bir şeyi daha sonra terk etmesi, emrettiğinin vücubiyetini ortadan kaldırır. Aynı şekilde nehyettiği bir şeyi daha sonra fiili olarak yapması daha önce nehyettiğinin mubah olarak değiştiğine delalet eder.⁴⁷⁵

Rasûlullah’ın (s.a.v.) fiilleri ile neshin meydana gelmesi câizdir.⁴⁷⁶ Nitekim Rasûlullah’tan (s.a.v.) kendisi ve ümmeti için bir şeyin meşrû kılındığına dair herhangi bir kavil sâdır olabilir. Fakat eğer sâdır olan bu kavilden sonra, Peygamber’e (s.a.v.) hususiyetini ispat eden bir delil olmaksızın Peygamber’in (s.a.v.) bu kavle muhalefet eden fiili bir uygulaması ortaya çıkarsa; o zaman sonradan sâdır olan fiil, önceki kavli nesheden nâsîh konumunda olur.⁴⁷⁷

Şevkânî cumhur-i ulemâ’nın “fiili Sünnet’in kavlî Sünnet’i, kavlî Sünnet’in de fiili Sünnet’i neshedebileceği” görüşünü benimsediğini zikrettikten sonra Mâverdî (ö. 450/1058) ve Rûyânî’nin (ö. 502/1108) İmam Şâfî’den naklettikleri; “kavil ancak kavil ile fiil ise ancak fiil ile nesholunur” görüşünün herhangi bir dayanağının olmadığını vurgulamıştır. Daha sonra ise Şevkânî şu açıklamaları yapmıştır: “Nitekim kavil veya fiilden her biri meşrû kılınmış bir kanun ve Sünnet’tir. Buna ne İmam Şâfî ne de bir başkası muhalefet etmemektedir. Çünkü fiil ve kavilden her biri Rasûlullah (s.a.v.) tarafından sabit kılınmış birer şeriattır. Özellikle bu tarz bir nesih işleminin Sünnet’te birçok örneği mevcutken, ikisinden birinin diğerini neshetmesini

⁴⁷⁵ İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 153-154.

⁴⁷⁶ el-Kâdî Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef İbnü’l-Ferrâ, **el-‘Udde fi Usûli’l-Fıkh**, thk.: Dr. Ahmed b. Alî b. Seyrû’l-Mübârekî, 5 c., 2. bs., y.y., 1990, C. III, s. 838.

⁴⁷⁷ İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, C. III, s. 14.

engellenenin herhangi bir dayanağı olamaz. Bu tarz bir neshin meydana gelmesini meneden bir kimse, aklî ve şer'î açıdan görüşünü ispatlayacak herhangi bir delil ortaya koyamamaktadır. İmam Şâfiî kendisinden rivayet edilen görüşünde aslında Hanbelî ulemâsından İbni Akîl'e (ö. 513/1119) tabi olmuştur. İbni Akîl ise şöyle söylemektedir: "Ya misli ya da kendisinden daha güçlü bir şey ile nesholunur." Yani kavil fiilden daha güçlüdür. Bundan dolayı fiil kavli neshedemez."⁴⁷⁸

2.1.5.1. Kavli Sünnet'in Fiili Sünnet İle Neshedilmesi Hususunda Cumhur-i Ulemâ'nın Getirdiği Bazı Örnekler

Birinci Örnek: Rasûlullah (s.a.v.) hırsız için şöyle söylemektedir; "*Beşinci defa tekrar hırsızlık yaparsa onu öldürün.*" Daha sonra Peygamber'imize (s.a.v.) beşinci defa hırsızlık yapmış biri getirilmesine rağmen onu öldürmemiştir. Bu fiil daha önceki kavlin neshedildiğine delalet etmektedir.⁴⁷⁹

İkinci Örnek: Peygamberimiz (s.a.v.) "*Evli olanın evli olan ile zina yapması sonucunda yüz celde ve recm cezası gerekir*"⁴⁸⁰ buyurmaktadır. Daha sonra Peygamber'imiz (s.a.v.) uygulamalı olarak Maiz'i celde cezasına çarptırmadan recm ettirmiştir.⁴⁸¹ Bu örnek, kavil ile meşrû kılınan celde cezasının, uygulamalı fiil ile mensûh olduğuna delalet etmektedir.⁴⁸²

Üçüncü Örnek: Peygamber'den (s.a.v.) sahih bir şekilde sabit olduğuna göre, cenaze geçince ayağa kalkılmasını emretmiştir.⁴⁸³ Rasûlullah'tan (s.a.v.) nakledilen bu kavli emir, Hz. Alî'den (r.a.) rivayet edilen; 'Rasûlullah (s.a.v.) cenaze geçince ayağa kalkmamızı emrederdi. Fakat O (s.a.v.) daha sonra cenaze geçerken oturdu'⁴⁸⁴ hadisinde geçen Rasûlullah'ın (s.a.v.) fiili uygulamasıyla nesholunmuştur.⁴⁸⁵

⁴⁷⁸ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 72-73.

⁴⁷⁹ Zerkeşî, **Bahrü'l-Muhît**, C. V, s. 283; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 72.

⁴⁸⁰ Müslim, C. III, s. 1316 (Hudûd 3, 1690. Hadis); Tirmizî, C. III, s. 93 (Hudûd 8, 1434. Hadis).

⁴⁸¹ Buhârî, C. VII, s. 46 (Talâk 68, 5271. Hadis), C. VIII, s. 165 (Hudûd 86, 6815. Hadis); Müslim, C. III, s. 1318 (Hudûd 5, 1691.)

⁴⁸² Zerkeşî, **Bahrü'l-Muhît**, C. V, s. 283; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 72-73.

⁴⁸³ Buhârî, C. II, s. 85 (Cenâiz 23, 1311. Hadis); Müslim, C. II, s. 660 (Cenâiz 24, 960. Hadis).

⁴⁸⁴ Müslim, C. II, s. 661-662 (Cenâiz 25, 962. Hadis).

⁴⁸⁵ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, C. II, s. 73.

2.1.5.2. Kavfî Sünnet'in Fiili Sünnet İle Neshi Hususunda Fethü'l-Bârî'den Uygulamalı Bir Örnek Çerçevesinde İbn Hacer'in Görüşü

İbn Hacer bu meseleye “Ezan” bölümünün “İmam Kendisine Uyulması İçin Vardır” babında rivayet edilen hadisleri şerh ederken değinmektedir. Nitekim zikredilen bab çerçevesinde üç hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerden ilk ikisinin metinleri şu şekildedir:

Birinci Hadis: Ubeydullah İbn Abdullah İbn Utbe'den rivayet edildiğine göre, kendisi Hz. Aişe'nin (r.anhâ) yanına giderek Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefat etmesine sebep olan hastalığı çektiği günler hakkında bilgi vermesini talep etmiştir. Metni uzun olan bu hadiste konumuzu ilgilendiren bölüm şöyledir: “Bir gün Resûl-i Ekrem efendimiz sallallâhu aleyhi ve sellem kendisini iyi hissettiği için iki kişinin kolları arasında odasından çıkıp öğle namazını kılmak üzere mescide gitti. Resûlullah'ı taşıyanlardan biri Hz. Abbâs idi. Ashâb o sırada namaza başlamıştı ve Hz. Ebû Bekir namazı kıldırıyordu. Resûl-i Ekrem'in sallallâhu aleyhi ve sellem teşrif buyurduğunu fark eden Ebû Bekir geri geri çekilmeye başladı. Ancak Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem ona işaret ederek yerinde kalmasını istedi ve kollarına girdiği kimselere; ‘Beni Ebû Bekir'in yanına oturtun’ buyurdu. Onlar da Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem emrini yerine getirip zât-ı âlîlerini istediği yere oturtular.” Hadisin devamında Ubeydullah İbn Abdullah ise şöyle demiştir: “O zaman Hz. Ebû Bekir, oturarak namaz kılmakta olan Resulullah'a sallallâhu aleyhi ve sellem uymuştu. Cemaat ise Hz. Ebû Bekir'e tabi olmuştu.”⁴⁸⁶

İkinci Hadis: “Müminlerin annesi Hz. Aişe'nin şöyle dediği nakledilmiştir: “Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem hasta olduğu günlerden birinde evinde oturduğu yerde namaz kılıyordu. Arkasında bulunan cemaat ise ayakta namaza durmuştu. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem sallallâhu aleyhi ve sellem onlara eliyle işaret ederek oturmalarını istedi. Namazı bitirdikten sonra onlara şöyle buyurdu: İmam kendisine

⁴⁸⁶ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. II, s. 335-336 (Ezan 51, 687. Hadis).

uyulması için vardır; o rükûya vardığında siz de rükû edin, o kalktığında siz de kalkın, o oturarak namaz kılıyorsa siz de oturarak namazlarınızı kılın.”⁴⁸⁷

İbn Hacer bu rivayetleri şerh ederken şöyle söylemiştir: “Âlimlere göre bu rivayetler düzenli olarak namazları kıldırın asıl imamın hasta olduğu zaman - oturarak imamlık yapmasındansa- kendi yerine sağlıklı birini vekil olarak görevlendirmesinin daha evlâ olacağına delalet etmektedir. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) hastalandığı zaman namazları kıldırması için Hz. Ebû Bekir’i (r.a.) görevlendirmişti. Nitekim O (s.a.v.) ashabına sadece bir defa oturarak namaz kıldırmıştır. Yine bu rivayetlere göre hasta olan imamın, mazeretinden dolayı kendisi gibi oturarak namaz kılanlara ve sağlıklı olup ayakta namaz kılan kimselere imamlık yapması câizdir.”⁴⁸⁸

Aynı zamanda İbn Hacer rivayetlerden çıkarılacak faydalara değinirken şu ifadeleri kullanmıştır: “İmamları oturarak namaz kıldırıldığında cemaatin de oturarak ona uymasının vacipliği hususu neshe uğramıştır. Çünkü Peygamber efendimiz (s.a.v.) oturarak kıldırıldığı son namazında, O’na (s.a.v.) ayakta uyan ashabına namazlarını iade etmelerini emretmemiştir. Fakat bununla beraber vaciplik durumu neshe uğrarken câizlik durumu devam etmektedir. Nitekim bir şeyin câiz olması, tercih edilen husus olmasına mâni değildir. Bundan dolayı hadiste ifade edilen cemaatin oturan imama, oturarak uyması meselesi tercih edilen husus olarak ele alınır. Çünkü bu husustaki vaciplik durumu Peygamberin (s.a.v.) takriri ve ashabına namazlarını iade etme emrini vermemesi ile ortadan kalkmıştır.”⁴⁸⁹

İbn Hacer’in, “Peygamberin (s.a.v.) takriri ve namazları iade etme emrini vermemesi, cemaatin oturarak namaz kıldırın imamlarına oturarak uymalarının vacipliğini ortadan kaldırmıştır” şeklindeki ifadesi onun cumhurun görüşünü destekleyerek kavîl Sünnet’in fiili Sünnet ile neshini câiz gördüğüne delalet etmektedir. Nitekim “Peygamberin (s.a.v.) takriri” ifadesi ile, Peygamber’in (s.a.v.) daha önce belirttiği bir hüküm ile uyuşmayan bir fiili onaylaması kastedilmektedir. Bunun yanı sıra gerçekleşen böyle bir duruma karşı herhangi bir itirazda bulunmaması da bu takrir durumunu daha da güçlendirmektedir. Tüm bunlar İbn

⁴⁸⁷ A.e., s. 336 (Ezan 51, 688. Hadis)

⁴⁸⁸ Askalâni, **Fethü'l-Bârî**, C. II, s. 227.

⁴⁸⁹ A.e., s. 230.

Hacer'e göre kavli olarak belirtilen bir hükmün bizzat Peygamber'in (s.a.v.) fiili ile neshe uğradığını ortaya koymaktadır.

2.2. Kur'ân'ı Kerîm'de Neshin Kısımları

Kur'ân'ı Kerîm'de var olan nesih işlemi usûlcüler arasında farklı şekillerde kısımlandırılmıştır. Usûlcülerin geneli Kur'ân'da meydana gelen nesih işlemi üç kısma ayırmaktadır.⁴⁹⁰ Fakat Sem'ânî, Mâverdî ve Ebû İshâk el-Mervezî gibi usûlcüler bunun altı kısım olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴⁹¹

Çoğunluğun benimsediği görüş çerçevesinde Kur'ân'da mevcut bulunan neshin üç kısmı şunlardır:

- 1- Hem Hükmü Hem de Metni/Tilaveti Mensûh
- 2- Hükmü Mensûh, Metni/Tilaveti Bâkî
- 3- Metni/Tilaveti Mensûh, Hükmü Bâkî⁴⁹²

Mu'tezile mezhebine mensup şaz bir grup dışında âlimler Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut bulunan üç nesih çeşidinin de câiz olduğu üzerine ittifak etmişlerdir. Bu câizliğe akıl ve nakil delalet etmektedir.⁴⁹³

Câiz Görenlerin Aklî Delili:

Allah'ın (c.c.) bildiği bir maslahattan dolayı hüküm ve metnin beraberce nesholunması ile sadece ikisinden birinin neshe uğraması aklen câizdir.⁴⁹⁴ Kur'ân'da mevcut bulunan nesih çeşitlerini câiz görenler arasında bulunan Gazzâlî ve Âmidî,

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 99; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 141; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, C. III, s. 65-66; Fütûhî, *Şerhu Kevkebü'l-Münîr*, C. III, s. 554; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, C. III, s. 70; Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 301.

⁴⁹¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. I, s. 426; Zerkeşî, *Bahrü'l-Muhît*, C. V, s. 252; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, C. II, s. 63.

⁴⁹² İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, C. III, s. 65-66; Fütûhî, *Şerhu Kevkebü'l-Münîr*, C. III, s. 554; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, C. III, s. 70; Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 301.

⁴⁹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 99; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 141.

⁴⁹⁴ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, C. II, s. 528.

Kur'ân'da mevcut olan nesih çeşitlerinin aklî açıdan câiz oluşunu birbirlerine benzer ifadelerle ele almışlardır. Getirdikleri aklî deliller aşağıdaki gibidir:

Gazzâlî'nin Beyan Ettiği Aklî Delil: “Kur'ân âyetlerinin lafzından anlaşılan haramlık ve helallik durumunun birer hüküm olması gibi âyetlerin tilaveti, mushafta yazılması ve namazın onlarla icrâ edilmesi de Kur'ân için birer hükümdür. Nitekim her hüküm neshi kabul eder. O zaman âyetlerin tilaveti de bir hüküm olduğuna göre o da neshi kabul eder.”⁴⁹⁵

Âmidî'nin Beyan Ettiği Aklî Delil: “Âyetlerin tilavet açısından câiz olması bir hükümdür. Bundan dolayı âyetlerin tilaveti ile sevap elde edildiği hususunda icmâ mevcuttur. Peygamber'imiz (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “*Kur'ân'ı güzel bir şekilde okuyan kimseye okuduğu her harf için on sevap vardır.*” Vacip, haram vb. bir durum üzerine terettüp eden şey ise diğer bir hükümdür. Nitekim iki hüküm için bir vakitte maslahat diğer bir vakitte mefsedet hâsıl olabilir. Aynı şekilde hükümlerden birinin herhangi bir vakitte sabit kılınması maslahat oluştururken iki hükümden herhangi birinin sabit kılınması mutlak olarak maslahatı gerektirmeyebilir. Tüm bu durumlarda; her iki hükmün beraberce kaldırılması veya ikisinden birinin kaldırılması diğerinin ise sabit kalması câiz olur.”⁴⁹⁶

Burada Âmidî'nin iki hükümden maksadı; metin ve hükümdür. Nitekim Âmidî, metnin tilavet açısından câizliğine vurgu yaparak bunu da bir hüküm gibi beyan etmiştir.

Câiz Görmeyenlerin Sunduğu Aklî Delil: “Kur'ân âyetleri için Tilavet ile Hüküm; Mantûk ve Mefhum⁴⁹⁷, Hareketlilik ve Hareket, Âlimlik ve İlim

⁴⁹⁵ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 99.

⁴⁹⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 141.

⁴⁹⁷ “Usulcülerin çoğunluğunca benimsenen sonuncu yaklaşıma göre lafzın sözde zikri geçenin (mantûk bih) hükmünü göstermesine “delâletü'l-mantûk” veya kısaca mantûk, sözde zikri geçmeyenin (meskût anh) hükmünü göstermesine de “delâletü'l-mefhûm” veya kısaca mefhum adı verilir.”, Ferhat Koca, “**Mefhum**” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/350-353.

ayrılmazlıklarında olduğu gibi karşılıklı olarak birbirine bağlı ayrılmaz iki bütündür.”⁴⁹⁸

Fütûhî (ö. 972/1564) bu delaletle şöyle cevap verildiğini dile getirmiştir: “İlim âlimliğin, hareket ise hareketliliğin kendisidir. Mantûk ve mefhum ilişkisine baktığımızda, mantûk’un mefhum’dan ayrılmaz oluşu söz konusu değildir. Nitekim mantûk ve mefhum’un ayrılmaz bir bütün olduğunu kabul etsek dahi tilavetin varlığı hükmün sabitliğine delalet etmekte fakat hükmün sürekliliğine delalet etmemektedir. Bundan dolayı tilavetin ortadan kaldırılması hükmün kaldırılmasını, ya da tilavetin varlığı hükmün varlığını gerekli kılmamaktadır.”⁴⁹⁹

Konu çerçevesinde Zürkânî ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Lafzın mantûku ile mefhumunun ayrılmazlığı, çelişenin olmamasına bağlıdır. Fakat mefhumla çelişen bir mantûk olduğu zaman mefhum geçersiz olur ve o zaman geriye sadece mantûkla amel etmek kalır.”⁵⁰⁰

2.2.1. Hem Hükümü Hem de Metni/Tilaveti Mensûh

Müslümanlardan neshi câiz görenlerin tümü, böyle bir neshin meydana geldiği hususunda ittifak etmişlerdir.⁵⁰¹ Âmidî; Mu‘tezile’nin bu ittifaka muhalefet ettiğini öne sürmüştür.⁵⁰² Futûhî ise, İbn Müflih’in (ö. 763/1362) şöyle söylediğini rivayet etmektedir: “Mu‘tezile hem hükümü hem de metni mensûh olan nesih çeşidinin varlığı hususunda herhangi bir itirazda bulunmamıştır.”⁵⁰³

Alâuddîn Buhârî’ye göre; “Kur’ân-ı Kerîm’de var olan böyle bir nesih çeşidinin unutturma veya vazgeçme yolu ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

⁴⁹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 142; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, C. II, s. 531; Fütûhî, *Şerhu Kevkebü’l-Münîr*, C. III, s. 558.

⁴⁹⁹ Fütûhî, *Şerhu Kevkebü’l-Münîr*, C. III, s. 558.

⁵⁰⁰ Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 305.

⁵⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 141; İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, C. II, s. 528; Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 301; İbn Alf el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 795.

⁵⁰² Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 141;

⁵⁰³ Fütûhî, *Şerhu Kevkebü’l-Münîr*, C. III, s. 553.

Yani Allah (c.c.) ya âyeti kalplerden çıkarıyor ya da kalplerin benimsediği âyeti kendiliğinden bırakmasını sağlıyor.”⁵⁰⁴

Serahsî’ye göre ise bu durum iki şekilde gerçekleşmektedir: “Birincisi; Allah’ın (c.c.) kalpleri ondan uzaklaştırıp vazgeçirmesidir. İkincisi ise; bu şekilde mensûh olan âyetleri ezberleyen âlimlerin vefat etmesidir.”⁵⁰⁵

Nitekim Allah’ın (c.c.); **“Sana okutacağız ve Allah dilemedikçe unutmayacaksın. O, açık olanı da bilir, gizli olanı da.”**⁵⁰⁶ âyet-i kerîmesinde getirmiş olduğu istisna durumunun delaletiyle bunun örneğini, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) yaşantısında müşahade etmekteyiz. Eğer unutmama durumu düşünülmeseydi âyette istisna durumunun belirtilmesinin herhangi bir anlamı olmazdı.⁵⁰⁷ Kur’ân’da var olan bu nesih çeşidi Peygamber Efendimiz (s.a.v.) dönemi için câizdir. Nitekim âyette geçen istisna da bunu gösteren bir delildir. Allah (c.c.) bir âyet-i kerîmede; **“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.”**⁵⁰⁸ buyurmaktadır. Başka bir âyette ise şöyle buyurmaktadır: **“Gerçek şu ki, biz dilersek sana vahyettiğimizi ortadan kaldırırız; bundan sonra da sen bize karşı güvenip dayanacağı birini bulamazsın.”**⁵⁰⁹ Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) vefatından sonra ise bu çeşit nesih, Müslümanlara göre câiz değildir.⁵¹⁰

Hem hükmü hem de metni mensûh olan nesih çeşidi için, naklî açıdan genellikle şu rivayet delil olarak getirilmektedir. Hz. Aişe’den (r.anhâ) şöyle rivayet edilmiştir: “Kur’ân-ı Kerîm’de inen âyetler arasında şu hüküm de vardı: Bilinen on emme (evliliği) haram kılar (on kez emmek süt nedeniyle mahremiyet oluşturur). Sonra bu hüküm beş emme ile neshedilip değiştirildi. Bu âyetler Kur’ân’dan okunanlar arasında iken Peygamber (s.a.v.) vefat etti.”⁵¹¹ On kez süt emmenin

⁵⁰⁴ Alâuddîn Buhârî, **Keşfü’l Esrâr**, C. III, s. 188.

⁵⁰⁵ Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, C. II, s. 78.

⁵⁰⁶ A’lâ, 6-7.

⁵⁰⁷ Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, C. II, s. 78; Alâuddîn Buhârî, **Keşfü’l Esrâr**, C. III, s. 188.

⁵⁰⁸ Bakara, 106.

⁵⁰⁹ İsrâ, 86.

⁵¹⁰ Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, C. II, s. 78.

⁵¹¹ Dârimî, C. III, s. 1444 (Nikâh 11, 2299. Hadis); Müslim, C. II, s. 1075 (Radâ’ 6, 1452. Hadis); Ebû Dâvûd, C. II, s. 223 (Nikâh 12, 2062. Hadis); Tirmizî, C. II, s. 447 (Radâ’ 3, 1150. Hadis).

evliliği haram kıldığına dair mushafta ne metin ne de hüküm açısından bir âyet yoktur. Bunun olmaması âyetin hem metin hem de hüküm açısından mensûh olduğunu göstermektedir.⁵¹²

Şevkânî delil olarak getirilen bu rivayet ile ilgili bazı âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır. Aktardığı görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Beyhakî şöyle söylemiştir: “‘On Emme’ hem hükmü hem de tilaveti mensûh olan nesih çeşidinden, ‘Beş Emme’ ise hükmü bâkî tilaveti mensûh nesih çeşidindedir. Bunun delili; sahabeler Kur’ân’ı cemettiklerinde beş emme ile ilgili âyeti tilavet açısında tespit edemediler. Fakat bu âyetin hükmü sahabeler arasında bâkî olarak kalmıştı.”

İbnü’s-Sem‘ânî rivayette geçen “Bu âyetler Kur’ân’dan okunanlar arasında iken...” ifadesinden âyetin lafzının değil de hükmünün okunacağı kastedilmektedir demiştir. Beyhâkî ise; “bu lafızdan bu âyetin tilavetinin neshe uğradığına dair kendisine herhangi bir bilgi ulaşmayanların âyeti okumaya devam etmeleri kastedilmektedir” demiştir.⁵¹³

Zürkânî rivayetini getirdiğimiz hadisin sahih olduğunu vurgulayarak şu açıklamayı yapmaktadır: İsnat açısından mevkuf olarak Hz. Aişe’ye (r.anhâ) dayansa da bu hadisin merfûluk hükmü vardır. Yani Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nispet edilmiş gibidir. Çünkü bu tür sözler ictihada dayanarak söylenemez. Aksine nassa bağlı (tevkîfî) olmalıdır.”⁵¹⁴

⁵¹² Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 141; Alâuddîn Buhârî, **Keşfü’l Esrâr**, C. III, s. 188; İsfahânî, **Beyânü’l-Muhtasar**, C. II, s. 530; Suyûtî, **el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân**, C. III, s. 70; Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 301.

⁵¹³ Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, C. II, s. 65.

⁵¹⁴ Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 301.

2.2.1.1. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Bir Örnek Çerçevesinde “Hem Hükümü Hem de Metni/Tilaveti Mensûh” Nesih Çeşidi İle İlgili İbn Hacer'in Görüşü

Buhârî'de bulunan “Nikah” bölümünün 21. babı başlığında “...az olsun çok olsun süt emmenin haram kılınacağına dair” bir ifade yer almaktadır. Nitekim bu bab çerçevesinde Buhârî'nin Hz. Aişe'den (r.anhâ) rivayet ettiği bir hadis aktarılmıştır. Bu hadiste geçtiği üzere Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Hz. Aişe'nin (r.anhâ) yanına geliyor ve yanında bir adam ile karşılaşılıyor. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) tam yüzü değişir gibi oluyor ki Hz. Aişe (r.anhâ) “bu benim süt kardeşimdir” diyerek Peygamber'imize (s.a.v.) açıklama yapıyor. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyuruyor: “*Süt emme dolayısıyla gerçekleşen kardeşlerinize dikkat ediniz. Çünkü süt emmek açlıktan dolaydır.*”⁵¹⁵

İbn Hacer, bab başlığında “az olsun çok olsun süt emmenin haram kılınacağına dair” şeklinde geçen ifadeyi şerh ederken süt emmeden dolayı oluşan haramlık meselesi ile ilgili farklı görüş ve rivayetleri aktarmaktadır. Hatta İbn Hacer, İmam Buhârî'nin bab başlığında bu ifadeye yer vermesini; “Buhârî'nin konu çerçevesinde varit olmuş çeşitli rivayetler sonucunda ortaya çıkan genel hükümlere bağlı kaldığını göstermektedir” şeklinde yorumlamış ve daha sonra konu çerçevesinde Hz. Aişe'den (r.anhâ) nakledilen farklı rivayetleri serdetmiştir. İbn Hacer sunduğu rivayetler arasında “hem hükümü hem de metni mensûh” nesih çeşidi ile ilgili sunulan en meşhur örneği de zikretmektedir. Bu örneğin Müslim'de geçtiğini belirten İbn Hacer rivayeti şöyle aktarmıştır: Müslim'de geçtiği üzere Hz. Aişe'den (r.anhâ) beş defa emzirme ile ilgili gelen rivayet şöyledir: “Kur'ân-ı Kerîm'de inen âyetler arasında şu hüküm de vardı: Bilinen on emme (evliliği) haram kılar (on kez emmek süt nedeniyle mahremiyet oluşturur). Sonra bu hüküm beş emme ile neshedilip değiştirildi. Bu âyetler Kur'ân'dan okunanlar arasında iken Peygamber (s.a.v.) vefat etti.”

İbn Hacer Hz. Aişe'den (r.anhâ) beş defa emzirme ile ilgili gelen rivayeti aynı konu başlığı altında iki defa zikrettikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır:

⁵¹⁵ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. X, s. 391-392 (Nikah 21, 5102. Hadis)

“Usûlcülerden nakledilen asah kavle göre bu hadis, delil olarak getirilmeye uygun değildir. Çünkü Kur’ân ancak tevatür ile sabit olur. Bu hadisi rivayet eden râvi bunun haber değil Kur’ân olduğunu söylemiş olsa dahi burada zikredilenin Kur’ân’dan olduğu ispat edilmemiştir. Aynı şekilde söylediğinin kabul edilebilmesi için râvi, burada zikrettiği durumun haber (hadis) olduğunu da söylememiştir.”⁵¹⁶

İbn Hacer’in rivayet edilen hadis ile ilgili ifadelerinde bu nesih çeşidini benimseyip benimsemediği hususu açık bir şekilde görülmemektedir. Fakat İbn Hacer’in “beş defa emzirme” hususu özelinde bu hadisin delil olarak kullanılmayacağını belirtmesi ve benimsediği görüşü rivayette mensûh olarak belirtilen Kur’ân âyetinin tespit edilmemiş olmasına dayandırması söz konusu hadisi kabul etmemesinin bu nesih çeşidini benimsememesinden kaynaklanmadığını göstermektedir. İbn Hacer rivayette geçen nesih durumunun geçerliliğini böyle bir âyetin neshe uğradığına dair bir tespitin yapıp yapılmamasına bağlamıştır. Ona göre tespit yapılamadığı için rivayetin delil olarak getirilmesi uygun değildir. Bu ifadelerinden eğer tespit olsaydı hadisin delil olarak kullanılması mümkün olurdu sonucuna varıyoruz. Bu sonuç ise bize İbn Hacer’in -her ne kadar açık bir şekilde beyan etmemiş olsa dahi- bu nesih çeşidini benimsediğini göstermektedir. Aksi taktirde hadisin sıhhati ile ilgili yaptığı değerlendirmede görüşünü açık bir şekilde izah ederek bu nesih çeşidinin varlığını câiz görmediğini ve bundan dolayı da hadisin sahih olmayacağını belirtmesi kaçınılmaz olurdu diye düşünmekteyiz.

2.2.2. Hükmü Mensûh, Metni/Tilaveti Bâkî

Cumhur-i ulemâ böyle bir neshin Kur’ân’da gerçekleşmesini câiz görmüştür. Mu‘tezile’den bir grup ise bunu menetmektedir.⁵¹⁷

Bu çeşit neshi câiz görmeyenlerin sunduğu birtakım deliller bulunmaktadır. Bu delillerden bazıları şunlardır:

Birinci Delil: Diyorlar ki: “Hükmü neshettikten sonra metnin bâkî kalması, hükmün bâkî kaldığı zannını oluşturur ve mükellefi bilmediği bir şeye inanmaya

⁵¹⁶ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. IX, s. 183-184.

⁵¹⁷ İbn Ali el-Vezîr, **el-Musaffâ**, s. 796.

maruz bırakır. Nitekim hakîm olan Yüce Allah tarafından böyle bir şeyin meşrû kılınması, O'nun (c.c.) için olmaması gereken nahoş bir durumdur.⁵¹⁸ Aynı zamanda bu durum hükmün kalmasına dair mükellefin arzu ve iştiyakını artırarak kulu fasit bir itikada veya şüpheyeye düşürüp müşkül duruma ve çıkmaza koyar. Allah'ın (c.c.) kulunu şüpheyeye düşürüp çıkmaza sokması ise imkânsızdır.⁵¹⁹

Öne sürülen bu delile şöyle cevap verilmektedir: “Böyle bir durumun olması imkânsızdır. Çünkü hükmü mensûh olup metni bâkî kalan bir âyeti eğer bir müctehid inceliyorsa bu müctehid nesih delilini bilir. Fakat eğer inceleyen kişi mukallid ise, nitekim mukallidin amacı nesih delilini bilen müctehidi taklit etmektir. Onların söylediği kabul edilse dahi Allah (c.c.) adına hüsn ve kubh'u zorunlu görenler dışındakiler için böyle bir şey Allah (c.c.) adına imkânsız değildir.” Âmidî, hüsn ve kubh'u Allah (c.c.) için zorunlu görenlerin görüşünü fasit görüş olarak nitelemektedir.⁵²⁰ Aynı zamanda Yüce Allah'ın neshe dair delilleri öne sürmesi cahil olan bir kimsenin şüpheyeye düşerek çıkmaza girmesini engellemektedir.⁵²¹

İkinci Delil: Diyorlar ki: “Metne/okunuşa dokunmadan hükmün neshi faydasız bir şeydir. Bu durum İlahi kelamın işlevsizliğini ve faydadan soyutlanmasını gerektirir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in faydadan yoksun olması imkânsız bir durumdur. Bu durum, akıllı birinin, kendi sözünün en az bir şekline bile rıza göstermeyeceği bir ayıptır. Hal böyleyken Yüce Allah'ın (c.c.) en değerli kelamı için nasıl rıza gösterebilir?”⁵²²

Öne sürülen bu delile ise şöyle cevap verilmektedir: “Faydanın olmaması meselesi Allah'ın (c.c.) fiillerinde hikmeti gözetmeye bağlı bir şeydir. Nitekim bu, kabul edilmeyecek bir düşüncedir. Bunu kabul ettiğimizi varsaysak dahi, böyle bir nesih işlemi Allah'ın (c.c.) farkına varamadığımız bir hikmeti bilmesi durumu, O'nun (c.c.) için imkânsız değildir.”⁵²³ Hatta tilavetine ilişmeksizin hükmü neshedilen âyete baktığımızda bu âyet nesih işleminden sonra da i'câzı ifade etmeye

⁵¹⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 142; Fütûhî, **Şerhu Kevkebü'l-Münîr**, C. III, s. 559.

⁵¹⁹ Zürcânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 306.

⁵²⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 143; Fütûhî, **Şerhu Kevkebü'l-Münîr**, C. III, s. 559.

⁵²¹ Zürcânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 306.

⁵²² Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 142; Fütûhî, **Şerhu Kevkebü'l-Münîr**, C. III, s. 559; Zürcânî, **Menâhilü'l-İrfân Tercümesi**, C. II, s. 305.

⁵²³ Âmidî, **el-İhkâm**, C. III, s. 143; Fütûhî, **Şerhu Kevkebü'l-Münîr**, C. III, s. 559.

devam eder ve insanlar onunla ibadet etsin diye durur. Aynı zamanda Yüce Allah'ın, her vakitte kendileri için hikmet ve maslahata uygun hükümler koyması suretiyle, kullarına ilgi ve merhametini hatırlatmak üzere âyet kalır.⁵²⁴

Suyûtî (ö. 911/1505) bu kısmı açıklarken şöyle söylemektedir: “İnsanlar hükmü mensûh, metni bâkî olan âyetleri sayıp dökseler de aslına baktığımızda bu âyetlerin sayısı Kur’ân’ı Kerîm’de azdır.” Öne sürdüğü bu ifadelerden sonra Suyûtî, konuyla ilgili aşırı gidenlerin mensûh olarak beyan ettikleri bazı âyetleri serdettikten ve bu görüşleri çürüttükten sonra ardından şu ifadeleri kullanmıştır: “Söylediklerimi iyi bir şekilde kavradığın zaman, bu konuda âyetlerin sayısını arttıranların büyük bir çoğunluğunun serdetmiş oldukları âyetler sulh ve affa dair âyetler ile nesih çerçevesinin dışında kalmış olur. Biz kılıç âyetinin⁵²⁵ bunları neshetmediğini söylediğimizde, neshe dair çok az bir sayının kaldığını göreceğiz.” Nitekim Suyûtî’ye göre bu âyetlerin sayısı yirmidir. Kendisi bu açıklamayı yaptıktan sonra bu kısma dâhil olan bütün âyetleri teker teker izah etmiştir.⁵²⁶

Hükmü mensûh, metni bâkî olan nesih çeşidi için naklî açıdan birçok örnek mevcuttur. Bu örneklerden bazıları aşağıdaki gibidir:

- 1- Dört ay on gün iddet beklemeyi ifade eden âyet, bir yıl iddet bekleme âyetini hükmen neshetmişti. Fakat bu âyet metin/tilavet olarak bâkî kalmıştır.
- 2- Anne, baba ve akrabalara yönelik vasiyet âyeti miras âyeti ile neshedildi. Fakat hükmen neshe uğrayan vasiyet âyetinin metni bâkî kaldı.⁵²⁷
- 3- Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: ***“Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şâyet bulamazsanız,***

⁵²⁴ Zürkânî, *Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 305.

⁵²⁵ “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şâyet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yarlıgayıdır, bağışlayıcıdır.” (Tevbe, 5.)

⁵²⁶ Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur’ân*, C. III, s. 71-77.

⁵²⁷ Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, C. I, s. 126; Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 141.

*bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.*⁵²⁸ Bu âyet kendisinden sonra gelen şu âyet ile nesholunmuştur; *“Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (vermediğiniz takdirde) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapmadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.*⁵²⁹ Burada her iki âyetin okunuşu bâkî kalmış fakat ikinci âyetin beyan ettiği hüküm ile birinci âyetin hükmü neshedilmiştir.

- 4- Allah (c.c.) Bakara suresinde şöyle buyurmaktadır: *“Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı. İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.*⁵³⁰ Bu âyet de kendisinden sonra gelen şu âyet ile neshedilmiştir: *“O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur’ân’ın indirildiği ramazan ayıdır. Artık sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar. Allah sizin için kolaylık istiyor güçlük çekmenizi istemiyor. Sayıyı tamamlamanız, sizi doğru yola iletmesine karşı Allah’ın ululuğunu dile getirmeniz ve umulur ki şükredersiniz diye (uygun hükümler gönderiyor).*⁵³¹ Her iki âyette okunuş bâkî kalmış fakat ikinci âyetin hükmü diğer âyetin hükmünü neshetmiştir.⁵³²

⁵²⁸ Mücâdele, 12.

⁵²⁹ Mücâdele, 13.

⁵³⁰ Bakara, 183-184.

⁵³¹ Bakara, 185.

⁵³² Zürkânî, Menâhilu'l-İrfân Tercümesi, C. II, s. 302-303.

2.2.2.1. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde “Hükmü Mensûh, Metni/Tilaveti Bâkî” Nesih Çeşidi İle İlgili İbn Hacer'in Görüşü

İbn Hacer'in Fethu'l-Bârî'de konuya temas ettiği iki örneği ele alarak görüşünü ortaya çıkarmaya çalıştık. Getirdiğimiz örneklerden birincisini “Kur'ân'ın Kur'ân ile Neshi”, çerçevesinde daha önce de zikretmiştik. Bu örneği ikinci örnekle beraber hükmü mensûh olmasına rağmen tilaveti bâkî kalan nesih çeşidinden olması hasebiyle burada da zikretmeyi uygun gördük.

Birinci Örnek: “Seleme'den şöyle dediği nakledilmiştir: “Oruca güç yetirenlerin (oruç tutmadıkları taktirde) bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermesi gerekir,”⁵³³ âyeti nâzil olunca isteyenler, oruç tutmaz, oruç tutmak yerine fidye verirdi. Nihâyet bir sonraki âyet nâzil oldu ve bu uygulamayı neshetti.”⁵³⁴

Rivayete göre İbn Ömer, “*Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir.*”⁵³⁵ âyetini okumuş ve “Bu âyet neshedildi” demiştir.⁵³⁶

İbn Hacer, İbn Ömer'in “Bu âyet neshedildi” ifadesini açıklarken şöyle söylemektedir: “Bu ifade, nesih iddiası konusunda gayet net ve açıktır. İbnü'l-Münzir, “*Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.*”⁵³⁷ âyetinden yola çıkarak bu görüşü tercih etmiştir.” Aynı şekilde İbn Hacer Seleme'nin rivayet ettiği hadis ile ilgili de nesih iddiası için gayet net ve açıktır ifadesini kullanmıştır. İbn Hacer bu açıklamalardan sonra İbn Ebî Leyla'nın rivayet ettiği bir hadisi sadece ismen zikrederek bu hadisin Seleme'nin rivayet ettiği hadisten daha açık bir şekilde nesih iddiasına delalet ettiğini dile getirmiştir.⁵³⁸

İbn Nümeyr (ö. 234/849), el-A'meş -Amr İbn Mürra- İbn Ebî Leyla senedi ile sahabelerin şöyle söylediğini nakletmektedir: “Ramazan orucu hakkındaki âyet nazil olunca sahabeler çok zorlandılar. Sahabeler arasından her gün için bir yoksulu

⁵³³ Bakara, 184.

⁵³⁴ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 555 (Kur'ân Tefsiri 26, 4507. Hadis).

⁵³⁵ Bakara, 184.

⁵³⁶ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 555 (Kur'ân Tefsiri 25, 4506. Hadis).

⁵³⁷ Bakara, 184.

⁵³⁸ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 227.

dozurabilenler oruç tutmuyorlar ve bu ibadeti oruç tutabilecek güçte olanlara bırakıyorlardı. Nitekim onlar için bu konuda kolaylık sağlanarak ruhsat tanınmıştı. Daha sonra ise bu hüküm, “*Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.*”⁵³⁹ âyetiyle neshe uğradı ve böylece onlara oruç tutmaları emredildi.⁵⁴⁰

İbn Hacer, burada gerçekleşen nesih durumunu şerh etmiş ve bu hadislerin nesih durumuna apaçık bir şekilde delalet ettiğini vurgulamıştır. Hadiste geçen ifadelerden neshe uğrayan âyetlerin tilavet olarak bâkî, hüküm olarak ise mensûh olduklarını açıkça anlamaktayız. Bu durum getirdiğimiz bu örneğin konumuz ile bağlantısını açıkça ortaya koymaktadır. İbn Hacer’in bu durumu zikretmemesi, bu çeşit neshi kabul ettiğini gösterir. Çünkü eğer kabul etmeseydi itirazını beyan etmesi kaçınılmaz bir durum olurdu ki böyle bir itiraz ondan sadır olmamıştır.

İkinci Örnek: “İbnu’z-Zübeyr Osmân İbn Affân’a; “Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler...”⁵⁴¹ âyetini başka bir âyet neshetmişti. O halde neden onu Mushaf’a yazdın veya olduğu gibi Mushaf’ta bıraktın?” diye sormuş. O da şu şekilde cevap vermiş: Ey yeğenim! Bu Mushaf’ta bir harfin bile yerini değiştirmem!”⁵⁴²

İbn Hacer bu hadisi şerh ederken İbnu’z-Zübeyr’in (r.a.) aslında Hz. Osmân’a (r.a.); “Bu âyetin mensûh olduğunu bildiğin halde neden onu Mushaf’a yazdın?” ya da “Neden bu âyetin Mushaf’ta yazılı kalmasına izin verdin?” demek istediğini vurgulamıştır. Daha sonra İbn Hacer, Hz. Osmân’ın (r.a.) İbnu’z-Zübeyr’e vermiş olduğu cevabın âyetlerin tertibinin tevkifi olduğuna dair bir delil olduğunu söylemiştir. Nitekim ona göre hadise baktığımızda, sanki Abdullah b. Zübeyr’in (r.a.), neshe uğrayan âyetlerin Mushaf’ta yazılmadığını zannettiğini, Hz. Osmân’ın (r.a.) ise ona cevaben mensûh olan âyetlerin Mushaf’tan kaldırılmasının zorunlu olmadığını, asıl meselenin neshe uğramış olan âyet ile amel etmemek olduğunu söylediğini görmemiz mümkündür. Bunun yanı sıra İbn Hacer, mensûh olan âyetin

⁵³⁹ Bakara, 184.

⁵⁴⁰ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. IV, s. 468.

⁵⁴¹ Bakara, 240.

⁵⁴² Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. VIII, s. 582 (Kur’ân Tefsiri 41, 4530. Hadis).

tilavetinin Mushaf'tan kaldırılmamasının bazı faydalarına değinmiştir. Bu faydalardan bir tanesi de tilavet sevabının bâkî kalmasıdır demiştir.⁵⁴³

İbn Hacer hadisi şerh ederken Hz. Osmân (r.a.) ve İbnü'z-Zübeyr'in (r.a.) arasında geçen diyalogu zihninde canlandırarak asıl anlatılmak istenen mevzuya temas etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken hadiste geçen âyet örneğinden yola çıkmış ve hükmü mensûh olan bir âyetin tilavetinin bâkî kalmasında herhangi bir yanlışlığın olmadığını aksine nesih meselesinde asıl olanın neshe uğrayan âyet ile amel edilmemesi hususu olduğunu Hz. Osmân'ın (r.a.) vermiş olduğu cevap üzerinden tasvirde bulunarak vurgulamıştır. İbn Hacer'in yapmış olduğu bu vurgu ve mensûh olan âyetin tilavetinin bâkî kalmasının bir faydası olarak beyan ettiği "tilavet sevabının devam etmesi" hususu, bu şekilde gerçekleşen bir nesih işlemi kabul ettiğinin apaçık bir göstergesidir.

2.2.3. Metni/Tilaveti Mensûh, Hükmü Bâkî

Cumhur-i ulemâ böyle bir neshin Kur'ân'da gerçekleşmesini câiz görmüştür. Mu'tezile'den bir grup ise bunu menetmektedir.⁵⁴⁴

Bu çeşit neshi câiz görmeyenlerin sunduğu birtakım deliller bulunmaktadır. Bu delillerden bazıları şunlardır:

Birinci Delil: Diyorlar ki: "Âyet, hükmü öğrenmenin bir vasıtası ve delilidir. Hükmü bâkî kalırken âyetin metni mensûh olduğunda ise sanki hükmün de kaldırıldığı hissini oluşturur. Bunda mükellefin kafasını karıştırıp onu şüpheye düşürecek, onu fasit bir inancın içinde çıkmaza sürükleyecek bir durum vardır."⁵⁴⁵

Öne sürülen bu delile şöyle cevap verilmektedir: "Bu iddia, hükme delalet edenin yokluğunun hükmün yokluğunu gerektirdiği durumlarda söz konusudur ki böyle bir şey kabul edilmeyen bir durumdur. Çünkü tilavetin neshine delalet eden delilin aynı zamanda hükmün de neshine delalet etmesi gerekli değildir."⁵⁴⁶ Aynı

⁵⁴³ Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. VIII, s. 244.

⁵⁴⁴ İbn Alî el-Vezîr, *el-Musaffâ*, s. 796.

⁵⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 142; Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 306.

⁵⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 143.

zamanda eğer Şâri‘ metnin neshine, hükmün ise kaldığına dair bir delil sunmasaydı o zaman bu iddianın haklılık payı olabilirdi. Fakat böyle bir neshin varlığına dair deliller bulunmaktadır.⁵⁴⁷

İkinci Delil: Diyorlar ki: “Hüküm kalmakla birlikte okunuşun/metnin neshinde faydasız bir durum söz konusudur. Faydasızlık durumu ise herhangi bir hükmün ispatı ile ref‘ini gerekli kılmaz. Bu hikmeti bol olan (el-Hakîm) Şâri‘e yakışmayan boş bir iştir. Çünkü bu, akla uymayan, hiçbir kazanımı da olmayan faydasız işlerden biridir. Allah (c.c.) için abes ile iştigal etmek ise imkânsız bir durumdur.”⁵⁴⁸

Zürkânî, bu delili iddia olarak isimlendirmekte ve bu iddiaya aşağıda belirtilen iki şekil ile cevap verilebileceğini beyan etmektedir:

- a) Hüküm kalmakla birlikte okunuşun/metnin neshi faydasız bir şey değildir ki abes olsun. Aksine bu durumda kesinlikle bir fayda vardır. Bu fayda; bir açıdan Kur’ân’ın korunarak ezberlenmesinin ümmet için kolaylaşması, diğer açıdan ise sınırları belli bir çerçeveye hasredilmiş olmasıyla ümmetin büyük çoğunluğunun onda araştırma yaparak anlamasını kolaylaştırmasıdır.
- b) Neshin bu çeşidinde herhangi bir fayda veya hikmet bilmediğimizi varsaysak bile, bir şeyi bilmemenin o şeyin olmamasına dair bir delil olmadığını bilmemiz gerekmektedir. Ne zamandan beri cehalet ilim yollarından biri olmuştur? Aynı zamanda Yüce Allah tarafından meydana gelen işlerin tamamı, bir hikmetten veya bir faydadan dolayı meydana gelir. Tespit edip bilemesek de biz buna inanırız.⁵⁴⁹

Metni mensûh, hükmü bâkî olan nesih çeşidi için bir takım naklî örnekler getirilmiştir. Bunlardan bazıları aşağıdaki gibidir:

- 1- Hz. Ömer’den (r.a.) şöyle rivayet edilmiştir: “Kur’ân-ı Kerîm’den indirilenler arasında; *Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ettikleri zaman, Allah (c.c.) ve*

⁵⁴⁷ Zürkânî, *Menâhîlu’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 307.

⁵⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 142; Zürkânî, *Menâhîlu’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 307.

⁵⁴⁹ Zürkânî, *Menâhîlu’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 307-308.

Rasûlü (s.a.v.) tarafından verilen ibretlik bir ceza olarak onları kesinlikle taşıyarak (recm) öldürün.” Bu âyetin metni-tilaveti mensûh, hükmü ise bâkîdir.⁵⁵⁰

2- Übey b. Ka’b’dan şöyle söylediği nakledilmektedir: “Ahzab suresi, Bakara suresine veya daha fazlasına denk geliyordu. Orada şu da vardı: *“Yaşlı erkek ve kadın zina ettiği zaman kesinlikle ikisini de recmedin.”*⁵⁵¹

3- Ebû Mûsa el-Eş‘arî’den rivayet edildiğine göre; onlar Peygamber efendimizin (s.a.v.) döneminde Tevbe suresinin uzunluğunda bir sure okuyorlarmış da bu sureden bir âyetin dışındakiler unutulmuş.⁵⁵² Ebû Mûsa el-Eş‘arî’nin rivayetinde belirttiği âyet şudur; *“Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını (ve gözünü) sadece toprak doyurur. Yüce Allah kendisine yönelip tevbe edenin tevbesini kabul eder”*

⁵⁵³ Farklı bir rivayette ise İbn Abbâs, Ebû Mûsa el-Eş‘arî’nin âyet olarak zikrettiği ifadeleri Peygamber Efendimiz’den (s.a.v.) işittiğini söyledikten sonra; “bunun Kur’ân’dan olup olmadığını hatırlamıyorum” ifadesini kullanmıştır.⁵⁵⁴

2.2.3.1. Fethu’l-Bârî’den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde “Metni/Tilaveti Mensûh, Hükmü Bâkî” Nesih Çeşidi İle İlgili İbn Hacer’in Görüşü

Fethu’l-Bârî’de tespit ettiğimiz uygulamalı üç örnek çerçevesinde İbn Hacer’in söz konusu nesih çeşidi ile ilgili benimsediği görüşü tespit etmeye çalıştık. Bu tespiti yaparken aktardığımız örneklerden iki tanesini bu tür neshi kabul edenlerin naklî açıdan öne sürdükleri örneklerden seçtik. Bu sayede İbn Hacer’in konuyla ilgili

⁵⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 142.

⁵⁵¹ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma’bed et-Temîmî Ebû Hâtum ed-Dârimî el-Büstî, *Sahîhi İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, thk.: Şuayb el-Arnâvûtî, 18 c., 2. bs., Beyrût, Müessesetü’r-Risâle, 1993, C. X, s. 273 (Hudûd, 4428. Hadis).

⁵⁵² Zürkânî, *Menâhilu’l-İrfân Tercümesi*, C. II, s. 303-304.

⁵⁵³ Müslim, C. II, s.726 (Zekât 39, 1050. Hadis).

⁵⁵⁴ Buhârî, C. VIII, s. 92 (Rikâk 81, 6437. Hadis).

bakış açısını sunmakla beraber örneklerin daha detaylı bir şekilde incelenmesini sağlamış olduk.

Birinci Örnek: “Enes b. Malik radiyallâhu anh’dan rivayete göre Ri’l, Zekvan, Usayya ve Lihyan oğulları bir düşmanlarına karşı Resûlullah’tan sallallâhu alehi ve sellem yardım istediler. O da bizim kendilerini dönemlerinde el-Kurrâ diye adlandırdığımız Ensardan yetmiş kişiyi onlara yardımcı olmak üzere gönderdi. Bunlar gündüzün odun topluyorlar, geceleyin namaz kılıyorlardı. Nihâyet Bi’ri Maune’ye ulaştıklarında onları öldürdüler ve onları gadrettiler. Peygamber sallallâhu alehi ve sellem’e haberleri ulaşınca bir ay boyunca sabah namazında Arap kabilelerinden bazı kabileler olan Ri’l’e, Zekvan’a, Usayya’ya ve Lihyan oğullarına beddua ederek kunut yaptı. Enes dedi ki: Biz onlar hakkında (indirilmiş) Kur’ân(’dan bir bölüm dahi) okuduk. Daha sonra bu kaldırıldı. (O bölüm şöyleydi): ‘Bizim adımıza kavmimize şunu tebliğ ediniz. Biz Rabbimize kavuştuk. O bizden razı olduğu gibi bizi de razı etti.’”⁵⁵⁵

İbn Hacer, “Biz onlar hakkında indirilmiş Kur’ân’dan bir bölüm dahi okuduk. Daha sonra bu kaldırıldı” ifadesinde geçen ‘kaldırıldı’ kelimesinden “Tilaveti Neshe Uğradı” kastedilmektedir demiştir. Aynı şekilde zikrettiğimiz hadisten sonra gelen diğer bir hadiste geçen “Sonra neshedilen buyruklardan oldu” ifadesinden kastedileni ise şöyle açıklamıştır: “Yani tilaveti nesholundu. Nitekim bu durum, cünüp olan birinin Kur’ân’ı okumasının haramlığı vb. örneğinde olduğu gibi Kur’ân için haram olan hükümlerin, mensûh olan bu âyet için geçerli olmadığını ortaya koymaktadır.”⁵⁵⁶

Getirdiğimiz örnek çerçevesinde İbn Hacer’in ifadelerini incelediğimizde söz konusu rivayette geçen âyetin tilavet olarak neshe uğradığını açık bir şekilde ifade ettiğini görmekteyiz. Nitekim rivayette geçen “kaldırıldı” ifadesi ile “sonra neshedilen buyruklardan oldu” ifadesini açıklayan İbn Hacer, her iki açıklamada da kastedilenin âyet ve âyetlerin tilavet itibarı ile neshe uğradıklarını beyan etmiştir. Nitekim söz konusu âyetin hüküm açısından devam ettiği aşikardır. Çünkü

⁵⁵⁵ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. VIII, s. 147 (Megazi (Peygamber Efendimizin Gazaları) 28, 4090. Hadis)

⁵⁵⁶ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. VII, s. 484-485.

bahsedilen olayda haince şehid edilen sahabelerin âyette belirtilen makama eriştiklerini fakat daha sonra bu durumun neshe uğramasından kaynaklı bu makamı elde etmediklerini beyan etmek abes olur. Tüm bunlar söz konusu âyetin “tilaveten mensûh, hüküm olarak bâkî” nesih çeşidine dahil olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda İbn Hacer’in rivayette geçen nesih durumunu “tilaveti neshe uğradı” şeklinde ifade etmesi bu tür neshi câiz gördüğünü ortaya çıkarmaktadır.

İkinci Örnek: Ata İbn Abbâs’ın Rasûlullah’tan (s.a.v.) şöyle dediğini işittiğini aktarmaktadır: “*Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa bir o kadarını daha ister. Âdemoğlunun gözünü ancak toprak doldurur. Allah (c.c.) tövbe edenin tövbesini kabul eder.*” İbn Abbas “Hadiste geçen bu ifadelerin Kur’ân’dan olup olmadığını bilmiyorum” demiş ve bu ifadeleri İbnü’z-Zübeyr’in Minberde söylediğini işittiğini aktarmıştır.⁵⁵⁷

Aynı bab çerçevesinde Buhârî şu rivayeti de aktarmaktadır: “Enes’in nakline göre Übey İbn Kâ’b şöyle demiştir: “Elhâkümü’t-tekâsuru” suresi ininceye kadar “Âdem oğlunun altından bir vadisi olsa...” cümlesini Kur’ân’dan bir âyet zannediyorduk.”⁵⁵⁸

İbn Hacer bab çerçevesinde varit olan hadisleri şerh ederken Übey b. Kâ’b’dan aktarılan rivayet ile ilgili konumuza temas eden bir takım açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim İbn Hacer bu çerçevede İbn Battâl’ın (ö. 449/1057) tekâsur suresinin ilk âyeti ile ilgili yorumunu aktardıktan sonra söz konusu hadis ile ilgili şöyle dediğini söylemiştir: “Selef ulemâsının çoğunluğu az bir mal ile yetinerek kanaatkâr olmayı tercih etmiştir. Hadiste geçen ifadelerin mal biriktirme hırsını kınaması ve herkesin mutlaka başına gelecek olan ölümü hatırlatmasından dolayı selef âlimlerimiz bu ifadeleri Kur’ân’dan zannetmişlerdir. Fakat bu âlimler bahsedilen anlamı fazlasıyla içinde barındıran bu sure nazil olduktan sonra hadisteki ifadenin Rasûlullah’a (s.a.v.) ait olduğunu bildiler. Bazıları ise buradaki ifadenin âyet olduğunu fakat tekâsür suresi nazil olduktan sonra bu âyetin tilavet olarak neshe uğrarken hüküm ve mana olarak neshe uğramadığını beyan ettiler. Nitekim onlara göre tilavetin neshe uğraması hükmün neshe uğramasında olduğu gibi nâsîh ve

⁵⁵⁷ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. XI, s. 305 (Rikâk 10, 6437. Hadis)

⁵⁵⁸ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. XII, s. 540 (Rikâk 10, 6440. Hadis)

mensûh arasında herhangi bir çelişki durumunun olmasını gerekli kılmamaktadır.” İbn Battâl tüm bunları aktardıktan sonra sunduğu görüşlerden ilkinin daha evla gördüğünü söylemiş ve bu örnekte nesih ile ilgili herhangi bir şeyin olmadığını dile getirmiştir.⁵⁵⁹

İbn Hacer İbn Battâl’ın reddettiği görüşü Zer b. Hubeyş yoluyla Tirmizî’den nakledilen bir rivayetin desteklediğini söyledikten sonra bu rivayeti nakletmiştir. Tirmizî’den nakledilen rivayet şu şekildedir: “Ubey b. Ka‘b Rasûlullah’ın (s.a.v.) kendisine şöyle dediğini söylemektedir: “Allah (c.c.) sana Kur’ân okumamı emretti.” Bu ifadeden sonra Peygamber’imiz (s.a.v.) Beyyine suresini okumuştur. Ubey b. Ka‘b Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) bu sure içinde (bir hadise göre); “*Allah katında temiz ve hanîf olan din*”, (başka bir hadise göre); “*Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa*”, (senedi iyi olan farklı bir hadise göre ise); “*Allah (c.c.) tövbe edenin tövbesini kabul eder*” şeklinde ifadeleri de okuduğunu aktarmaktadır.” İbn Hacer “bu rivayet ile -yukarıda sunduğumuz- Enes’in Ubey b. Ka‘b’tan naklettiği hadisi cemetmek mümkündür” dedikten sonra rivayetlerdeki ihtimalleri şöyle ifade etmiştir: “Peygamber (s.a.v.) Ubey’e Beyyine suresini okuduğunda -ki bu Peygamber’in (s.a.v.) ona söylediği kelamın sonudur- mevcut sure dışında hadiste ifade edilen diğer cümlelerin surenin geri kalan kısmı olması ihtimali ile Peygamber’in (s.a.v.) sözü olması ihtimali mevcuttur. Ubey’in Peygamber’imizden (s.a.v.) bu hususu kendisine açıklamasını istemesi adına herhangi bir fırsat oluşmadan tekâsür suresi nazil olmuştur. Bu durum var olan ihtimalleri ortadan kaldırmamıştır.”

İbn Hacer öne sürdüğü bu yorumdan sonra Ebû Vâkid el-Leysi’den gelen farklı bir rivayeti daha aktarmıştır. Aktardığı rivayet şöyledir: “Bizler Peygamber’in (s.a.v.) yanına geliyorduk. Kendisine bir şey nazil olunca bizlere anlatıyordu. Bir gün bize şöyle buyurdu: “*Allah (c.c.) şöyle söylemiştir; biz malı, namazın dostdoğru kılınması ve zekâtın hakkıyla verilmesi için indirdik. Eğer Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa ikincisinin olmasını ister.*”” İbn Hacer bu hadis ile ilgili ihtimalleri şöyle sıralamıştır: “Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân’dan olması suretiyle bunu Allah (c.c.) adına haber verdiği ihtimali ile kudsî hadislerden olması ihtimali mevcuttur.

⁵⁵⁹ Askalânî, **Fethü’l-Bâri**, C. XI, s. 310.

Allah en iyisini bilir. Birinci ihtimali esas alırsak o zaman hadiste geçen bu ifade hükmü devam etse dahi kesin bir şekilde tilaveti mensûh olanlardandır.” İbn Hacer bu şekilde görüşünü beyan ettikten sonra, hükmü bâkî tilaveti mensûh olmuş olma ihtimalini teyit eden Ebû Mûsa el-Eş‘arî’den nakledilmiş bir rivayeti ayrıca sunmuştur. Bu rivayet şöyledir: “Berae (Tövbe) suresi benzeri bir sure okudum. Daha sonra bu sure ortadan kaldırıldı. Bu sureden şunu ezberledim: (bir hadise göre) *“Eğer Ademoğlunun iki vadi dolusu malı olsa üçüncü vadiyi ister”*, (başka bir hadise göre ise) *“Eğer Adem oğlunun bir vadi dolusu malı olsa bu vadinin bir mislinin daha olmasını ister”*⁵⁶⁰

Yukarıda aktardığımız örnek ve bu örnek çerçevesinde sunulan bakış açılarını ele aldığımızda konuyla ilgili İbn Hacer’in görüşünü tespit etmemiz mümkündür. Nitekim İbn Hacer hadiste ifade edilenin Kur’ân mı yoksa Peygamber’imizin (s.a.v.) sözü mü olduğu hususunu ele almış ve bu minvalde farklı rivayetler aktarmıştır. İbn Hacer’in, hadiste ifade edilen cümlenin “tilaveti mensûh hükmü bâkî” nesih çeşidinden olduğunu vurgulamasını öne sürdüğü ihtimaller ve bu ihtimalleri değerlendirme tarzından anlamaktayız. Çünkü İbn Hacer en son aktardığı rivayeti, öne sürdüğü nesih ihtimalini destekler mahiyette sunduğunu bizzat kendi ifadesi ile belirtmiştir. Tüm bunlar bize İbn Hacer’in bu hadisi, söz konusu nesih çerçevesinde zikredilen örneklerden saydığını ve bu örnek üzerinden de böyle bir nesih türünü kabul ettiğini açık bir şekilde göstermektedir.

Üçüncü Örnek: Buhârî “Muhsan Olup Zinadan Gebe Kalan Kadının Recm Edilmesi” başlığı çerçevesinde İbn Abbâs’tan (r.a.) rivayet ettiği uzunca bir hadis nakletmektedir. Bu hadisin konumuzu ilgilendiren kısmı şu şekildedir:

“...Ömer minber üzerine oturup, müezzinler de ezanları okuyup sükût ettikleri zaman ayağa kalktı. Allah’a hamd edip onu layık olduğu yüce sıfatlarla övdükten sonra “Sadede gelince...” deyip şunları söyledi: “Sizlere Allah’ın takdir etmiş olduğu bir konuşma yapacağım. Bilmiyorum belki de bu konuşmam benim ecelimden hemen öncedir! Bu konuşmamı kavrayıp, anlayan ve iyi belleyen kimse binitinin ulaştığı her yerde bunu söyleyip yaysın. Akledip, kavramayacağından

⁵⁶⁰ A.e., s. 310-311.

endişe eden kimseye gelince, hiçbir kimseye benim üzerime yalan söylemesini helal etmiyorum. Şüphesiz ki Allah Muhammed’i hak Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem olarak gönderdi ve ona kitabı indirdi. Allah’ın indirdiği şeyler içinde recm âyeti de vardı. Bizler o âyeti okuduk, akledip anladık ve iyice belledik. Bundan dolayı Resulullah sallallâhu aleyhi ve sellem zina edenlere recm uyguladı, ondan sonra biz de zina edenleri recm ettik. Ben aradan uzun zaman geçtikten sonra birisinin çıkıp “Biz Allah’ın kitabında recm âyetini bulmuyoruz” demesinden ve Allah’ın indirmiş olduğu bir farizayı terk etmek suretiyle insanların sapıklığa düşmelerinden endişe ediyorum. Recm Allah’ın kitabında sabit bir haktır. Bu, erkeklerden ve kadınlardan meşru bir evlilik yapıp (muhsan), zina eden, zinası da beyyine ile veya gebelikle ya da itiraf sebebiyle sabit olan kimselere uygulanır. Sonra bizler Allah’ın kitabında okumakta olduğumuz şeyler içinde “Babalarınızdan yüz çevirmeyiniz! Çünkü sizin onlardan yüz çevirmeniz nankörlüktür veya sizin babalarınızdan yüz çevirmeniz, muhakkak sizin için bir küfürdür” sözleri de vardı...”⁵⁶¹

İbn Hacer, yukarıda getirdiğimiz rivayette Hz. Ömer’in (r.a.) “Allah’ın indirmiş olduğu bir farizayı terk etmek suretiyle insanların sapıklığa düşmelerinden endişe ediyorum” ifadelerini şerh ederken şöyle söylemiştir: “Burada kastedilen tilaveti mensûh olup hükmü bâkî kalan âyet-i kerîmedir. Nitekim Hz. Ömer’in (r.a.) korktuğu şey meydana gelmiştir. Mu‘tezile’nin bir kısmı ile Haricilerden bir grup veya Haricilerin çoğunluğu recmi inkâr etmektedirler.”⁵⁶²

Sadece konumuzu ilgilendiren kısmını zikrettiğimiz hadisin şerhinde İbn Hacer, Hz. Ömer’in (r.a.) irâd ettiği hutbede “Babalarınızdan yüz çevirmeyiniz” hadisi ile recm hadisine yer vermesinin ilişkisine Mühelleb’in şöyle işaret ettiğini dile getirmiştir: “Hz. Ömer bununla; ‘Ömer ölürse filan kimseye biat ederim’ diyen kişinin kesin konuşması gibi, Kur’ân veya Sünnet’ten nas bulunmayan bir hususta kesin konuşmanın ve kendi görüşüne başvurmak suretiyle nefsinin kendisine hoş gösterdiği şeyleri söyleme veya amel etmenin hiç kimse için uygun olmayacağına işaret etmektedir.” Bu ifadeleri kullandıktan sonra Mühelleb, halifelik meselesi ile ilgili yapılan yanlış kıyasa değinmiş ve ardından şu ifadeyi kullanmıştır: “Hz. Ömer

⁵⁶¹ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. XIII, s. 369-370 (Şer’î Cezalar (Hudud) 31, 6830. Hadis).

⁵⁶² Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. XII, s. 182.

(r.a.) metlûv olan Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemesine rağmen recm olayı ile anne-babadan yüz çevirmenin yasak oluşunu beyan eden rivayetleri zikretmektedir. Nitekim zikrettiği her iki rivayet, Allah'ın (c.c.) indirdiği âyetlerdendir ve tilavetleri neshe uğramış olsa dahi hükümleri bâkî kalmıştır. Ancak burada mevcut bulunan söz konusu gerçeklik sadece bunu idrak edebilecek kabiliyette olan ilim ehli kimselere mahsus bir durum olmasıdır. Yoksa bu kısma girmeyenler için, tilaveti neshe uğrayan her şeyin hükmünün de mensûh olması asıl olandır.”⁵⁶³

İbn Hacer, “Muhsanın Recmi” başlığı çerçevesinde rivayet edilen hadisleri şerh ederken, “Yaşlı erkek ve kadın zina ettiği zaman kesinlikle ikisini de recmedin” şeklinde bir rivayete değindikten sonra şu ifadeleri kullanıyor: “Bu rivayet, tilaveti mensûh hükmü bâkî kalan nesih çeşidine delil olarak getirilmektedir.”

Ardından İbn Hacer, bu nesih çeşidi için gelen itirazlar ile bu itirazlara verilen cevapları şu şekilde izah etmiştir: “Mü‘tezile’den bazıları, âlimlik ve ilim ayrılmazlıklarında olduğu gibi tilavetin de hüküm ile ayrılmaz bir bütün olduğunu öne sürerek bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Getirdikleri gerekçeye, “ilmin zatı ile kaim olması âlimliğe aykırı değildir” şeklinde cevap verilmiştir. Onlar ise bu cevaba şöyle karşılık vermişlerdir; “bu cevabı kabul etsek dahi şunu bilmeliyiz ki tilavet, hükmün emaresidir. Bundan dolayı tilavetin varlığı hükmün sabitliğine delalet etmektedir. Nitekim tilavetten soyutlanan hüküm için, devam etmesinin vacipliği hususunda herhangi bir delalet yoktur.” Bu cevaba karşılık olarak ise şöyle denilmiştir: “Emarenin ortadan kalkması, devamlılık açısından emarenin delalet ettiği durumun da ortadan kalmasını gerekli kılmaz. Yani tilavet neshe uğradığında, tilavetin delalet ettiği hükmün de neshe uğraması gerekmez. Aynı şey tersi durum için de geçerlidir. Yani hüküm neshe uğradığında, hükme delalet eden tilavetin de neshe uğraması zorunlu değildir.”⁵⁶⁴

İbn Hacer’in konu çerçevesinde sunduğu görüş ve açıklamalar, bu çeşit neshin meydana gelmesini câiz gördüğünü açıkça göstermektedir. Hatta İbn Hacer açıklamalarında, bu nesih çeşidini kabul etmeyenlerin bir itiraz olarak öne sürdükleri birtakım iddialara da değinmiş ve bu iddiaları cevaplandırmıştır. Tüm bunlar söz

⁵⁶³ A.e., s. 192.

⁵⁶⁴ A.e., s. 146.

konusu nesih çeşidi ile ilgili İbn Hacer'in, cumhurun görüşünü benimsediğini ortaya koymaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FETHU'L-BÂRÎ'DE NESİH MESELESİNE TEMAS EDEN UYGULAMALI ÖRNEKLER

1. NESİH ÇERÇEVESİNDE ELE ALINAN BAZI ÂYETLERİN FETHU'L-BÂRÎ'DE İŞLENİŞİ (BU MİNVALDE İBN HACER'İN ORTAYA KOYDUĞU BAKIŞ AÇISI)

Bu başlık altında ele aldığımız örneklerde usûlcülerin nâsîh veya mensûh olarak değerlendirdiği bazı âyetleri Fethu'l-Bârî'de tespit ettik. Daha sonra İbn Hacer'in bu âyetlerin konu edildiği rivayetleri nesih çerçevesinde ele alış şeklini ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu sayede tespitini yapmaya çalıştığımız temel meselenin örnek çeşitliliği ile daha net bir şekilde zihinlerde yerleşmesini sağlamayı hedefledik.

1.1. Nisâ Suresi 33. Âyet Bağlamında Yakınlara Verilen Miras Meselesi

Buhârî'de “Kefalet” ve “Kur’ân Tefsiri Nisâ Suresi” bölümlerinde bu husus ele alınmaktadır. Her iki bölümde de İbn Abbâs’tan gelen farklı iki rivayet aktarılmıştır. Bu rivayetler aşağıdaki gibidir:

“İbn Abbâs’tan şöyle söylediği rivayet edilmiştir: *ولكل جعلنا موالى* / Ve liküllin cealnâ mevaliye âyetinde geçen *الموالى*/mevaliye kelimesi vârisler anlamına gelir. *والذين* *عقدت* (عقدت) *أيمانكم* / Vellezîne âkedet eymanüküm ifadesi ise şu şekilde izah edilir: Muhâcirler Medîne’ye geldikleri zaman, muhâcir biri akraba olmamasına rağmen ensardan birine vâris oluyordu. Çünkü Allah Rasulü sallallâhu aleyhi ve sellem aralarında kardeşlik bağı kurmuştu. “(Erkek ve kadından) her biri için, varisler kıldık,” âyeti indi ve bu uygulamayı yürürlükten kaldırdı. Sonra İbn Abbâs şöyle dedi: *والذين* *أيمانكم* *عقدت* (عقدت) *عقدت* / Vellezîne âkedet eymanüküm âyeti ise şu anlama gelir: Yeminlerinizin

bağladığı kimselere de yardım edin, hediye verin ve nasihatte bulunun. Artık (yeminleşenler arasında) miras hakkı kalkmıştır. Ancak kişi arkadaşına vasiyyet edebilir.”⁵⁶⁵

“İbn Abbâs, “Her biri için mirasçılar kıldık”⁵⁶⁶ âyetindeki mevlânın, “mirasçı” anlamında olduğunu söylemiştir. “Yeminlerinizin bağladığı kimseler” âyeti hakkında ise, Muhacirler Medine’ye hicretlerinden sonra, Resûlullah’ın aralarında kurduğu kardeşlik bağı sebebiyle ensarlı sahabîye akrabasından önce mirasçı olurdu. “Her biri için mirasçılar kıldık” âyeti nazil olunca bu âyeti neshetmiştir. “Yeminlerinizin bağladığı kimseler” âyeti, sadece yardımlaşma, ihsanda bulunma ve nasihat hükmü kalmış, miras hükmü kaldırılmıştı. Kardeşlik bağı kurulmuş olan kimseye vasiyyet yoluyla mal bırakılabilir.”⁵⁶⁷

İbn Hacer, yukarıda sunduğumuz ilk rivayeti şerh ederken, rivayette geçen ““(Erkek ve kadından) her biri için, varisler kıldık,” âyeti indi ve bu uygulamayı yürürlükten kaldırdı” ifadesinden yeminleşen kimselerin birbirlerine mirasçı olmalarına dair var olan hükmün bu âyet ile kaldırıldığını vurgulamaktadır. Daha sonra İbn Hacer Taberî’nin, Alî b. Ebî Talha ve Katâde’den iki farklı yol ile getirdiği rivayetleri aktarmaktadır. Bu rivayetler şu şekildedir:

Taberî Alî b. Ebî Talha kanalıyla İbn Abbâs’tan şöyle nakletmektedir: “İslam’dan önce insanlar birbirleri ile akit yaparlardı. Bu akit sonucunda akit yapanlardan herhangi biri öldüğünde diğeri ona vâris olurdu. Daha sonra Allah (c.c.) şu ayeti indirdi: **“Aralarında kan bağı bulunanlar Allah’ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar; dostlarınıza lutufta bulunmanız başkadır. Bu hüküm kitapta kayıt altına alınmıştır.”**⁵⁶⁸ Bu ayet ile Allah (c.c.) akit yaparak yeminleşen dostlara vasiyette bulunulabileceğini gösterdi.”

Katâde yoluyla gerçekleşen rivayet ise şöyledir: “Cahiliye döneminde insanlar birbirlerine “benim kanım senin kanındır, sen bana ben de sana mirasçiyim” diyerek

⁵⁶⁵ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. IX, s. 24 (Kur’ân Tefsiri / 4- Nisa Sûresi 7, 4580. Hadis).

⁵⁶⁶ Nisâ, 33.

⁵⁶⁷ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. V, s. 178 (Kefalet 2, 2292. Hadis).

⁵⁶⁸ Ahzâb, 6.

akit yaparlardı. İslam dini gelince akit yaptıkları bu insanlara mirastan payları olan 6/1'i vermeleri emredildi. Daha sonra bu uygulama miras ayeti ile neshedildi: **“Aralarında kan bağı bulunanlar Allah’ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar.”**⁵⁶⁹

İbn Hacer bu rivayetleri serdettikten sonra, farklı senet ve yollar ile bir grup alim tarafından rivayet edilen bu görüşün kabul gören görüş olduğunu vurgulamıştır. İbn Hacer’e göre bu örnekte neshin iki defa meydana gelmiş olma ihtimali mevcuttur. İbn Hacer bu ihtimalleri şöyle açıklamaktadır: “İlk etapta kendisi ile akit yapılan kimse akrabaları olmaksızın tek başına varis oluyordu. Daha sonra Nisâ suresi 33. âyet nazil oldu ve akrabalarıyla beraber hepsi mirasçı oldular. Nitekim İbn Abbâs’ın rivayeti bunu ifade etmektedir. Ardından bu durum Ahzâb suresi 6. âyet ile neshe uğradı ve miras kan bağı bulunanlara has kılındı. Kendisi ile akit yapılan kişi için ise yardımlaşma, destek vb. durumların geçerliliği hususu yerinde kaldı. Nitekim diğer rivayetlerin tümü bunu göstermektedir. Aynı şekilde İbn Abbâs’ın rivayetinde de (yukarıda sunduğumuz ilk rivayet kastedilmektedir) bu duruma işaret vardır fakat o nâsih’i zikretmemiştir ki böyle bir durumda nâsih’in olması kaçınılmazdır. Allah (c.c.) en iyisini bilir.”⁵⁷⁰

Bu örnekte neshe konu olan âyet Nisâ suresi 33. âyettir. Hem İbn Abbâsın ikinci rivayetinden hem de İbn Hacer’in sunduğu rivayetlerden bu âyet ile sabit olmuş hükmü ortadan kaldıran nâsih’in Ahzâb suresi 6. âyet olduğu aşikârdır. İbn Hacer bu örneği şerh ederken açık bir şekilde neshin meydana geldiğini vurgulamıştır. Hatta Taberî aracılığıyla sunduğu rivayetlerden sonra, burada neshin iki defa meydana geldiğini söylediğini görmekteyiz. Tüm bunlar İbn Hacer’in, rivayetlerde zikredilen âyetleri Kur’ân’da neshin meydana geldiğine dair bir örnek olarak ele aldığını bizlere göstermektedir. Nitekim İbn Hacer, eğer burada gerçekleşen işlemin nesih olmadığı kanaatinde olsaydı, rivayetleri şerh ederken mutlaka görüşünü beyan ederdi. Aksine İbn Hacer, örnek çerçevesinde meydana gelen nesih durumunu teyit eden ifadeler kullanmıştır. Bu ifadeler İbn Hacer’in söz konusu örnek ile ilgili bakış açısını açık bir şekilde ortaya koymaktadır diyebiliriz.

⁵⁶⁹ Ahzâb, 6.

⁵⁷⁰ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 314.

1.2. Nisâ Suresi 8. Âyet Bağlamında Miras Taksimi

“İbn Abbâs’ın şöyle söylediği rivayet edilmiştir: “(Mirastan payı olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunursa...” âyeti muhkemdir, neshedilmemiştir.”⁵⁷¹

İbn Hacer, bu hadisi şerh ederken İmam Buhârî’nin “Kitâbu’l-Vasâyâ”da bu rivayeti şu şekilde zikrettiğini aktarmaktadır: “Bazı insanlar bu âyetin mensûh olduğuna kanaat getirmişlerdir. Allah’a (c.c.) yemin olsun ki bu âyet neshedilmemiştir. Fakat bu âyet, insanların içeriği ile amel etme noktasında gevşek davrandıkları âyetlerden bir tanesidir. Âyette iki akraba geçmektedir. Bunlardan bir tanesi mirasçı olur ve mirastan payını alır. Diğeri ise mirasçı olmaz. İşte mirasçı olmayan bu kısım akrabaya “sana herhangi bir şey veremiyoruz” vb. güzel sözler söylenir.”⁵⁷²

İbn Hacer bu rivayeti zikrettikten sonra İbn Abbâs’tan (r.a.) nakledilen edilen her iki rivayet için de senetleri sahihtir ifadesini kullanmıştır. Bunun yanı sıra bu âyetin miras âyeti ile neshe uğradığını belirtilen ve İbn Abbâs’tan (r.a.) gelen zayıf rivayetlerin de olduğunu dile getiren İbn Hacer, İbn Abbâs’tan (r.a.) nakledilen başka bir sahih rivayetin de olduğunu beyan etmiştir. Bu rivayet şöyledir: “Abdullah İbn Abdirrahman İbn Ebû Bekir, Hz. Aişe (r.anhâ) hayattayken babasından kalan mirası paylaştırdı. Paylaşımı yaparken evinde bulunan akraba ve yoksulların tümüne mirastan pay verdi. Sonrasında ise söz konusu olan bu âyeti okudu. Bu olay İbn Abbâs’a (r.a.) anlatıldığında o şöyle cevap verdi: Mirası dağıtırken hata etmiştir. Çünkü onun böyle bir yetkisi yoktur. Bu yetki vâsiye aittir. Malın dağıtılması ölen kişinin erkek akrabalarının görevidir. Nitekim ölen kişi için erkek akrabalarına vasiyette bulunması müstehâptır.”

İbn Hacer bu rivayeti naklettikten sonra şöyle söylemektedir: “Kanaatime göre bu rivayet ile söz konusu âyetin neshe uğramadığını aksine muhkem olduğunu beyan eden ve yukarıdaki başlık altında zikredilen âyet arasında herhangi bir çelişki yoktur. Bu âyetin anlamı şudur: Miras paylaştırıldığında ölen kişinin mirasçı

⁵⁷¹ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. IX, s. 15 (Kur’ân Tefsiri / 4- Nisa Sûresi 3, 4576. Hadis).

⁵⁷² Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. VIII, s. 305.

olmayan akrabaları ile yetim ve yoksullar hazır bulunabilirler. O esnada -özellikle taksim edilen miras eğer çok ise- bu kimseler kendilerine de mirastan bir pay verilmesini umarlar. İşte bundan dolayı Allah (c.c.) iyilik ve ihsan kabilinden bunlara da mirastan bir pay verilmesini emretmektedir.” Fakat İbn Hacer bu görüşte olanların âyetteki emir ifadesinin vücûb mu yoksa nedb mi olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini söylemiş ve bu ihtilaflara biraz değinmiştir.⁵⁷³

Yukarıda ele aldığımız bu rivayetlerde mensûh olup olmadığı tartışılan âyetin tam meali şu şekildedir: Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “*(Vâris olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.*”⁵⁷⁴ İbn Hacer’in ifadelerine baktığımız zaman, âyet ile ilgili İbn Abbâs (r.a.) gibi düşündüğünü görmekteyiz. Nitekim İbn Abbâs (r.a.) bu âyetin mensûh değil muhkem olduğunu zikretmiştir. İbn Abbâs’tan (r.a.) gelen ve bu âyetin miras âyeti ile mensûh olduğunu beyan eden rivayetlerin de olduğunu söyleyen İbn Hacer, bu rivayetlerin zayıf olduklarını dile getirerek söz konusu rivayetlere itibar etmemiş ve zikredilen âyetin neshe uğradığına dair öne sürülen görüşü kabul etmediğini beyan etmiştir. Tüm bunlar nesih çerçevesinde ele alınan sunduğumuz örnek ile ilgili İbn Hacer’in bakış açısını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.3. Mâide Suresi 106. Âyet Bağlamında Vasiyette Şahitlik

Buhârî “Vasiyetler” bölümünde Mâide suresinin 106 – 108. âyetlerini bab başlığı yapmış ve bu başlık altında aşağıdaki rivayeti sunmuştur:

“İbn Abbâs’tan radiyallâhu anh nakledilmiştir: Sehmoğullarından biri Temîm ed-Dârî ve Adiyy İbn Bedâ’ ile yolculuğa çıkmıştı. Sehm oğullarından olan kişi hiçbir Müslümanın bulunmadığı bir yerde öldü. Arkadaşları geride kalan mallarını toparlayıp akrabalarına getirdiklerinde altın kaplamalı gümüş bir vazosunu bulamadılar. Akrabalarının başvurusu üzerine Allah Resulü sallallâhu aleyhi ve sellem ölen kişinin iki yol arkadaşına yemin ettirdi. Sonra söz konusu vazo

⁵⁷³ A.e., s. 305-306.

⁵⁷⁴ Nisâ, 8.

Mekke’de bulundu. Vazonun son sahipleri: “Biz bunu Temîm ve Adıyy’den satın aldık” dediler. Ölen Sehmoğulları mensubu kişinin velilerinden iki kişi kalkarak: “Bizim şahitliğimiz onların şahitliğinden daha gerçektir. Bu vazo, adamımızdır” diye yemin ettiler. el-Mâide suresinden 106-108. âyetler bunun üzerine indirildi.”⁵⁷⁵

İbn Hacer rivayetin şerhini yaparken hadisten çıkan birtakım sonuçlara değinmektedir. Dile getirdiği sonuçlardan bir tanesi şudur: “Bu hadis, gayrimüslimlerin şahitliğinin geçerli olduğunu göstermektedir. Çünkü âyette geçen “gayr” kelimesi ile gayrimüslimler (kafirler), âyetin devamında geçen ve “içinizden” anlamına gelen (منكم) lafzından “dininizin ehlerinden” anlamı ve “sizden olmayan başka iki kişi” anlamına gelen (أو اءاخران من غيركم) cümlesinden de “dininizin ehlerinden olmayan başka iki kişi” kastedilmektedir. Nitekim Ebû Hanife ve öğrencilerinin görüşü bu minvaldedir. Fakat Ebû Hanife âyetin zahirine uymamakla eleştirilmiştir. Çünkü Ebû Hanife gayrimüslimlerin birbiri aleyhine olan şahitliklerini kabul ederken, Gayrimüslimlerin Müslümanlar aleyhine yaptıkları şahitliği kabul etmez.”

Daha sonra İbn Hacer, Ebû Hanife’ye yönelik yapılan bu eleştiriye verilen cevabı getirmiş ardından fakihlerin konu çerçevesinde ortaya attıkları görüşleri beyan etmiştir. Bu beyandan sonra İbn Hacer’in, bu rivayet çerçevesinde var olan nesih tartışmasına ilk etapta şu ifadeler ile temas ettiğini görmekteyiz: “Bazı müctehidler bu âyetin mensûh olduğunu öne sürmüşlerdir. Âyeti nesheden nâsîh’in ise Bakara suresi 282. Ayette geçen **“rıza göstereceğiniz şahitlerden”**⁵⁷⁶ ifadesidir demişlerdir. Buna delil olarak da fâsık’ın şahitliğinin reddedileceği hususunda icmâ’nın bulunduğunu öne sürmüşler ve gayrimüslimin (kafirin) fâsık’tan daha kötü olduğuna işaret etmişlerdir.” Bu ifadelerden sonra İbn Hacer, burada neshin meydana geldiğini savunanlara karşı şöyle bir cevabın verildiğini aktarmıştır: “Nesih ihtimal ile sabit olmaz. İki delili uzlaştırarak bir araya getirmek birini tamamen hükümsüz kılmaktan daha iyidir.”⁵⁷⁷

Yukarıda serdettiğimiz rivayete konu olan Mâide suresi 106. âyette Allah (c.c.) mealen şöyle buyurmaktadır: **“Ey iman edenler! Birinize ölüm gelip çatınca**

⁵⁷⁵ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. VI, s. 112 (Vasiyetler 35, 2780. Hadis).

⁵⁷⁶ Bakara, 282.

⁵⁷⁷ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. V, s. 503.

vasiyet esnasında içinizden iki âdil kişi, şayet seyahatte iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan başka iki kişi aranızda şahitlik etsin. Eğer (vasiyeti uygularken) içinize bir şüphe düşerse, bu iki şahidi namazdan sonra alıyorsunuz; “Bunu yakınımız hatırına da olsa hiçbir bedel karşılığında satmayız ve Allah’ın buyruğu olan bu tanıklığı asla gizlemeyiz, aksi halde apaçık günahkârlardan olacağımızda kuşku yoktur” diye Allah’ın adına yemin ederler.”⁵⁷⁸

İbn Hacer’in, bu âyete temas eden rivayeti şerh ederken nesih meselesine farklı bakış açılarını serdederek değindiğini görmekteyiz. Nitekim İbn Hacer, bu âyette neshin meydana geldiğini savunan bazı âlimlerin görüşünü açıkladıktan sonra bu görüşe verilen cevabı da getirmiştir. Özellikle cevapta belirtilen “nesih ihtimal ile sabit olmaz” ifadesi İbn Hacer’in konu çerçevesinde bakış açısını da ortaya koymuştur diyebiliriz. Burada İbn Hacer her ne kadar kendi görüşünü açıkça ifade etmemiş olsa da neshin olduğunu iddia edenlere karşı verilen cevabı aktardıktan sonra bu cevaba yönelik herhangi bir eleştiri vb. zikretmemiştir. Onun bu tavrı söz konusu örnek için cevapta belirtilen ifadeleri benimsediğine işaret etmektedir demek mümkündür.

1.4. Tevbe 41. Âyet Bağlamında Cihadın Farz Olan Miktarı

Buhârî “Cihad ve Siyer” bölümünün 27. Babında şu ayetleri serdetmiştir:

“Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Bilerseniz, bu sizin kendi iyiliğinizdir.” “Kolay elde edilecek bir kazanç ve kısa bir yolculuk olsaydı mutlaka peşinden gelirlerdi; fakat o meşakkatli yol onlara uzun geldi. Bir de kalkıp, “Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık” diye Allah’ın adına yemin edecek, böylece kendilerini helâke sürükleyecekler. Oysa Allah onların yalan söylediklerini elbette biliyor.”⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ Mâide, 106.

⁵⁷⁹ Tevbe, 41-42.

“Ey iman edenler! Size ne oldu ki, "Allah yolunda seferber olun" denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz? Halbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır.” “Eğer toplanıp seferber olmazsanız Allah sizi elem veren bir azapla cezalandırır, yerinize başka bir topluluk getirir ve siz O’na zerrece zarar veremezsiniz. Allah’ın her şeye gücü yeter.”⁵⁸⁰

Buhârî, yukarıda meallerini yazdığımız âyetleri aktardıktan sonra İbn Abbâs’tan rivayet edilen şu hadisi aktarmaktadır: “Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem Mekke fethedildiği gün şöyle buyurmuştur: “Artık fetihten sonra hicret yoktur. Ancak cihad ve niyet devamlıdır. Eğer savaşa çağırılırsanız derhal savaşa çıkın!”⁵⁸¹

İbn Hacer, ayetlerin ve zikredilen hadisin şerhini yaparken ilk etapta cihadın ne kadar farz olduğunu ele aldıktan sonra kendi kanaatini şu cümleler ile ifade etmiştir: “Bana göre bu konuda ortaya çıkan en doğru görüş, Cihâd görevi yeryüzündeki ülkelerin çoğu fethedilip İslam yeryüzünün dört bir yanına yayılana kadar Resûlullah’ın (s.a.v.) zamanında olduğu şekilde farz olarak devam etmiştir. Daha sonra ise değindiğimiz üzere farz-ı kifâye olmuştur. Aslında buradaki uygulama şöyledir: Kafirler ile yapılan cihad her Müslümana farz-ı ayndır. Fakat cihadın şekli her Müslümana göre değişiklik arz eder. Bazı Müslümanların eliyle, bazılarının diliyle, kimisinin malıyla ve kimisinin de kalbiyle cihad etmesi gereklidir. Her şeyin en iyisini ise Allah (c.c.) bilir.”⁵⁸²

Bu ifadelerden sonra İbn Hacer, âyet çerçevesinde tartışılan nesih meselesine temas etmiştir. Nitekim İbn Hacer, ***“Ey iman edenler! Size ne oldu ki, "Allah yolunda seferber olun" denilince yerinize çakılıp kaldınız...”***⁵⁸³ âyeti ile ilgili olarak Taberî’nin şöyle söylediğini aktarmıştır: ***“Eğer toplanıp seferber olmazsanız Allah sizi elem veren bir azapla cezalandırır...”***⁵⁸⁴ âyeti genel bir hüküm ifade etmez çünkü bu âyet hâs’tır. Burada kastedilenler Resûlullah (s.a.v.) çağırıldığı halde O’nun (s.a.v.) emrine uymayıp savaşa katılmayanlardır.” Sonrasında İbn Hacer,

⁵⁸⁰ Tevbe, 38-39.

⁵⁸¹ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. VI, s. 159 (Cihad ve Siyer 27, 2825. Hadis).

⁵⁸² Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. VI, s. 47.

⁵⁸³ Tevbe, 38.

⁵⁸⁴ Tevbe, 39.

Taberî'nin Hasan-i Basrî (ö. 110/728) ve İkrime'den (ö. 105/723) getirdiği rivayet çerçevesinde bu âyetin Tövbe suresi 122. âyet ile neshedildiğini aktarmıştır. Nâsih konumunda olan âyeti Allah (c.c.) mealen şöyle buyurmuştur: ***“Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”***⁵⁸⁵ Fakat bu rivayetin eleştirildiğini söyleyen İbn Hacer, konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: “Anlaşıldığı kadarıyla söz konusu âyet neshedilmemiştir. Burada tahsîs durumu vardır.”⁵⁸⁶

İbn Hacer nesih olup olmadığı tartışılan söz konusu âyet ile ilgili konu çerçevesinde var olan görüşleri serdettikten sonra açık bir şekilde kendi görüşünü de beyan etmiştir. Bu örnek İbn Hacer'in nesih meselesine vukûfiyetini ortaya çıkaran güzel bir misaldir. Nitekim ulemâ arasında mensûh olarak ifade edilen bir âyet ile ilgili âyetin neshe konu olmadığını aksine bu âyette tahsîs durumunun gerçekleştiğini ifade etmek nesih meselesine vâkıf olmayı gerektirir. İbn Hacer'in bu örnek çerçevesinde görüşünü açık bir şekilde beyan etmesi, nesih meselesindeki vukûfiyetine dair vardığımız neticenin yerinde olduğunu ispatlamaktadır.

1.5. Müzzemmil Suresi 20. Âyet Bağlamında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Gece İbadeti

İmam Buhârî'nin bu hususa “Teheccüd Namazı” bölümünün 11. Babında değindiğini görmekteyiz. Bu babın başlığı; “Resûlullah'ın (s.a.v.) Gece İbadeti, Geceleri Uyuması ve Gece İbadetinden Neshedilen Kısım” şeklinde belirtilmiştir. İmam Buhârî bu bab başlığı altında Müzzemmil suresinden aşağıdaki ayetleri serdetmektedir:

“Ey örtüsüne bürünen!” “Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk! Gecenin yarısında bu vakti biraz öne veya biraz ileri de alabilirsin. Kur'an'ı tane tane, hakkını vererek oku.” “Doğrusu biz sana, taşınması zor bir söz vahyedeceğiz.”

⁵⁸⁵ Tövbe, 122.

⁵⁸⁶ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VI, s. 47.

“Şüphesiz gece vakti etki ve uyum yönünden daha uygun ve sözün zihne yerleşmesi bakımından daha elverişlidir.” “Gündüz vakti ise senin için yoğun bir koşuşturma durumu vardır.”⁵⁸⁷

“Senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını, üçte birini ibadetle geçirdiğini ve beraberinde bulunanlardan bir grubun da (böyle yaptığını) rabbin elbette bilir. Gece ve gündüzü belirleyen ancak Allah’tır. O, sizin (istenen) vakti tesbit edemeyeceğinizi bilmektedir. Bu yüzden de sizi bağışlamıştır. Artık Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun. Allah bilmektedir ki içinizde hastalar bulunacak, bir kısmınız Allah’ın lutfundan rızık aramak üzere yeryüzünde yol tepecek, diğerleri de Allah yolunda çarpışacaktır. O halde Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun. Namazı kılın, zekâtı ödeyin, Allah’a güzel bir borç verin. Kendiniz için önceden ne iyilik hazırlarsanız Allah katında onu bulursunuz; hem de daha iyi ve mükâfatça daha büyük olmak üzere. Allah’tan bağışlanmayı dileyin, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı çok esirgeyicidir.”⁵⁸⁸

İbn Hacer özellikle bab başlığını ve başlık çerçevesinde sunulan bu ayetleri serh ederken Buhârî’nin konuyla ilgili getirme gereksinimi duymadığı Müslim’den nakledilen bir rivayet aktarmaktadır. Nitekim İbn Hacer’e göre İmam Buhârî, hem konu çerçevesinde farklı bir rivayet ele aldığından hem de bahsi geçen Müslim’in rivayetinin öne sürdüğü şartlara uymamasından dolayı kitabına bu rivayeti almamıştır. Bu yorumdan sonra İbn Hacer Müslim’den şöyle nakledildiğini aktarmaktadır: “Hz. Aişe (r.anhâ) şöyle söylemektedir: “Allah (c.c.) bu surenin -yani Müzzemmil suresinin- başında, gece kıyamını farz kılmıştı. Allah Resûlü (s.a.v.) ve ashâbı bir sene boyunca bu farzı yerine getirdiler. Ta ki Allah (c.c.) bu surenin sonunda tahfif getirdi ve bu tahfif ile gece kıyamı farziyetten sonra sünnete dönüştü.”

İbn Hacer bu rivayeti serdettikten sonra gece kıyamının vacip kılınması ile neshedilmesi arasında bir yıl kadar bir müddetin olduğunu belirten bir rivayet aktarmıştır. Daha sonra bu rivayetin bir gereği olarak nesih işleminin Mekke’de gerçekleşmiş olması gerektiğini, çünkü buradaki vaciplik durumunun hicretten bir yıl

⁵⁸⁷ Müzzemmil, 1-7.

⁵⁸⁸ Müzzemmil, 20.

kadar önce gerçekleşen İsrâ gecesinden önce olduğunu vurgulayan farklı bir rivayet daha sunmuştur. Nihayetinde İbn Hacer İmam Şâfiî'nin bazı ilim adamlarından Müzzemmil suresinin son kısmının gece kıyamının farzîyetini -kolaya gelen dışında- neshettiğini aktarmaktadır. Nitekim bu istisnanın sebebi âyette geçen **“Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.”** ifadesidir. İmam Şâfiî'den nakledilen görüşte, kolaya gelenin farzîyetinin beş vakit namaz ile neshedildiği hususu da ayrıca belirtilmiştir.⁵⁸⁹

İbn Hacer'in açıklamalarından söz konusu örnek için neshin varlığını kabul ettiğini görmekteyiz. Nitekim belirtilen âyet için neshin meydana geldiğini ortaya çıkarır nitelikte farklı görüşler serdeden İbn Hacer, her ne kadar kendi görüşünü beyan etmese de aktarılan nesih durumuna da itiraz etmemiştir. Bu da İbn Hacer'in bu örnekte zikredilen husus hakkında nesih durumunu kabul ettiğini gösteren açık bir delildir.

1.6. Bakara Suresi 234. Âyet Bağlamında Kocasını Vefat Eden Kadınların İddet Müddeti

İmam Buhârî “Kur'ân Tefsiri” bölümünün 41. Babında bu konuya temas etmiştir. Nitekim babın başlığı Bakara suresi 234. âyettir. Bu ayetin Bakara suresi 240. âyeti neshettiğine dair rivayeti *“Kur'ân'ı Kerîm'de Neshin Kısımları”* başlığı çerçevesinde zikrettiğimiz *“Hükümü Mensûh, Metni/Tilaveti Bâkî”* kısmı için bir örnek olarak ele almıştık.⁵⁹⁰ Fakat daha önce ele aldığımız bu rivayette nâsîh konumundaki âyet zikredilmezken sadece mensûh konumunda olan âyet aktarılmaktadır. Burada mensûh konumundaki âyetin yanı sıra nâsîh konumundaki âyet de ele alınacaktır.

Mensûh olan ve hadiste zikredilen âyet mealen şöyledir:

Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: **“İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet**

⁵⁸⁹ Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, C. III, s. 29.

⁵⁹⁰ Bkz.: s. 182.

*etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.*⁵⁹¹

Nâsîh konumunda olan ve bab başlığı olarak zikredilen âyetin mealî ise aşağıdaki gibidir:

Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: ***“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.***⁵⁹²

İbn Hacer’in, mensûh olan âyetin tilavetinin Mushaf’tan kaldırılmamasının bazı faydalarına değindikten sonra şu vurguyu yaptığını görmekteyiz: “Hadiste geçen âyet, tilavet tertibi açısından nâsîh’in mensûh’tan önce varit olduğuna dair bir örnektir. Bu şekilde bir durum sadece hadiste geçen âyette ve Ahzab suresinde meydana gelmiştir denilmesine rağmen, Bakara suresinde farklı yerlerde de aynı durumun tespitini yaptım.”⁵⁹³

İbn Hacer “Talak” bölümünde benzer bir rivayetin şerhini yaparken İbn Battâl’ın şöyle dediğini aktarmaktadır: “Mücâhid şöyle demektedir: “Bakara 234. Âyet, Bakara 240. Âyetten -tilavet açısından önce varit olduğu gibi- daha önce nâzil olmuştur. Mücâhid’i bunu söylemeye iten şey nâsîh’in mensûh’tan önce gelmesinin oluşturduğu kafa karışıklığıdır. Nitekim o, birbirini reddetmeyen bir hüküm için isti‘mâli mümkün görmektedir. Çünkü Allah’ın (c.c.) hem iddet bekleyen için dört ay on gün beklemeyi vacip kılması, hem de iddet bekleyeninin ailesinin onun yanında yedi ay yirmi gece kalarak iddetin bir yıla tamamlanmasını vacip kılmış olması câizdir.” Daha sonra İbn Hacer İbn Battâl’ın aktardıklarıyla ilgili şöyle söylemiştir: “Bu ifadeleri onun dışında kullanan hiçbir müfessir olmadığı gibi hiçbir fakih de buna tabi olmamıştır.”⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Bakara, 240.

⁵⁹² Bakara, 234.

⁵⁹³ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. VIII, s. 244.

⁵⁹⁴ A.e., C. IX, s. 611.

İbn Hacer, “hadiste geçen âyet, tilavet tertibi açısından nâsîh’in mensûh’tan önce varit olduğuna dair bir örnektir” diyerek nesih çerçevesinde vurgulamak istediğimiz asıl meseleye temas etmektedir. Nitekim “Nâsîh ve Mensûh’u Bilmenin Araçları/Yolları” başlığı çerçevesinde zikrettiğimiz, “İhtilaf Edilen veya İtimat Edilmeyen Araçlar/Yollar” alt başlığında da değindiğimiz gibi, ‘Mushaf’ta iki nâstan birinin diğerinden önce gelmesi’ durumu neshi bilmemizi sağlayan bir araç değildir. Çünkü eğer bu araç ile nesih durumu tespit edilebilir olsaydı o zaman nâsîh değil mensûh’un önce gelmesi gerekirdi ki şüphesiz neshe uğrayan hükmün, kendisini nesheden hükümden önce gelmesi gerektiği ittifakla kabul edilen bir şarttır. Bu çerçevede İbn Hacer’in, nâsîh’in mensûh’tan tilavet tertibi açısından önce geldiğini vurgulaması yaptığımız bu çıkarıma işaret etmektedir diyebiliriz. Nitekim İbn Hacer’in, iki âyet arasındaki sıralamanın tilâveten olduğunu vurgulaması ve birden fazla yerde bu duruma benzer örnekler tespit ettiğini beyan etmesi neshin tespitinde iki nâstan birinin tilavet olarak önce gelmesini benimsemediğinin ispatıdır. Aynı zamanda İbn Hacer’in, Talak bölümünde getirdiği rivayetin şerhinde aktardığı İbn Battâl’ın görüşüne hiçbir müfessir ile hiçbir fakihin yönelmediğini beyan etmesi, neshin tespitinde söz konusu aracın hiçbir etkisinin olmadığı görüşünü benimsediğini ortaya çıkaran başka bir delildir demek mümkündür.

2. NESHE KONU OLAN BAZI MESELELERİN FETHU’L-BÂRÎ’DE ELE ALINIŞI (BU ÖRNEKLER IŞIĞINDA İBN HACER’İN ORTAYA KOYDUĞU BAKIŞ AÇISI)

Nesih çerçevesinde tartışılan bazı hususlar ile ilgili İbn Hacer’in bakış açısını ortaya çıkarmak için Buhârî’de geçen bazı örnekler tespit ettik. Bu örnekler çerçevesinde Fethu’l-Bârî’de zikredilen bir takım rivayet ve ifadelerden yola çıkarak İbn Hacer’in bu minvaldeki bakış açısını ortaya koymaya çalıştık. Bu sayede İbn Hacer’in neshe konu olan bazı hususlar ile ilgili görüşü ortaya çıkarılırken aynı zamanda zikredilen örneklerin neshe temas eden yönleri de tespit edilmeye çalışılmıştır.

2.1. “Davarın Hedy Hayvanı Olması” Meselesi Çerçevesinde Peygamber’in (s.a.v.) Yaptığı Bir Fiili Daha Sonra Mücerret Olarak Terk Etmesi Hususunun Neshin Tespitine Etkisi

İmam Buhârî bu konuya “Hac” bölümünün 110. Babında değinmektedir. Nitekim konu çerçevesinde aktarılan rivayetlerden bir tanesi şudur:

“Hz. Âişe radiyallâhu anha şöyle dedi: Hz. Peygamber’in hayvanının boynuna takılacak ipi ben örerdim. O (s.a.v.), davarın boynuna kılâde⁵⁹⁵ takar daha sonra da ihrama girmeksizin ailesi ile birlikte bulunurdu.”⁵⁹⁶

İbn Hacer bu hadisin şerhine başlarken davarların (küçük baş hayvanların) boynuna kılâde takmanın hükmü ile ilgili farklı görüşleri ele aldıktan sonra Hanefîlerin, “davar hedy hayvanı değildir” şeklinde bir görüş benimsediklerini belirtmiştir. İbn Abdülber (ö. 777/1375), davarın hedy hayvanı olamayacağını savunanların benimsedikleri görüşü Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sadece bir kere hac yaptığını ve bu haccında da hedy olarak davar kesmediğini söyleyerek delillendirdiklerini bizlere aktarmaktadır. Bunun üzerine İbn Hacer şaşkınlığını belirterek bu söylenenin onların görüşüne nasıl delil teşkil edeceğini bilemiyorum demiş ve şaşkınlığının sebebini de şöyle izah etmiştir; “Yukarıda ele aldığımız hadis Peygamber Efendimizin (s.a.v.) ailesi ile Medine’de kaldığı halde hedy olarak davar gönderdiğini göstermektedir. Bu olay kesinlikle O’nun (s.a.v.) haccından önce meydana gelmiştir. Burada Peygamber’in (s.a.v.) fiili ile o fiili terk etmesi arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü Peygamberimizin (s.a.v.) daha önce yaptığı bir fiili mücerret olarak terk etmesi o fiilin câizliğinin neshe uğradığına delalet etmez.”⁵⁹⁷

İbn Hacer’in ifadeleri Peygamber’imizin (s.a.v.) daha önce yaptığı bir fiili mücerret olarak terk etmesi durumunun nâsîh ve mensûh’u bilme aracı

⁵⁹⁵ “Sözlükte “bükmek, dolamak, toplamak” anlamındaki **kald** kökünden türeyen **kılâde** “boyuna takılan gerdanlık vb. şey” mânasına gelir. Fıkıh terimi olarak hac ve umre münasebetiyle kurban edilecek hayvanın (hedy) boynuna kurban olduğunu göstermek için takılan nesneyi ifade eder. Bu bir nal, bez, ip veya deri parçası yahut ağaç kabuğu olabilir.”, Salim Ögüt, “**Kılâde**” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/396.

⁵⁹⁶ Askalânî, **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, C. IV, s. 206 (Hac 110, 1702. Hadis).

⁵⁹⁷ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. III, s. 691.

olamayacağını savunduğunu göstermektedir. Yaptığı bu açıklama, Hanefîlerin görüşüne karşı bir reddiye mukabilindedir. Fakat nesih çerçevesinde konuyu ele aldığımızda bu açıklamayı, İbn Hacer'in nâsîh ve mensûh'u bilme araçlarından itimat edilmeyen bir araca temas etmesi şeklinde değerlendirmemiz mümkündür. Nitekim İbn Hacer neshin tespiti için bu aracı doğru bulmadığını açık bir şekilde izah ederek söz konusu hüküm için herhangi bir nesih durumunun olmadığını beyan etmiştir.

2.2. “Borç ve Had Cezası Davalarında Davalının Yemin Yükümlülüğü” Örneği Çerçevesinde Nassa İlave Yapmak Suretiyle Nesih

İbn Hacer, Buhârî'nin “Şahitlikler” bölümünün yirminci babında ele aldığı hadisleri açıklarken nassa ilave yapmak suretiyle nesih konusuna değinmektedir. Hadislerin metinlerini “*“Hükümü Ortadan Kaldırmak” Anlamında Nesih*” başlığı çerçevesinde yazdığımız için tekrardan yazma gereksinimi duymadık.⁵⁹⁸ Burada bu hadisler ışığında sadece İbn Hacer'in nassa ilave yapma konusunu nasıl ele aldığını değerlendireceğiz.

İbn Hacer rivayetler ile ilgili görüşleri ele alırken iki grup arasındaki görüş farklılığını bir temele dayandırmaktadır. Ona göre görüş farklılığının dayandığı temel nokta şudur; haberin Kur'ân'da mevcut bulunan bir hükme herhangi bir ekleme yapmak için gelmesi nesih midir? Yoksa bu durum nesih değil de aksine -senedi sabit olduğunda kendisiyle görüş beyan edilmesi vacip olan- müstakil bir hükümle gelen müstakil bir ekleme midir? Bu çerçevede İbn Hacer, bazı Hanefîlerin Kur'ân nassı üzerine gerçekleşen ilavenin nesih kapsamına girdiğini savunduklarını dile getirmiştir. Aynı şekilde Hanefîlerin haber-i vâhid mütevâtiri neshedemez kaidesine binaen Kur'ân nassı üzerine gerçekleşecek ilavenin meşhûr hadis olması gerektiği görüşünü benimsediklerini de ayrıca beyan etmiştir. Daha sonra İbn Hacer Hanefîlerin görüşüne cevap niteliğinde şu ifadeleri aktarmıştır; “Nesih hükmün ref'idir (ortadan kaldırılmasıdır). Burada ise ref' gibi bir durum söz konusu değildir. Aynı şekilde nâsîh ve mensûh'un aynı konum üzerine varit olması gerekir. Fakat nassa yapılan ilavede bu şart gerçekleşmemektedir. Aslında -tahsîs de olduğu gibi-

⁵⁹⁸ Bkz.: s. 85-86.

nassa yapılan ilavenin nesih olarak isimlendirilmesindeki gaye ıstılâhî olan bir şeydir. Bu ıstılâhî durum Kur’ân’ın Sünnet ile neshini gerekli kılmaz. Fakat Kur’ân’ın Sünnet ile tahsîsi nasıl câiz ise Kur’ân nassına Sünnet ile ilave yapmak da câizdir.”⁵⁹⁹

İbn Hacer görüşünü beyan ettikten sonra, Kur’ân nassına yapılan ilaveler ile ilgili ‘halanın kardeşinin kızı ile aynı nikah altında nikahlanmasının haram olması’ ile ‘hırsızın elinin ikinci seferde kesilmesi’ gibi örnekler sunmuştur. Aynı şekilde İbn Hacer, Kur’ân nassına yapılan bir ilave olmasından dolayı bir şahit ve davalının yemini ile ilgili hükmü reddedenlerin, birçok hükümde aynı şeyi kabul ettiğini belirtmiş ve kabul ettikleri birçok hükmün Kur’ân nassı üzerine yapılan ilave şeklinde olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer buna; nebiz ile abdest almak, kahkaha ve kusmanın abdesti bozması, istinşâkın abdestte değil de gusülde gerekli olması, istibrâ (idrâr sonrası mesane boşalımı), kendisine ulaşan fesattan dolayı hırsızlık yapanın elini kesmemek, doğum için bir kadının şehadetinin kabul edilmesi, kûd’un (kısasın) ancak kılıçla olması, cumanın sadece şehirde olan bir camide kılınması, savaşta ellerin kesilmemesi, kâfirin Müslümana varis olmaması gibi misalleri örnek olarak getirmektedir.⁶⁰⁰

İbn Hacer’in açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, nassa yapılan ilavenin nesih olmadığı görüşünü benimsemektedir. Ona göre nassa yapılan ilave yeni bir hüküm ortaya koyar fakat bu hüküm ilave olarak geldiği nassı nesheder nitelikte değildir. Sadece -âm olan bir nassın tahsîs edilmesinde olduğu gibi- yeni bir hükmün mevcut bulunan nassa ilave edilmesidir.

2.3. “Hz. Peygamber (s.a.v.) Zamanında Temettü Haccı” Örneği Çerçevesinde İcmâ’nın Nâsîh Olması Hususu

İmam Buhârî “Hac” bölümünün 33. Babı ile “Kur’ân Tefsiri” bölümünün 33. Babında temettü haccını ele alan bir rivayet aktarmıştır. Her iki bölümde geçen

⁵⁹⁹ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. V, s. 346-347.

⁶⁰⁰ A.e., s. 347.

rivayetleri “*Kur’ân’ın Sünnet İle Neshi*” başlığı çerçevesinde ele almıştık.⁶⁰¹ Rivayetlerin şerhinde İbn Hacer’in Kur’ân’ın Sünnet ile neshedilmesi meselesine temas ettiğini söz konusu başlık çerçevesinde ele aldık. Burada ise yine aynı rivayetler çerçevesinde İbn Hacer’in temas ettiği başka bir nesh meselesine değineceğiz.

İbn Hacer hadisten çıkarılacak şeylere değinirken şu ifadeleri kullanmıştır: “Hadisin menetmeyi Peygamberden (s.a.v.) gelen bir nehye veya bir âyetin nâzil olmasına hasretmesinden dolayı hadisteki ifadelerden İcmâ ile neshin gerçekleşmeyeceği hükmünü çıkarabiliriz.”⁶⁰²

Burada İbn Hacer’in hadiste geçen ifadelerden bir çıkarım olarak icmâ ile neshin gerçekleşmeyeceğini yani İcmâ’nın nâsih olamayacağını belirttiğini görmekteyiz. Bu çıkarım İbn Hacer’in bu hususta cumhur-i ulema gibi düşündüğünü göstermektedir.

2.4. Fethü’l-Bârî’den Uygulamalı İki Örnek Çerçevesinde Yerleşip Gereğini Yapmadan Önce Talebin Neshi Meselesi

2.4.1. İsrâ Gecesi Farz Kılınan Beş Vakit Namaz

Buhârî “Namaz” bölümünün birinci babında Enes b. Mâlik’in Ebû Zer’den rivayet ettiği uzun bir hadisi nakletmektedir. Bu hadis Peygamberin (s.a.v.) İsrâ gecesinde yaşadıklarını ele almaktadır. Hadisin konumuz ile ilgili bölümünde ise İbn Hazm ve Enes b. Mâlik’in (r.a.) şöyle söylediği aktarılmaktadır: “Yüce Allah, ümmetim için namazı elli vakit olarak farz kıldı. Bu şekilde gerçekleşen farz ile dönerken peygamberlerden Mûsa ile karşılaştım. Bana “Allah (c.c.) ümmetine neyi farz kıldı?” diye sordu. Bu soru üzerine ben de Mûsa peygambere “elli vakit namazı farz kıldı” dedim. Bana; “Rabbine geri dön ve bunu azaltmasını dile. Çünkü ümmetin buna güç yetiremez” dedi. Ben de tekrar geri dönüp Rabbim’e müracaatta bulundum. Rabbim yarısını indirdi. Tekrar Mûsa peygambere döndüm ve “Rabbim yarısını

⁶⁰¹ Bkz.: s. 151.

⁶⁰² Askalânî, *Fethü’l-Bârî*, C. III, s. 546.

indirdi” dedim. Tekrardan bana; “Rabbine geri dön ve bunu azaltmasını dile. Çünkü ümmetin buna güç yetiremez” dedi. Ben de gidip Rabbim’e müracaatta bulundum. Rabbim yarısını indirdi. Tekrar Mûsa peygambere gittim. Yine bana; “Rabbine geri dön ve bunu azaltmasını dile. Çünkü ümmetin buna güç yetiremez” dedi. Ben de Rabbim’e müracaatta bulundum. Nihayet Allah (c.c.), “Onlar beştir, aynı zamanda ellidir de. Benim katımda söz değişmez” buyurdu. Musa peygambere döndüm. Yine “Rabbine geri dön ve bunu azaltmasını dile” dedi. Ben de “Rabbimden utanır oldum” diye karşılık verdim.⁶⁰³

İbn Hacer, hadiste geçen ‘onlar beştir, aynı zamanda ellidir’ ifadesini şöyle açıklamaktadır: “Hadiste geçen beş rakamı fiil, elli rakamı ise sevap itibari ile dir. Namazın beş vakit olarak tayin edilmesi, -beş vakit namaz dışında- vitir gibi ilave olarak belirtilen namazların farz olmadığına delalet etmektedir. Aynı zamanda namazın elli vakitten beş vakte inmesi bir açıdan -müekked olsa dahi- inşâi fiillerde neshin meydana geldiğini gösterirken, diğer açıdan fiilden önce neshin meydana gelmesinin câiz olduğuna da delalet etmektedir.”⁶⁰⁴

Bu açıklamayı incelediğimizde İbn Hacer’in fiilden önce neshin meydana gelmesi hususunda açık bir şekilde görüşünü beyan ettiğini görmekteyiz. Özellikle beş vakit namazın farziyetine dair sunulan hadis çerçevesinde görüşünü beyan etmesi, İbn Hacer’in yerleşip gereğini yapmadan önce talebin neshini câiz görenlerin benimsediği görüşü esas aldığını anlamamızı sağlamaktadır. Çünkü bu tür neshi câiz görenler, öne sürdükleri naklî deliller arasında bu hadisi de zikretmektedirler.

Aynı zamanda İbn Hacer, Namazın elli vakitten beş vakte inmesi hususunun, bir fiilin yapılp yapılmaması ile ilgili herhangi bir talebi beyan eden fiiller anlamına gelen inşâi fiillerde neshin meydana geldiğini gösteren bir delil olduğunu da ayrıca vurgulamıştır. Bu vurgu, neshin mahalli yani neshe konu olabilecek hususlar çerçevesinde İbn Hacer’in benimsediği görüşü kısmen de olsa ortaya çıkarmaktadır. Nitekim ifadeden anlaşıldığına göre İbn Hacer, inşâi fiillerde neshin meydana geldiğini kabul etmektedir. Benimsediği bu görüş, inşâi fiilin tersi olan haber ifade

⁶⁰³ Askalânî, **Muhtasar Fethü’l-Bârî**, C. I, s. 593-594 (Namaz 1, 349. Hadis).

⁶⁰⁴ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. I, s. 600-601.

eden cümlelerde neshin meydana gelmesini kabul etmediğini ayrıca ortaya çıkarır demek mümkündür. Nitekim bu hususu İbn Hacer'in neshin bir şartı olarak sunduğu "*Nesih, Haber Cümlelerinde Meydana Gelmez*"⁶⁰⁵ başlığında ele aldık. Bu çerçevede İbn Hacer'in hüküm içeren haber cümlelerinde neshin meydana gelmesini kabul ettiğini hüküm içermeyen haber cümlelerinde ise neshin gerçekleşmesini câiz görmediğini beyan etmiştik. Burada da İbn Hacer, aktardığı ifadeler ile bu konuya da temas etmiştir demek mümkündür.

Aynı şekilde İbn Hacer konuyla ilgili görüşünü açıkça beyan ettiği bu ifadelerden sonra elli vaktin beş vakit ile neshedilmesi hususunda bazı görüşler serdetmiştir;

İbn Battâl vd. şöyle söylemektedir: "Allah (c.c.) namaz kılınmadan önce elli vakit namazı beş vakit ile neshetmiştir. Daha sonra insanlık için bir fazilet olarak beş vakit namazın sevabını elli vakit olarak kemale erdirmiştir."

İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) ise İbn Battâl'ın sözlerine şu eklemeyi yapmıştır: "Nitekim Eş'ari'ler gibi fiilden önce meydana gelen neshi kabul edenler ile Mu'tezile gibi bunu kabul etmeyenlerden oluşan usûlcü ve şârihlerin çoğu bu örneği zikretmişlerdir. Fakat her iki gruba mensup olan âlimlerin tümü, belâğ (tebliğ-bildirme) olmadan neshin tasavvur edilemeyeceği üzerine ittifak etmişlerdir. İsrâ hadisinde ise belâğ olmadan nesih meydana gelmiştir. Bu örnek hepsi için bir problem oluşturmaktadır."

İbnü'l-Müneyyir'in ifadelerinden sonra İbn Hacer kendi görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Eğer belâğdan önce neshin meydana gelmesi hususu herkes için kastediliyorsa bu durum imkânsızdır. Eğer bu şekilde gerçekleşen nesih ümmete tebliğ edilmeden öncesi için ise o zaman kabul edilebilir. Böyle bir durumda gerçekleşen şeyin ümmet için nesih olmadığı, fakat Peygamber (s.a.v.) için nesih olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Peygamber (s.a.v.) elli vakit namaz ile kat'î olarak mükellef tutuldu. Daha sonra ise mükellef tutulduğu elli vakit namazı

⁶⁰⁵ Bkz.: s. 128.

uygulamadan ve tebliğ etmeden önce bu hüküm neshe uğradı. Bu meselenin Peygamber (s.a.v.) için tasvir edilmesi sahihtir.”⁶⁰⁶

2.4.2. Allah’a (c.c.) Hâs Olan Ateş Azabı İle Azab Etmenin Hükümü

“*Fethu’l-Bârî’den Uygulamalı Örnekler Çerçevesinde Sünnet’in Sünnet İle Neshi*” başlığı altında İbn Hacer’in Sünnet’in Sünnet ile neshi hususundaki görüşünü aktarmak üzere konuyla ilgili rivayeti zikretmiştik.⁶⁰⁷ Bu başlık çerçevesinde ise yine bu rivayeti esas alarak İbn Hacer’in temas ettiği farklı bir nesih meselesini ele alış şeklini sunmak istiyoruz.

İbn Hacer bu hadisi şerh ederken ilk etapta ateşle yakarak cezalandırmanın câizliği hususunda selef ulemâsı arasındaki görüş farklılıklarına değinmiştir. Nitekim bu konu hakkında selef âlimlerinin savunduğu farklı görüş ve yorumların bulunduğunu dile getirmiş ve bu görüşleri açıklamıştır. Daha sonra İbn Hacer, hadisten çıkarılan bazı hususlara değinirken nesih çerçevesinde şu ifadeleri kullanmıştır: “Bir hükümün, kendisiyle amel edilmeden veya bu hüküm doğrultusundaki uygulama tam olarak yerleşmeden önce neshedilmesi câizdir. Nitekim Mu‘tezile haricinde bu çeşit neshin câiz oluşu üzerine ittifak hasıl olmuştur.”⁶⁰⁸

İbn Hacer’in hadisten çıkarılan hususlara değinirken nesih çerçevesinde tartışılan bir hususa temas ederek görüşünü açık bir şekilde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bir nevi İbn Hacer öne sürdüğü ifadeler ile rivayet edilen bu hadisi, bir talebin kendisiyle amel edilmeden veya bu talep doğrultusundaki uygulama tam olarak yerleşmeden önce neshedilmesinin câiz olmasına dair bir örnek olarak sunmuştur. Aynı zamanda bu tür neshin câiz olduğu üzerine ittifakın hasıl olduğunu ve bu ittifaka sadece Mu‘tezile’nin muhalefet ettiğini dile getirmesi de görüş olarak kendisinin bu ittifaka dâhil olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

⁶⁰⁶ Askalânî, *Fethü’l-Bârî*, C. I, s. 601.

⁶⁰⁷ Bkz.: s. 142.

⁶⁰⁸ Askalânî, *Fethü’l-Bârî*, C. VI, s. 182.

2.5. Fethu'l-Bârî'den Uygulamalı İki Örnek Çerçevesinde Râvinin Rivayet Ettiği İle Uyuşmayan Ameli Veya Fetvasının Nesih İle İlişkisi

2.5.1. Hanımıyla Birlikte Olup Boşalmayan Kimsenin Gusül Açısından Hükümü

Zeyd b. Halid el-Cüheni “Hanımıyla birlikte olup boşalmayan kimsenin hükmü hakkında ne düşünüyorsun?” şeklinde Hz. Osmân’a bir soru yönelmiş. Hz. Osman (r.a.) da “Namaz için abdest aldığı gibi abdest aldıktan sonra sadece cinsel organını yıkar” diye cevap vererek bu hususu Hz. Peygamber’den (s.a.v.) işittiğini söylemiştir. Zeyd b. Halid el-Cüheni bu meseleyi ayrıca Hz. Alî, Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah ve Übey b. Ka’b’a sorduğunu ve hepsinin de aynı şekilde cevap verdiğini aktarmaktadır.⁶⁰⁹

Ebû Eyyûb’tan gelen bir rivayet ise şu şekilde nakledilmiştir: “Übey b. Ka’b bana anlattığına göre kendisi Peygamberimize (s.a.v.) “Ey Allah’ın Rasûlü! Hanımıyla ilişkiye giren fakat boşalmayan kimse ne yapmalıdır?” diye bir soru yönelmiş, Allah Rasûlü (s.a.v.) de bu soruya şöyle cevap vermiştir: “Vücudunun kadına temas eden kısmını yıkadıktan sonra abdest alır ve namaz kılar.” Ebû Abdullah’tan konuyla ilgili şu ifadeler aktarılmaktadır: “Bu durumda gusül abdesti almak daha ihtiyatlıdır. Diğerleri ise en son çaredir. Bu konuda farklı görüş ve yorumlar olduğu için bu şekilde açıklamada bulunduk.”⁶¹⁰

“Ebû Hureyre’den nakledilmiştir: “Erkek, kadının dört uzvu/kol ve bacakları arasına çöker, sonra onunla birlikte olursa gusül gerekir.”⁶¹¹

İbn Hacer hadisleri şerh ederken şu ifadeleri kullanmıştır: “Cumhura göre cinsel ilişki sırasında boşalmayan birinin sadece abdestle yetinmesine delalet eden hadis, Ebû Hureyre’den (r.a.) nakledilen hadis ile neshedilmiştir. Burada meydana gelen neshin delili ise, Ahmed b. Hanbel ile hadis alanındaki diğer imamlarının Zührî kanalıyla Sehl b. Sa’d’tan naklettikleri şu rivayettir: Ubey b. Ka’b bana şöyle

⁶⁰⁹ A.e., C. I, s. 495-496 (Güsül 29, 292. Hadis).

⁶¹⁰ A.e., C. I, s. 497 (Güsül 29, 293. Hadis).

⁶¹¹ A.e., C. I, s. 495 (Güsül 28, 291. Hadis).

nakletti: “*Su sudandır*” hadisi ile “*Gusül abdesti meni gelince gerekir*” şeklinde verilen fetva bir ruhsattı. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) İslam’ın ilk yıllarında bir ruhsat olarak bu duruma izin vermişti. Fakat daha sonra ise bu durumda gusül abdesti almayı emretti.”⁶¹²

İbn Hacer, hadisleri şerh ederken cumhurun görüşünü açıkça ifade etmiş ve birbirleri ile çelişen hadisler arasında nesih durumunun meydana geldiğini vurgulamıştır. İbn Hacer’in yaptığı bu vurgu, aslında Sünnet’in Sünnet’i neshetmesini kabul ettiğinin açık bir göstergesidir. Nitekim Sünnet’te sabit olmuş bir hüküm, kendisi gibi Sünnet ile sabit olan başka bir hüküm ile neshe uğramıştır. Bu örnek üzerinden cumhurun dili ile nesih vurgusunu yapması İbn Hacer’in bu tarz bir nesih işlemi câiz gördüğünü ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Sünnet’in Sünnet’i neshetmesi hususunda İbn Hacer’in görüşünü daha önce beyan etmiştik.

Bu rivayetler çerçevesinde İbn Hacer’in temas ettiği diğer bir nesih meselesi ise şudur:

İbn Hacer, hadiste zikredilen beş kişinin rivayet ettikleri hadisin hilâfına fetva vermelerinden dolayı ma‘lûl⁶¹³ olduğu zikredilen bu hadis hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Rivayet edilen hadis senedinin muttasıl olması ve râvilerinin hıfzı hususunda sabittir. Fakat râvilerinin hadisin aksine bir fetva vermiş olmaları ise bu hadisin sıhhatine zarar vermez. Çünkü böyle bir durumda râvilerin bu hadisin nâsîh’ini buldukları ve onunla amel etmiş olmaları ihtimalî mevcuttur. Nitekim söz ile aktarılma konusunda sahih olan birçok mensûh hadis bulunmaktadır.”⁶¹⁴

İbn Hacer bu ifadelerinde râvinin rivayet ettiği hadise muhalif olan fetvasının, rivayet ettiğini nesheden herhangi bir nâsîh ile karşılaşmış olma ihtimaline dayandırdığını görmekteyiz. Bu da râvinin rivayet ettiğine muhalif olan amelinin nesih olup olmadığı meselesine temas etmektedir. Bu hususu tezin giriş kısmında ele almıştık. Burada İbn Hacer’in böyle bir durumda râvinin rivayet ettiğine muhalif

⁶¹² Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. I, s. 515.

⁶¹³ “Sözlükte “illeti açığa çıkarılmış” anlamındadır. Terim olarak ilk bakışta kusursuz görüldüğü halde araştırıldığında sıhhatini yok edebilecek gizli bir sebebe dayalı kusuru bulunan hadis için kullanılır.”, Mehmet Efendioğlu, “**Muallel**” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/312-313.

⁶¹⁴ Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, C. I, s. 515.

olan amelini, rivayetini nesheden herhangi bir nâsîh ile karşılaşmış olma ihtimali şeklinde yorumladığını görmekteyiz.

2.5.2. Köpeğin Su İçtiği Kabın Yıkanması Meselesi

Buhârî'nin "Abdest" bölümü 33. Babta ele aldığı bir hadisi daha önce İbn Hacer'in benimsediği "*Nesih İhtimal İle Sabit Olmaz*" şartı çerçevesinde aktarmıştık.⁶¹⁵ Bu başlık altında ise İbn Hacer'in temas ettiği farklı bir nesih meselesine dair bakış açısını sunacağız.

Konumuzu ilgilendiren husus Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayet ettiği hadisin aksine fetvada bulunmasıdır. Nitekim Ebû Hureyre, rivayet ettiği hadiste yedi defa yıkama durumunu aktarırken üç defa yıkamanın yeterli olacağı görüşünü fetva olarak vermiştir. İbn Hacer'e göre Tahâvi, bu fetva ile hadiste geçen yedi defa yıkama durumunun neshe uğradığını beyan etmektedir. İbn Hacer ise Ebû Hureyre'nin üç defa yıkama üzerine fetva vermesinin nesih olamayacağını aksine bu fetvanın aşağıda belirtilen iki ihtimalden kaynaklandığını vurgulamaktadır:

1. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadiste geçen yedi defa yıkama durumunun vacip değil de Sünnet olduğuna kanaat getirmiş olması.
2. Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayet ettiği hadisi unutmuş olması.

Tüm bunların yanı sıra İbn Hacer, Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayet ettiği hadise muvafakat eden fetvasının da ayrıca sabit olduğunu zikretmiş ve hatta yedi defa yıkama üzerine olan fetvasının sabitliği isnat açısından üç defa yıkama üzerine olandan daha tercihe şayandır demiştir.⁶¹⁶

Daha önce belirttiğimiz gibi Hanefiler râvinin rivayet ettiğine muhalif olan amelini esas almaktadırlar. Bunu da rivayete muhalif olan amel veya fetvanın rivayeti neshettiğine dayandırmışlardır. Hanefilerin konu çerçevesindeki görüşlerini delillendirmek adına sundukları bu örnek için İbn Hacer, nesih görüşünü benimsememiştir. Fakat bir önceki örnekte değindiğimiz üzere İbn Hacer, râvinin

⁶¹⁵ Bkz.: s. 131.

⁶¹⁶ Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. I, s. 362.

rivayet ettiğine muhalif olan amelini, rivayet ettiğini nesheden bir nâsihe dayandırmış olma ihtimalinden bahsetmişti. Burada ise konuyu farklı ihtimallere dayandığını gözlemlemekteyiz. Kanaatimize göre bu konuda farklı ihtimalleri ele alması, aktardığımız bu örnek özelindedir. Şâfiî mezhebine mensup olan İbn Hacer, bu örnek hüküm için Şâfiî'lerin benimsediği görüşü bırakmamış ve Hanefilerin görüşüne reddiye sunmuştur. Nitekim bize göre İbn Hacer burada “râvinin rivayetine muhalif olan ameli rivayetini neshetmez” kabilinden bir görüş belirtmemiştir.



SONUÇ

Fıkıh Usûlü ilminde önemli bir yere sahip olan nesih meselesi, kapsadığı birçok alt başlık ile detaylı bir şekilde ele alınıp tartışılmıştır. Nesih çerçevesinde tartışılan bu hususlar özellikle Fıkıh Usûlü alanında uzman olan ilim adamları ve uzmanlaşma hedefinde olan ilim talipleri için ciddi bir husustur. Bu ciddiyet ve önemin farkındalığı ile yaptığımız çalışmada nesih mevzusunu merkeze almamız, çalışmamızın verimliliği açısından bizler için cazip bir tercih olmuştur. Bundan dolayı çalışmamızın ilk aşamasında nesih meselesi kapsamlı bir şekilde incelenmiş ve usûlcülerin öne sürdüğü farklı bakış açıları ile nesih meselesi detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu sayede nesih hususu ile ilgili oluşan vukufiyetten sonra çalışmanın ortaya çıkarmak istediği asıl hedef daha kolay bir şekilde gerçekleşmiştir.

Nesih çerçevesinde gerçekleşen bu kapsamlı inceleme sonrası çalışmamızın asıl mercii konumundaki “*Fethu’l-Bârî fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*” isimli hacimli eser, usûli bir bakış açısıyla mercek altına alınmış ve içinde barındırdığı birtakım rivayetler çerçevesinde nesih meselesine yönelik sunulan bakış açısı tespit edilmiştir. Nihayetinde ulaşılan bu tespitler üzerinden İbn Hacer el-Askalânî’nin nâsîh ve mensûh metodu ortaya çıkarılarak akademik bir perspektifle sunulmuştur.

İbn Hacer’in usûli bakış açısının ortaya çıkarılması nesih meselesi ile sınırlandırılmış ve bu çerçevede Fethu’l-Bârî’den uygulamalı örnekler tespit edilmiştir. Tespit edilen uygulamalı örnekler ele alınırken bir taraftan İbn Hacer’in nesih çerçevesindeki bakış açısı tartışılmış diğer taraftan incelenen örneğin uygunluğu göz önünde bulundurularak örnek çerçevesinde Fethu’l-Bârî’de serdedilen fikhî ve ilmî görüşler kısa bir şekilde sunulmuştur.

İbn Hacer’in nâsîh ve mensûh metodunu tespit etme hedefi çerçevesinde Fethu’l-Bârî’de sunmuş olduğu bakış açısına dair ulaşılan sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

- Neshin teorik çerçevesi ile ilgili İbn Hacer, neshin câiz olduğunu savunmuş ve bu çerçevede Ebû Müslim el-İsfahânî dışında hiçbir Müslümanın neshi inkâr etmediğini vurgulamıştır. Neshin anlam olarak konumlandırılmasında

cumhur-i ulemâ'nın benimsediği görüşü tercih eden İbn Hacer, ıstılâhî olarak neshin “hükümün ref' edilmesi yani ortadan kaldırılması” anlamına geldiğini açıkça belirtmektedir. Diğer taraftan neshin “hükümün sona erdiğini beyan etmek” anlamında kullanılmasının, neshi inkâr edenlerin bakış açılarını savunmak adına tutundukları bir delil olarak karşımıza çıktığını vurgulayan İbn Hacer, selef ulemâsının çoğu defa neshi tahsîs olarak ele aldığını da ayrıca beyan etmiştir.

- Neshin şartları ve kısımları hususlarında genel olarak cumhurun bakış açısını benimseyen İbn Hacer bu çerçevede benimsediği bakış açısını bazen farklı âlimlerin rivayetleri üzerinden bazen ise kendi ifadeleri ile sunmuştur. Bu çerçevede özellikle “Cumhur ve Hanefiler” ile “Cumhur ve İmam Şafî” arasında gerçekleşen görüş farklılıklarını yer yer ele alan İbn Hacer, bazen görüşünü açıkça beyan etmiş bazen ise konu çerçevesinde var olan ihtilafları serdetmek ile yetinmiştir.
- İbn Hacer'in, neshin temelini oluşturan hususlar dışında nesih çerçevesinde tartışılan birtakım meseleler ile ilgili benimsediği görüş ve bakış açısı Fethu'l-Bârî'den uygulamalı örnekler çerçevesinde ayrıca tespit edilerek sunulmuştur. Bu vesileyle nesih mevzusu altında tartışılan bazı âyetlerin Fethu'l-Bârî'deki ele alınışı tespit edilmiş ve bu minvalde İbn Hacer'in bakış açısı ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra doğrudan ve dolaylı olarak neshe temas eden birtakım hadisler de İbn Hacer'in nesih çerçevesinde sunduğu perspektifle ayrıca ele alınmıştır.

İbn Hacer'in nesih metodunun tespiti dışında bu çalışmanın ortaya çıkardığı en önemli sonuçlardan biri Fethu'l-Bârî gibi hacimli bir eserin nesih çerçevesinde mercek altına alınmış olmasıdır. Nitekim bu sayede Fethu'l-Bârî usûlî bir perspektifle incelenmiş ve bu hacimli eserin sadece bir hadis şerhi olmaktan ziyade birçok ilim dalına temas eden kapsamlı bir şaheser olduğu sınırlı bir çerçeve ile tespit edilmiştir. Yapılan sınırlı incelemenin bu hacimli eserin içerisinde var olan mücevherleri tespit etmek adına yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim bu eser

merkeze alınarak çok yönlü çalışmaların yapılması akademik anlamda önem arz etmektedir. Burada kastedilen husus; hadis veya hadis usulü alanlarında çalışma yapanlardan ziyade usûlcülerin usûli, fıkıhçıların fikhî, kelamcılarının akidevî, tasavvufçuların tasavvufî açıdan gerek özel gerek genel olarak yapacağı çalışmalar çerçevesinde bu hacimli eserin içerisinde saklı bulunan ilmi hazinenin ortaya çıkarılmasıdır. Bu minvalde yapılacak her bir çalışmanın, Rasûllah'ın (s.a.v.) Sünneti ve hadislerini top yekûn inkâr ederek Kur'ân'ın anayasal niteliğini ortadan kaldırıp Müslüman ferdin hayatına dokunmasını engellemek adına çalışma yürütenlere karşı ilmî birer reddiye olacağı kanaatini taşımaktayız.



KAYNAKÇA

- Alâuddîn Buhârî, **Keşfü'l Esrâr Şerhu Usûlü'l-Pezdevî**, 4 c., Baskısı Yok, y.y.,
Abdülazîz b. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Ahmed b.
Muhammed el-
Hanefî:
- Âmidî, Ebü'l- **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk.: Abdürrezzâk Afîfî, 4 c.,
Hasan Seyfüddîn Beyrût – Dimeşk, el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.
- Alî b. Ebî Alî b.
Muhammed b.
Sâlim es-Sa'lebî:
- Askalânî, el-İmâm **Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, 13 c., Riyâd, Dârü's-
el-Hâfız Ahmed b. Selâm, 2000.
- Alî b. Hacer:
- Askalânî, İbn **Muhtasar Fethü'l-Bârî**, Arapça İhtisarı Yapan ve Notlar
Hacer: Ekleyen: Ebû Suhayb Safâ ed-Davvî Ahmed el-Adevî, ed.:
Feyzullah Birişik, çev.: Dr. Halil Aldemir – Dr. Soner Duman,
15 c., İstanbul, Karınca Polen Yayınları, 2016.
- Buhârî, **el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min umûri**
Muhammed b. **Resûlillâh Sallallâhu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve**
İsmâil Ebû **Eyyâmîhi – Sahîhi'l-Buhârî**, thk.: Muhammed Zehîr b. Nâsır
Abdillâh el-Cu'fî: en-Nâsır, 9 c., y.y., Dâru Tavku'n-Necâ, 1422.
- Cessâs, Ahmed b. **el-Fusûl fi'l-Usûl**, 4 c., 2. bs., y.y., Vizâretü'l-Evkâf el-
Alî Ebû Bekr er- Küveytiyye, 1994.
- Râzî el-Hanefî:

Cürcânî, Alî b. **et-Ta‘rifât**, thk.: (Yayıncı kurumun gözetiminde bir grup Âlim tarafından tahkik edilmiştir), Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ez-Zeynü’ş-Şerîf: 1983.

Cüveynî, **el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh**, thk.: Salâh b. Muhammed b. Uveyde, 2 c., Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

Abdillâh b. Yûsuf

b. Muhammed

Ebü’l-Me’âlî

Rüknüddîn el-

Mülakkab bi

İmâmü’l-

Harameyn:

Dârimî, Ebû **Müsnedü’l-Dârimî – Sünen ed-Dârimî**, thk.: Hüseyin Selîm Esedü’l-Dârânî, 4 c., Suudi Arabistan, Dârü’l-Muğnî, 2000.

Abdullâh b.

Abdirrahmân b.

el-Fazl b. Bahrâm

b. Abdüssamed et-

Temîmî es-

Semerkindî:

Diyanet İşleri **Kur’ân-ı Kerîm Meâlî**, yay.haz.: Doç. Dr. HALİL Altuntaş – Başkanlığı: Dr. Muzaffer Şahin, 12. bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Ebü Dâvûd, **Sünen Ebî Dâvûd**, thk.: Muhammed Muhiyyüiddîn Süleyman b. el- Abdülhamîd, 4 c., Beyrût, el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.

Eş‘as b. İshâk b.

Beşîr b. Şeddâd b.
Amr el-Ezdî es-
Sicistânî:

Ebû Ubeyd,
Kâsım b. Sellâm
b. Abdullâh el-
Herevî el-
Bağdâdî:

en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân'il-'Azîz ve ma fihî min'el-Ferâid ve's-Sünen, thk.: Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, 2. bs., Riyad, Mektebetu'r-Rüşd - Şeriketu'r-Riyad, 1997.

Ebû Ya'lâ el-
Ferrâ, Muhammed
b. el-Hüseyn b.
Muhammed b.
Halef:

el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh, thk.: Dr. Ahmed b. Alî b. Seyrû'l-Mübârekî, 5 c., 2. bs., y.y., 1990.

Ebû Zehrâ,
Muhammed:

eş-Şâfiî Hayâtuhû ve Asruhû ve Ârâuhû'l-Fıkhîyye, y.y., Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1978.

Ebû Zehrâ,
Muhammed:

İslam Hukuku Metodolojisi Fıkh Usûlü, çev.: Prof. Dr. Abdulkadir Şener, 13. bs., Ankara, Fecr Yayınları, 2017.

Efendioğlu,
Mehmet:

“Mualllel” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/312-313.

Erdoğan, Mehmet:

Fıkh ve Hukuk Terimleri, ed.: Hüseyin Kahraman, 7. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat Ticaret A.Ş., 2019.

Gazzâlî, Ebû
Hâmid
Muhammed b.

el-Müstasfâ, thk.: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, y.y., Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993, s. 86.

Muhammed:

Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh**, thk.: Ebû Abdurrahmân Âdil b. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî: Yûsuf el-Ğarâzî, 2 c., 2. bs., Suudi Arabistan, Dârü İbnü'l-Cevzî, 1421.

İbn Alî el-Vezîr, **el-Musaffâ fî Usûli'l-Fıkh**, Beyrût, Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsır, Ahmed b. 1996.

Muhammed:

İbn Emîru Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr alâ Tahrîr el-Kemâl b. el-Hümâm**, 3 Ebû Abdillâh c., y.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
Şemsüddîn
Muhammed b.
Muhammed b.
Muhammed:

İbn Hazm, Ebû **en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'ân'il-Kerîm**, thk.: Dr. Muhammed Alî b. Abdulğaffâr Süleymân el-Bindârî, Beyrût, Dâr'ul-Kutub'ul-İlmiyye, 1986.
Ahmed b. Saîd el-Endulusî el-Kurtubî ez-Zâhirî:

İbn Hazm, Ebû **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk.: eş-Şeyh Ahmed Muhammed Muhammed Alî b. Şâkir, 8 c., Beyrût, Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, t.y.
Ahmed b. Saîd el-Endulusî el-Kurtubî ez-Zâhirî:

İbn Hibbân, **Sahîhi İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân**, thk.: Şuayb el-

Muhammed b. Arnâvûtî, 18 c., 2. bs., Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Hibbân b. Ahmed
b. Hibbân b. Muâz
b. Ma'bed et-
Temîmî Ebû
Hâtım ed-Dârimî
el-Büstî:

İbn Kudâme, Ebû **Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır fî Usulî'l-Fıkhî Alâ**
Muhammed **Mezhebü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, 2 c., 2. bs., y.y.,
Muvaffakuddîn Müessesetü'r-Reyyân, 2002.

Abdullâh b.
Ahmed b.
Muhammed el-
Cemmâilî el-
Makdisî ed-
Dimaşkî el-
Hanbelî:

İbn Mâce, Ebû **Sünen İbn Mâce**, thk.: Şuayb el-Arnâvûtî – Âdil Murşid –
Abdillâh Muhammed Kâmil – Abdüllatîf Harezullâh, 5 c., y.y., Darü'r-
Muhammed b. Risâle, 2009.

Yezîd el-Kazvînî:

İbn Teymiyye, **el-Müsvedde fî Usulî'l-Fıkh**, thk.: Muhammed Muhiyyüiddîn
Ebü'l-Abbâs Abdülhamîd, y.y., Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, t.y.

Takıyyüddîn
Ahmed b.
Abdilhâlîm b.
Mecdidîn
Abdisselâm el-

Harrânî:

İbnü'l-Bârîzî,
Hibetullâh b.
Abdurrahîm b.
İbrâhîm Ebû'l-
Kâsım Şerfu'd-
Dîn el-Cühenî el-
Hamevî:

Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi, thk.: Hâtim Sâlih ed-
Dâmin, 4. bs., y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1998.

İbnü'l-Cevzî,
Cemâlüddîn
Ebû'l-Ferec
Abdurrahmân b.
Alî b.
Muhammed:

Nevâsihu'l-Kur'ân = Nâsih'ul-Kur'ân ve Mensûhihi, thk.:
Ebû Abdullâh el-Amilî es-Selefî ed-Dânî Âl Zehvî, Beyrut,
Şeriketu Ebnâi Şerîf el-Ensârî, 2001.

İbnü'l-İmâd,
Abdülhay b.
Ahmed b.
Muhammed el-
'Akrî el-
Hanbelî Ebû'l-
Felâh:

Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb, thk.: Mahmûd el-
Arnavûtî, 11 c., Beyrût, Dâru İbn Kesîr, 1986.

Fütûhî,
Takiyyüddîn
Ebû'l-Bekâ
Muhammed b.
Ahmed b.
Abdülazîz b. Alî
el-Ma'rûf bi

Muhtasaru't-Tahrîr Şerhu Kevkebü'l-Münîr, thk.:
Muhammed ez-Zuhaylî, 4 c., 2. bs., y.y., Mektebetü'l-Abeykân,
1997.

İbni'n-Neccâr el-
Hanbelî:

İlhan, Avni: **“Bedâ”** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290-291.

İsfahânî, Ebû'l-
Kâsım el-Hüseyn
b. Muhammed **el-Müfredât fi Garîb'il-Kur'ân**, thk.: Safvân Adnân ed-
Dâvudî, y.y., Dimeşk – Beyrût, Dâru'l-Kalem – Dâru's-
Şâmiyye, 1412.

Râgıb:

İsfahânî, Mahmûd **Beyanü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasar İbnü'l-Hâcib**, thk.:
b. Abdirrahmân Muhammed Mazhar Bekâ, 3 c., Suudi Arabistan, Dâru'l-
Ebi'l-Kâsım İbni Medenî, 1986.

Ahmed Ebü's-
Senâ Şemsüddîn:

Kandemir, M. **“İbn Hacer el-Askalânî”** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm
Yaşar: Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/514-531.

Karâfi, Ebû'l-
Abbâs Şihâbüddîn **Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl**, thk.: Tâhâ Abdürraûf Sa'd, 3. bs., y.y.,
Şirketü't-Tibâ'e'l-Fenniyye el-Müttahide, 1973.

Ahmed b. İdrîs b.
Abdirrahmân el-
Mâlikî:

Katâde, Katâde b. **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, thk: Hâtim Sâlih ed-Dâmin, 3. bs., y.y.,
Diâme b. Katâde Müessesetü'r-Risâle, 1998.

b. Azîz Ebû'l-
Hattâb es-Sedûsî
el-Basrî:

Koca, Ferhat: **“Mefhum”** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/350-353.

Leknevî, **Fevâtihu’r-Rahmût Şerhu Müsellemü’s-Sübût**, 2 c., Beyrût, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002.

Muhammed

Abdülalî b.

Muhammed

Nizamüddîn

Ebü’l-Ayyâş

Bahru’l-Ulûm es-

Sehâlevî el-

Ensârî:

Makdisî, Mer’î b. **Kalâ’idü’l-Mercân fi Beyani’n-Nâsihi ve’l-Mensûhi fi’l-**
Yûsuf b. Ebî Bekr **Kur’ân**, thk.: Sâmî Atâ Hasan, Kuveyt, Dâru’l-Kur’âni’l-
b. Ahmed el- Kerîm, t.y.

Kermî el-Hanbelî:

Mukrî, Ebû’l- **en-Nâsih ve’l-Mensûh**, thk.: Züheyr eş-Şâviş – Muhammed
Kâsım Hibetullâh Ken’ân, Beyrût, Mektebetu’l-İslâmî, 1404.

b. Selâme b. Nasr

b. Alî el-Bağdâdî:

Müslim, el- **el-Müsned es-Sahîh el-Muhtasar binaklî’l-Adli ilâ Resûlillâh**
Haccâc Ebû’l- **Sallallâhu Aleyhi ve Sellem**, thk.: Muhammed Fuâd
Hüseyn el-Kuşeyrî Abdülbâkî, 5 c., Beyrût, Dâru İhyâ’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.

en-Nîsâbûrî:

Nehhâs, Ebû **en-Nâsih ve’l-Mensûh**, thk.: Dr. Muhammed Abdüsselâm
Ca’fer Ahmed b. Muhammed, Kuveyt, Mektebetu’l-Fellâh, 1408.

Muhammed b.
İsmâ'il b. Yûnus
el-Murâdî en-
Nahvî:

Nesâî, Ebû **es-Sünen el-Kübrâ**, thk.: Hasan Abdülmün'im Şelbî, 10 c.,
Abdurrahmân Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 2001.
Ahmed b. Şuayb
b. Alî el-Horâsânî:

Öğüt, Salim: **"Kılâde"** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara:
TDV Yayınları, 2002), 25/396.

Râzî, Ebû **el-Mahsûl**, thk.: Dr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-İlvânî, 6 c., 3. bs.,
Abdillâh y.y., Müessesetü'r-Risâle, 1997.
Muhammed b.
Ömer b. el-Hasan
b. el-Hüseyn et-
Temîmî el-
Mülakkab bi
Fahreddîn er-Râzî
Hatîbü'r-Rey:

Sehâvî, **el-Cevâhir ve'd-Dürer fî Tercemetî Şeyhü'l-İslâm İbn**
Şemsüddîn **Hacer**, İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd, 3 c., Lübnân-Beyrût, Daru
Muhammed b. İbn Hazm, 1999.
Abdurrahmân:

Sem'ânî, Ebü'l- **Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl**, thk.: Muhammed Hasan
Muzaffer Mansûr Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfî, 2 c., Beyrût, Dârü'l-
b. Muhammed b. Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Abdilcebbâr b.
Ahmed el-
Mervezî et-
Temîmî el-Hanefî
sümme's-Şâfî:

Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, 2 c., Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Muhammed b.

Ahmed b. Ebî

Sehl Şemsü'l-

eimme:

Suyûtî, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, thk.: Muhammed Ebû'l-Fazl
Abdurrahmân b. İbrâhîm, 4 c., y.y., el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Küttâb,
Ebî Bekr 1974.
Celalüddîn:

Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)**, Notlar
Zekiyüddîn: Ekleyerek Tercüme Eden: Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, 21.
bs., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Şâfî, Muhammed **er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)**, çev.: Prof. Dr.
b. İdrîs: Abdulkadir Şener – Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, 5. bs. Ankara,
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Şakir Mahmûd, **İbn Hacer el-Askalânî Musannefâtuhu ve Dirasetun fi**
Abdülmün'im: **Menhecihî ve Mevâridihi fi Kitâbihi'l-İsâbe**, 2 c., Beyrût,
Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Şâtîbî, İbrâhîm b. **el-Muvâfakât**, thk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl
Mûsâ b. Süleymân, 7 c., y.y., Dâru İbn Affân, 1997.

Muhammed el-
Lahmî el-Gırnâfî:

Şinkâtî, **Müzekkire fî Usûli'l- Fıkh**, 5. bs., Medine, Mektebetü'l-Ulûm
Muhammed el- ve'l-Hikem, 2001.

Emîn b.

Muhammed el-

Muhtâr b.

Abdilkâdir el-

Cekenî:

Şevkânî, **el-Bedrü't-Tâli' bi Mehâsini min ba'di'l-Karni's-Sâbi'**, 2 c.,
Muhammed b. Alî Beyrût, Darü'l-Ma'rife, t.y.

b. Muhammed b.

Abdillah el-

Yemenî:

Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl**, thk.: eş-
Muhammed b. Alî Şeyh Ahmed Azzû İnâye, 2 c., y.y., Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî,
b. Muhammed b. 1999.

Abdillâh el-

Yemenî:

Şîrâzî, Ebû İshâk **el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh**, y.y., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
İbrâhîm b. Alî b.

Yûsuf:

Tehânevî, **Mevsû'atu Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, Farsçadan
Muhammed b. Alî Arapçaya çev.: Dr. Abdullâh el-Hâlidî, thk.: Dr. Alî Dahrûc, 2
İbn'ul-Kâdî c., Beyrût, Mektebetu Lübnân, 1996.

Muhammed

Hâmid b.

Muhammed Sâbir
el-Fârûkî el-
Hanefî:

Tirmizî, **el-Câmiu'l-Kebîr – Sünen Tirmizî**, thk.: Beşşâr İvâd Ma'rûf,
Muhammed Îsâ b. 6 c., Beyrût, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
Sevre b. Mûsâ b.
ed-Dahhâk Ebû
Îsâ:

Tûfî, Süleymân b. **Şerhu Muhtasaru'r-Ravza**, thk.: Abdûllah b. Abdülmuhsin et-
Abdülkavî b. el- Türkî, 3 c., y.y., Müessetü'r-Risâle, 1987.
Kerîm es-Sarsarî
Ebü'r-Rebi'
Necmüddîn:

Turan, Mehmet: **“Meşhur Hadis Âlimi İbn Hacer El-Askalânî'nin Hayatı ve
İlmi Kişiliği”**, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Hakemli Dergisi, 2017, Cilt I, Sayı I.

Zerkeşî, Ebû **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, thk.: Muhammed Ebû'l-Fazl
Abdillâh İbrâhîm, 4 c., Beyrût, Dârü İhyâ'ü'l-Kütübü'l-Arabiyye –
Bedrüddîn Dârü'l-Ma'rife, 1957.
Muhammed b.
Abdullâh b.
Bahâdır:

Zerkeşî, Ebû **el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh**, 8 c., y.y., Dârü'l-Kütübî,
Abdillâh 1994.
Bedrüddîn
Muhammed b.

Abdullâh b.

Bahâdır:

Zeyd, Mustafâ: **en-Neshu fi'l-Kur'ân'il-Kerîm**, 2 c., 3. bs., y.y., Dâru'l-Vefâ, 1987.

Zuhaylî, Vehbe: **Fıkıh Usulü**, çev.: Dr. Ahmet Efe, 3. bs., İstanbul, Risale Yayınevi, 2014.

Zührî, Muhammed **en-Nâsîh ve'l-Mensûh – ve Tenzîl'il-Kur'ân bi Mekke ve'l-**
b. Müslim b. **Medîne**, thk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin, 2. Bs., y.y.,

Abdullâh b. Şîhâb: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

Zürkânî, **Kur'ân İlimleri Menâhilü'l-'İrfân Tercümesi**, ed.: Yrd. Doç.
Muhammed Dr. Faik Akcaoğlu, çev.: Doç. Dr. Halil Aldemir – Yrd. Doç.
Abdulazîm: Dr. Ramazan Şahan, 2 c., İstanbul, Beka Yayıncılık, 2018.