T.C.
HAKKARİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SEYFUDDÎN EL-ÂMİDÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI

Remzi ERTAŞ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin ALPHAN

HAKKARİ
2022

T.C.
HAKKARİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
HAKKARİ

Temel İslam bilimleri anabilim dalı yüksek lisans programı öğrencisi **Remzi ERTAŞ** tarafından hazırlanan **Seyfuddîn el-Âmidî'nin Nesih Anlayışı** başlıklı tez, 07/12/2022 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	**Kurumu**	**İmzası**
Başkan: Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin ALPHAN	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cengiz	Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu yüksek lisans tezi, Enstitü Yönetim Kurulunun ……Sayılı kararıyla ……. tarihinde onaylanmıştır.

Prof. Dr. Can YILMAZ
Enstitü Müdürü

TEZ BİLDİRİMİ

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

07/12/2022

İmza

Remzi ERTAŞ

ÖZET

SEYFUDDÎN EL-ÂMİDÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI
Remzi ERTAŞ
Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin ALPHAN
2022, 98 s.

Araştırmaya medar olan bu çalışma, hem ulum-u İslâmiye hem de ulum-u akliye sahasında kendisini ispatlamış Seyfuddîn el-Âmidî'nin usûl düşüncesinin bir paradigması olan nesih nazariyesi hakkında yapılmıştır. Hicri VII. Miladi XIII. asırda yaşayan Âmidî, ilk tahsiline doğduğu yer olan Diyarbakır'da başlamıştır. Daha sonra İslami ilimler sahasında derinlik kazanmak adına Bağdat, Şam, Hama ve Mısır gibi diyarlara ilmi seyahatler gerçekleştirmiştir. Gazzâlî gibi felsefe ve mantık ilimleriyle de meşgul olmayı tercih eden Âmidî, "*Hikmet, müminin yitik malıdır; onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir.*" şiarıyla hareket ederek Yahudi ve Hristiyan bilginlerinden aklî ilimler olan felsefe ve mantık dersleri almıştır. Böylece hem dini sahada hem de aklî sahada bir otorite olduğunu ortaya koymuştur.

Bu çalışmada Seyfuddîn el-Âmidî'nin usûl düşüncesini merkeze alarak Seyfuddîn el-Âmidî'nin nesih ile alakalı kendine özgün görüşleri tespit edilip ortaya konmaya çalışılmıştır. Seyfuddîn el-Âmidî'nin nesih anlayışı adlı konunun tercih edilmesinin sebebi ise Türkiye'de Seyfuddîn el-Âmidî ekseninde bu konuyla alakalı kapsamlı bir çalışmanın olmaması ve nesih konusunun tartışmalı bir mesele olması hasebiyle olmuştur. Bu sebeple yapılan bu çalışmada Seyfuddîn el-Âmidî gibi önemli bir ilim adamının kendi metodolojisinde nesih konusuna nasıl yaklaştığı, konuyu nasıl ele aldığı ve konuyu nasıl değerlendirdiği araştırılıp ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Nesih, Âmidî.

ABSTRACT

SEYFUDDIN EL-AMIDI'S UNDERSTANDING OF NASKH

Remzi ERTAŞ
Master Thesis, Department of Basic Islamıc Scienses
Supervisor: Assist. Prof. Mehmet Bahattin ALPHAN
2022, 98 p.

This study, which is the basis of the research has been made about the naskh theory that is a paradigm of Seyfuddin el-Amidi's procedural thought who proved himself in the field of both Islamic scienses and mental scienses. Amidi, who lived in Hijri VII and Gregorian XIII centuries, started his primary education where he was born. Then, he made scientific travels to the lands such as Baghdad, Damascus, Hama and Egypt in order to gain depth in the field of Islamic scienses. Amidi, who prefered to engage in philosophy and logic scienses like al-Ghazali, took courses in philosophy and logic, which are mental scienses, from Jewish and Christian scholars acting with the principle of 'Wisdom, valuable informations are believer's lost property, he is the holder of right to take it'. Thus, he revealed that he was the authoritarian in both the religious and the mental field.

In this study, it has been tried to reveal by determining Seyfuddin el-Amidi's idiocratic opinions about the naskh centering on his idea of procedural. The reason why the topic named Seyfuddin el-Amidi's understanding of naskh has been prefered is the absence of such a study on this topic on Seyfuddin el-Amidi's axis in Turkey and the consequence of being a controversial issue of naskh topic. Therefore, in this study, it has been revealed that how Seyfuddin el-Amidi, who was such an important scientist, approached, handled and evaluated the topic of naskh in his methodology.

Key Words: Islamic Law, Islamic Legal Methodology, Naskh, Amidi.

ÖNSÖZ

Alemlerin rabbi olan Allah'a (c.c.) sonsuz hamd ve senalar olsun. İnsanlığın rehberi ve kâinatın medarı iftiharı olan Hz. Muhammed'e salat ve selam olsun.

İslâm dini evrensel bir dindir. İslâm dininin hayatın tüm şubelerinde yaşanabilmesi ve tatbik edilebilmesi için birtakım kaide ve ilkeleri ortaya koyması son derece tabii bir durumdur. Bu kaide ve ilkeleri düzenleyen ve hayat içerisinde yaşanabilirliğini sağlayan yegâne sistem fıkıhtır. Fıkıh, sadece insanın insanla, insanın doğayla olan hukukunu değil aynı zamanda insanın Allah Teala ile olan hukukunu da tanzim etmektedir.

İslâm uleması, Kitâb ve Sünnet ışığında ictihad metodolojisini başarılı bir şekilde uygulayarak fıkhın sistematize edilmesine büyük katkı sağlamışlardır. İslâm toplumunda ortaya çıkan yeni meseleler ve karşılaşılan problemler ulema tarafından fıkhın potasında eritilerek çözüme kavuşturulmuş ve böylece ulema, İslam toplumuna birer kandil olmayı başarmıştır. Hiç şüphesiz bu büyük kandillerden bir tanesi de Seyfuddîn el-Âmidî'dir (ö. 631/1233). Hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde mütehassıs bir kimliğe sahip olan Âmidî, sadece ulûm-i diniye sahasında değil aynı zamanda ulûm-i akliye olan felsefe, mantık vb. ilimlerde de yetkin bir âlimdir. Biz de bu çalışmamızda Âmidî'nin usûl düşüncesini merkeze alarak fıkıh usulünün önemli bir bölümü olan nesih konusunu incelemeye ve Âmidî'nin kendine özgün görüşlerini tespit edip ortaya koymaya çalışacağız.

Bu çalışmayı yapmam için beni yönlendiren ve desteklerinden mahrum etmeyen çok değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin ALPHAN hocama, kendilerinden çokça istifade ettiğim, tezin tashihi konusunda emek harcayan Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN, Dr. Öğretim Üyesi Mehmet CENGİZ ve üzerimde emeği olan Doç. Dr. Davut EŞİT hocalarıma teşekkür eder, ilmi çalışmalarında da Yüce Allah'tan başarılar dilerim. Ayrıca yazma ve okuma konusunda maddi ve manevi desteklerinden mahrum etmeyen kıymetli eşime ve her daim yanımda olan aileme teşekkürü borç bilir, her iki cihanda mesut ve bahtiyar olmalarını Yüce Allah'tan niyaz ederim.

Remzi ERTAŞ

İÇİNDEKİLER

TEZ BİLDİRİMİ ii
ÖZET iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR DİZİNİ viii
1. GİRİŞ 1
1.1. Araştırmanın Konusu 1
1.2. Araştırmanın Amacı 2
2. LİTERATÜR TARAMASI 3
2.1. Çalışmada Kullanılan Temel Kaynaklar 3
3. MATERYAL VE YÖNTEM 5
4. VERİ VE ANALİZİ 7
4.1. Seyfuddîn el-Âmidî'nin Hayatı 7
4.2. İlmi Kişiliği 9
4.3. Eserleri 10
4.3.1. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm 10
4.3.2. Ebkârü'l-efkâr 11
4.3.3. Ğâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm 12
4.3.4. Keşfü't-temvîhât fi şerhi'l-İşarat ve't-tenbihât 12
4.3.5. el-Mübîn fî me'ânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn 12
4.3.6. el-Bâhir fî 'ulûmi'l-evâ'il ve'l-evâhir 12
4.3.7. Rumûzü'l-künûz 12
4.3.8. Dekâ'iku'l-hakâ'ik fi'l-mantık 12
4.3.9. el-Me'âhiz 'âle'r-Râzî 13
4.4. Bir Metodoloji Olarak Nesih Nazariyesi ve Tarihsel Süreci 13
4.4.1. Bir Nazariye Olarak Nesih 13
4.4.2. Nesih Nazariyesine Konu Olan Ayetler 14
4.4.3. Nesih Nazariyesine Konu Olan Hadisler 18
4.4.4. Sahâbe Döneminde Nesih Tasavvuru 19

4.4.5. Mezheplerin Nesih Tasavvuru 21
4.5. Seyfuddîn el-Âmidî'ye Göre Neshin Genel Çerçevesi 24
4.5.1. Nesih ve Türevlerinin Tanımı 25
4.5.1.1. Neshin beyân tanımı 28
4.5.1.2. Neshin ref' ve izale tanımı 29
4.5.2. Nesih ile Bedâ Arasındaki Fark 33
4.5.3. Nesih ile Tahsîs Arasındaki Fark 36
4.5.4. Şer'i Neshin Şartları ve Neshin Muhtelif Konuları 41
4.5.4.1. İnkarcılara karşı neshin ispatı 43
4.5.4.2. Bir emir yerine gelmeden önce neshin vaki olması 46
4.5.4.3. Herhangi bir bedel olmadan neshin vaki olması 49
4.5.4.4. Daha hafif veya daha ağır bir bedel ile neshin gerçekleşme durumu 51
4.5.4.5. Hükmün baki tilavetin mensûh olması, hükmün mensûh tilavetin baki olması veya hem hükmün hem de tilavetin neshedilmesi 53
4.5.4.6. Haberlerde cereyan eden neshin durumu 59
4.5.4.7. Kur'an'ın Kur'an'ı neshetmesi 60
4.5.4.8. Kur'an'ın Sünneti, Sünnetin de Kur'an'ı neshetmesi ve Şâfiî'nin çapraz nesih konusundaki tavrı 73
4.5.4.9. İcmâ ile nesih konusu 76
4.5.4.10. Kıyas ile nesih konusu 77
4.5.4.11. Hitâbın fehvasıyla neshin durumu 79
4.5.4.12. Teklifin ulaşmadığı meselelerde nesih konusu 81
4.5.4.13. Nas üzerine ziyade ile nesih konusu 82
4.5.4.14. İbadetlerin bir kısmı hakkında nesih 84
4.5.4.15. Aklın yok olması durumunda teklifi hükümlerde neshin vaki olması 85
4.5.4.16. Nâsih ve mensûhu bilmenin yolları 86
5. SONUÇ 89
KAYNAKÇA 92
ÖZGEÇMİŞ 98

KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar

b. : Bin/İbn

b.y. : Basım yeri

c.c. : Celle Celalühu

c. : Cilt

DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

çev. : Çeviren

h. : Hicri

Hz. : Hazreti

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm

s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellem

thk. : Tahkik eden

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

yay. : Yayınları

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu Seyfuddîn el-Âmidî'nin usûl düşüncesinin bir paradigması olan nesih nazariyesidir. Nesih nazariyesi, sadece fıkıh usûlünde değil aynı zamanda kelâm, tefsir ve hadis ilimlerinde de mevzu bahis olmuş konulardan bir tanesidir. Neshin bu kadar geniş sahada kendisine yer bulması neshin, her ilim adamının nazarında farklı bir perspektifle ele alınması nedeniyledir. Bundan öte modern çağımızda bu alanla ilgili müstakil çalışmaların yapıldığı da aşikârdır. Bu minvalde bakıldığında konunun ne kadar önemli bir noktada seyrettiğine şahit olmaktayız. Ancak konunun çeşitli mecralara kaymaması ve kapsamını yitirmemesi adına konunun fıkıh usulüyle sınırlı tutulması, konu ekseninde daha derin bir araştırmanın olacağı kanaatine dayanmaktadır. Bununla birlikte nesih konusunun daha iyi kavranıp anlaşılabilmesi için öncelikle neshin tarihsel gelişimi üzerinde durulacaktır. Âmidî'den önce nesih konusunun nasıl işlendiği araştırılacak ve Âmidî'ye kadar geçen süreç içerisinde neshin durumu özetlenecektir. Daha sonra Âmidî'nin fıkıh usûlü alanında telif ettiği *el-İhkâm fî usûli'i-Ahkâm* adlı eseri merkeze alınmak suretiyle konu tetkik edilecektir. Bu çalışmayı yaparken Âmidî'nin konuyu nasıl ele aldığı, ne gibi değerlendirmelerde bulunduğu ve en önemlisi de mezhep içerisinde diğer ilim adamlarından farklı olarak meseleye ne gibi yenilikler getirdiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Biz, bu çalışmayı yaparken Âmidî'nin hayatı, nesih ile ilgili bütün bilgileri ayrıntılarıyla beraber ortaya koymak ve neshin varlığı ve yokluğu gibi tartışmaları detaylı bir şekilde serdetmek gibi bir amaç içerisinde değiliz. Biz, bu çalışmada tarihsel süreçte sürekli tartışmaya mahal olan nesih konusunda Âmidî'nin yaklaşımını ve meseleye ne gibi yenilikler getirdiğini anlamaya gayret edeceğiz. Netice itibarıyla bu çalışmamız, birçok İslâmî ilimlerde başarılı bir grafik çizen ve özellikle de bir fıkıh otoritesi olan Âmidî'nin usûlünden önemli bir bölüm olan nesih anlayışını ortaya koyacaktır.

1.2. Araştırmanın Amacı

İslâm hukuk tarihi incelendiğinde birçok ilim erbabının İslâm mirasına ciddi katkılar sağladığına vakıf olmuşuzdur. Bu ilim adamları, ilmi birikimlerini kendi perspektifleriyle ortaya koymaya çalışmışlardır. Âmidî de İslâm tarihinde diğer büyük alimler gibi alanında uzman bir ilim adamıdır. Hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde uzman bir kimliğe sahip olan Âmidî, sadece ulûm-i diniye sahasında değil aynı zamanda ulûm-i akliye olan felsefe, mantık vb. ilimlerde de uzman kimliğini ortaya koymuş bir âlimdir. Eser telifi konusunda da velut bir hüviyete sahip olan Âmidî, fıkıh, kelâm, felsefe, münazara gibi ilimlerde muhalled eserlerini İslâm mirasına kazandırmıştır.

Her ilim adamının kendine özgün bir perspektifi ve sistemi olduğu gibi Âmidî'yi de farklı kılan birtakım özgün görüşleri vardır. Hiç şüphesiz bu görüşlerden bir tanesi de nesih konusudur. İslâm hukuk usûlü incelendiğinde nesih, en tartışmalı ve en çetrefilli konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Henüz İslâm'ın ilk döneminden başlayarak tartışmaya mahal olan nesih olgusu/konusu, halen günümüzde tartışması devam eden önemli bir hukuk olgusudur.

Biz de çalışmamızda Âmidî'nin usûl düşüncesini merkeze alarak Âmidî'nin nesih ile alakalı kendine özgün görüşlerini tespit edip ortaya koymaya çalışacağız. Âmidî, hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde uzman bir kimliğe sahip olmasına rağmen kendisiyle ilgili kelâm ve mantık görüşleri dışında diğer alanlarda çok fazla çalışması yapılmayan bir ilim adamıdır. Bu sebeple çalışmamızı Âmidî'nin usûl düşüncesinin bir parçası olan "Seyfuddîn el-Âmidî'nin Nesih Anlayışı" adlı konuyu araştırmaya karar verdik. Bu konuyu tercih etmemizin sebebi ise Türkiye'de Âmidî ekseninde bu konuyla alakalı bir çalışmanın olmaması ve nesih konusunun tartışmalı bir mesele olması hasebiyledir. Amacımız, Âmidî gibi önemli bir ilim adamının kendi metodolojisinde nesih konusuna nasıl yaklaştığını, konuyu nasıl ele aldığını ve konuyu nasıl değerlendirdiğini araştırıp ortaya koymaktır. Bu minvalde yapacağımız çalışmamın amacı, genelde Âmidî'nin usulünü bir nebze de olsa tanıtmak; özelde ise Âmidî'nin nesih meselesi hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarmaktır. Âmidî'nin usûlü ile ilgili çalışmamızın Âmidî ile alakalı kapalı olan bir noktayı açığa çıkaracağını ümit etmekle beraber İslâm hukuk bilimine de katkı sunacağını düşünmekteyiz.

2. LİTERATÜR TARAMASI

2.1. Çalışmada Kullanılan Temel Kaynaklar

Çalışmamızın temel kaynağı merkezde Âmidî'nin *el-İhkâm fî usûli'i-Ahkâm* adlı eseri olmakla beraber bunun yanında Şâfi'î mezhebinin klasik fıkıh usûlü eserleri olmuştur. Bunun yanı sıra modern kaynaklar da incelenerek güncel görüşlerden istifade edilerek kaynak zenginliği oluşturulmuştur. Öncelikle ilk adımda Şâfi'î tabakât eserleri incelenmiş; Âmidî'nin hayatı, ilmi hüviyeti ve eserleri araştırılmıştır. İkinci adımda neshin muhtevası, kavramlaşması ve terimleşmesiyle beraber bunun yanında bu nazariye hakkında ileri sürülen fikirler ve kanaatler ele alınmıştır. Bir nazariye olarak neshin İslâmî ilimler içerisindeki konumu, özellikle de usulî bir zeminde tartışılması ve neshin tarihsel olarak geçirdiği aşamalar tespit edilmeye çalışılarak kısaca tahlil ve değerlendirme yapılmıştır. Üçüncü adımda ise Âmidî'nin nesih anlayışı araştırılmıştır.

İstifade edilen belli başlı kaynaklar şunlardır:

1. Seyfuddîn el-Âmîdî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fi-usûli' l-ahkâm*
2. Şâfi'î (ö. 204/820), *er-Risâle*
3. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*
4. Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min ʿilmi'l-usûl*
5. Râzî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî ʿilmi ʿusûli'l-fıkh*
6. Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*
7. İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân*
8. Sübkî (ö. 756/1355), *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*
9. Hazrecî (ö. 812/1410), *'Uyûnü'l-enbâʾ fî tabakâti'l-etıbbâ*
10. Abdülkadir er-Râzî (ö. 666/1268), *Muhtârü's-Sıhâh*
11. İbn Fâris (ö. 395/1004), *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*
12. İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*
13. Ömer Faruk Atan, *Usul-i Fıkıh'ta Nesih*
14. Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*
15. Ahmet Bayraktar, *Gazzâlî'nin Nesih Anlayışı*
16. Nail Okuyucu, *Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri*

17. Ahmad Kajje, *Maverdî'ye Göre Kurân'da Nesih*
18. Nasi Aslan, *Eş'arî Usûlcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yönelttiği Eleştireler*
19. Aydın Taş, "*Gazzâlî ve Âmidî'nin Nesih Problemine Yaklaşımı*"
20. *DİA Maddeleri ("Nesih", "Bedâ", "Tahsîs", "Âmidî")*

3. MATERYAL VE YÖNTEM

Araştırmamız öncelikle verileri toplama, gözlem yapma, incelemede bulunma ve doküman analizi yapma gibi teknik analizleri kapsayan nitel bir araştırma yöntemine dayanır. Çalışmamız için kullandığımız yöntemlerin başında anlama, izah etme ve tanımlama yöntemi gelmektedir. Bu metotla Âmidî'nin eserleri okunmuş, bilimsel bir tarzda taranmış, bilimsel bir bakış açısıyla incelenmiş ve Âmidî'nin fikirlerini tespit etmek için fıkhî görüşlerini içeren eserlerinden yapılan çıkarımlar sonunda gerekli tercümeler yapılmıştır. Yaptığımız bu çalışmada kullanılan diğer bir yöntem de Âmidî'nin nesih usulcülüğünü ortaya koymak bakımından diğer ilim adamlarıyla fikirlerinin mukayese edilmesi yöntemidir. Bu yöntemle de tespit edilen görüşler, özellikle fıkıh usulüne dair yazılan klasiklerle karşılaştırılmıştır. Ancak bu yöntem takip edilirken ilmi tenkit yöntemi de dikkate alınarak Âmidî'nin diğer usulcülerden ne gibi farklı düşünceler ortaya koyduğu da ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında da veri analizi tekniği kullanılarak çalışmanın neticesinde elde edilen bulgular tahlil edilmiştir.

Tez boyunca takip edeceğimiz yöntemleri şu şekilde hülasa etmek mümkündür: Çalışmada ilk olarak Âmidî'nin hayatı ve ilmî kişiliği inceleneceğinden dolayı hayatı için tabakât eserlerinin ilgili yerlerinden tespitler yapılmış ve analiz edilip istifadeye sunulmuştur.

Çalışmamıza konu olan Âmidî'yi daha iyi tanımak, fikir ve düşünce dünyasını daha iyi çözümlemek için ilmî ve fıkhî şahsiyeti, hocaları ve etkisi nesnel/objektif bir bakış açısıyla incelenmiştir.

İşlenecek usul kavramlarının ve meselelerin okuyucuya daha iyi aktarılması adına evvela Arapça sözlüklerdeki anlamları tespit edilmeye gayret edilmiş, sonrasında hem fıkhi alanda yazılmış sözlüklerden hem de klasik eserlerden anlamları verilmeye çalışılmıştır.

Neshin klasik ve modern dönemde nasıl algılandığı ve nasıl işlendiği tespit edilmeye çalışılmış, tarafların tezleri tetkik edilmiş ve mukayeseli olarak verilerden bir sonuç çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu konuda özellikle de Âmidî'nin

ortaya koyduğu argümanlar tahlil edilmiş ve diğer verilerle karşılaştırılarak objektif bir tutum sergilenmiştir.

4. VERİ VE ANALİZİ

4.1. Seyfuddîn el-Âmidî'nin Hayatı

Tam adı, Ebü'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Ebi 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî'dir. Doğum yılı kaynaklarda 551/1156 olarak geçmekte ve doğum yeri olarak da eskiden Diyarbakır bölgesinin merkezi diye adlandırılan Âmed'dir. Bu ilmi şahsiyetin Âmidî olarak bilinmesi doğduğu yere nispet edilmesi sebebiyledir. Künyesi ise Seyfuddîn'dir. Araştırdığımız kadarıyla Âmidî'nin aile ve akrabalarıyla ilgili çok fazla malumata rastlanmamaktadır.[1]

Âmidî, doğduğu bölgede ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm eğitimini tahsil etmiş ve Hanbelî mezhebini benimsemiştir. Daha fazla ilim öğrenmek ve özellikle de İslâmî ilimlerde vukûfiyet kazanmak adına Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'a giden Âmidî, burada bulunan meşhur âlimlerden dersler almıştır. İlk olarak bir Hanbelî âlimi olan Ebü'l-Feth İbnü'l-Mennî'den (ö. 583/1187) fıkıh, cedel ve münazara ilimlerini öğrenmiştir. Bu süre zarfında kendi dönemi içerisinde hadis alanında uzman olan Ebü'l-Feth b. Şâtîl'den (ö. 583/1187) hadis derslerini almıştır. Daha sonra kendisinin Şâfiî mezhebine geçişine vesile olan Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Fadlan'dan (ö. 595/1199) usûl dersleri, münazara ve cedel ilimlerini tahsil etmiştir.

Âmidî, İbnü'l-Fadlan'dan aldığı usûl ve cedel ilimlerini ustaca öğrendikten sonra aklî ilimler olan felsefe ve mantıka yönelmiştir. İslâmî ilimler yanında aklî ilimlere de merak salan Âmidî, Bağdat şehrinin Kerh bölgesindeki Hristiyan ve Yahudi bilginlerinden aklî ilimler olan felsefe ve mantık dersleri okumuştur. Ancak Âmidî'nin felsefe gibi ilimleri öğrenmesini hoş karşılamayan bazı fakihler onun inanç konusunda batıl fikirlere kapıldığını iddia etmişlerdir.[2]

Bu girişimlerden rahatsız olan Âmidî, Bağdat'tan Şam'a geçmiştir. Burada aklî ilimler üzerine çalışmalar yaparak hem aklî ilimler hem de naklî ilimler alanında dönemin en büyük mütehassıslarından biri olmuştur. Daha sonra Mısır'a geçen Âmidî, burada İmam Şâfiî'nin türbesi yanındaki Nâsıriyye Medresesi'nde

[1] Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. 'Alî es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmûd M. et-Tanâhî (Hicr: b.y., 1413/1993), 8/306.
[2] Ebü'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdr, 1990), 3/ 293.

müderrislik görevine başlamıştır. Bunun yanı sıra Kahire'de bulunan Zâfir Camii'nde de fıkıh usûlü ve kelâm derslerini okutmuştur. Fakat Âmidî'nin ilmi müktesebatını ve tartışmalardaki üstünlüğünü kıskanan bazı ilim adamları, Âmidî'nin inanç konusunda sapıttığını ileri sürerek katline fetva verecek kadar ileriye gitmişlerdir. Hayatı konusunda endişeye kapılan Âmidî, bir başka ilim diyarı olan Hama'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Burada bulunan Eyyûbî hükümdarı Ebü'l-Meâlî el-Melikü'l-Mansûr Nâsırüddîn Muhammed b. el-Melikü'l-Muzaffer'in himayesine sığınmış ve orada da dersler verip birçok talebe yetiştirmiştir.[3]

Âmidî, daha sonra Eyyûbî hükümdarı Ebü'l-Feth (Ebü'l-Fütûh) el-Melikü'l-Muazzam'ın (ö. 624/1227) özel daveti üzerine Şam'a geçmiştir. Felsefe ve mantık ilimlerine ilgisi olan hükümdar, Âmidî'yi müderris olarak Aziziye Medresesi'ne görevlendirmiştir. Burada yaklaşık 13 yıl gibi bir süreyle ilmi çalışmalar yapan ve birçok talebe yetiştiren Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-Âhkâm* adlı fıkıh usulüne dair eserini burada ilim dünyasına kazandırmıştır.[4]

O dönemdeki hükümdarın ölümünden sonra iç karışıklık yaşayan Eyyûbî Melikleri büyük bir istikrarsızlığa sebep olmuşlardır. Netice itibariyle el-Cezire hükümdarı Ebü'l-Feth el-Melikü'l-Eşref Muzafferuddîn Mûsâ (ö. 635/1237), Şam'ı ele geçirmiş ve oranın hâkimi olmuştur. Diyarbakır'ı kuşatıp ele geçiren el-Melikü'l-Eşref Âmidî ile Diyarbakır'ın eski hükümdarı Artuklu Beyi Mesûd b. Salih Mahmûd arasındaki gizli yazışmaları görmüştür. Bu yazışmalarda Âmidî'ye kadılık görevi verileceği yazılmıştır. Ayrıca el-Melikü'l-Eşref, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) gibi âlimlerin aklî ilimlere karşı verdiği fetvaları esas almak suretiyle Âmidî'yi müderrislikten azletmiş ve onu evinde vefat edinceye kadar göz hapsine maruz bırakmıştır. Bütün bu olanlardan sonra evine inzivaya çekilen Âmidî, Safer 631'de (Kasım 1233) vefat etmiştir. Cenazesi Şam'da bulunan Cebel-i Kasiyon'a defnedilmiştir.[5]

---

[3] Emrullah Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Haziran 2022).
[4] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* 3/ 294.
[5] Şerefettin Adsoy, *Seyfuddin el-Âmidî'nin Dekâiku'l-Hakâik fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme Tahkik ve Değerlendirmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 15.

4.2. İlmi Kişiliği

Âmidî'nin yaşadığı çağ ve kültürel ortam incelendiği zaman uzun soluklu ilmi seyahatler yaptığı anlaşılmaktadır. İlk eğitim ve öğretimini doğduğu bölgede alan Âmidî, ilmi malumatını artırmak üzere önce Bağdat'a gitmiştir. Burada öncelikle dönemin önemli ilim adamlarından hadis, münazara ve cedel gibi ilimler tahsil etmiş, daha sonra başka hocalardan da fıkıh usûlü ve kelâm dersleri almıştır. Âmidî bununla yetinmeyip kendisinde eksik olduğunu hissettiği aklî ilimleri dönemin ehl-i kitâb bilginlerinden tedris etmiştir. Felsefe ve mantık ilimlerinde de başarılı bir grafik çizen Âmidî, girdiği tartışmalarda kendisini ispatlamıştır. Ancak gerek siyasi çekişmeler olsun gerekse politik nedenler olsun Âmidî'nin çileli bir hayat yaşamasına sebep olmuştur. Hama, Mısır ve Şam gibi beldelerde bulunan medreselerde müderrislik yapmış, birçok talebe yetiştirmiş ve en kıymetli eserlerini bu beldelerde İslâm mirasına kazandırmıştır.[6]

Yaşadığı tüm baskı ve zulümlere rağmen ilmi çalışmalardan vazgeçmeyen Âmidî, inandığı dava uğruna elini taşın altına koymuş ve ilmi hüviyetine sahip çıkmıştır. Böylelikle fıkıh, hadis, kelam ve hilaf ilmi gibi İslâmî ilimler yanında felsefe, mantık, münazara ve cedel gibi aklî ilimleri de mezcederek dönemin önde gelen bilginlerinden biri olduğunu ortaya koymuştur.

Âmidî'nin ilmi açıdan mütehassıs bir âlim olduğunu birçok ilim erbabı ifade etmiştir. Nitekim büyük Şâfiî fakihi ve aynı zamanda Âmidî'nin bir öğrencisi olan İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) onun hakkında şu cümleleri serdeder*:* "Ben ondan daha iyi ders okutanı işitmedim. Çok etkileyici bir hatipti. Eğer Gazzâlî'nin el-Vasît'inin bir lafzını değiştirse zikrettiği lafız el-Vasît sahibinin yazdığı lafızdan daha yerinde olur. Biz bahis ve münazara usûlünü ondan okuduk."[7]

Kendisine has bir perspektif ortaya koyan Âmidî, kendisinden sonra gelecek olan birçok bilgini etkilemeyi başarmıştır. Nitekim o bilginler de Âmidî'nin metodunu benimsemişlerdir. Zira büyük bir müfessir, fakih ve kelâmcı

---

[6] Ebü'l-'Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî, *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ,* thk. Nizâr Rızâ (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1965), 650.

[7] Sübkî, *Tabakât,* 8/307.

olan Kâdî el-Beydavî, (ö. 685/1286) Fahruddîn er-Râzî ve Âmidî'nin usûl sistematiğinden istifade ederek ilmi müktesebatını ikmal etmiştir.[8]

4.3. Eserleri

Âmidî'nin çok yönlü ve üretken bir âlim olduğunu belirtmiştik. Hem dinî ilimler hem de aklî ilimler alanında eserler veren Âmidî'nin, kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla yirmiden fazla eser telif ettiği ifade edilmektedir.[9] Bu eserlerin hepsinden detaylıca bahsetmek konumuzu aşacağından dolayı sadece belli başlı olanlarını burada zikredeceğiz. Bu eserler şunlardır:

4.3.1. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm

Araştırmamızın ana kaynağı olan Âmidî'nin bu eseri, fıkıh usûlü alanında telif edilmiştir. Şâfiî mezhebine mensup olan ve Eş'arî kelâm ekolünü benimseyen Âmidî, bu eserini mütekellimûn sistemini esas alarak kaleme almıştır. Hama'dan Şam'a özel davetle giden Âmidî, bu eseri Eyyûbî sultanı el-Meliku'l-Muazzam'a armağan etmiştir.[10]

Âmidî bu eseri, hayatının son demlerinde kaleme aldığı için fıkha dair tüm birikimini mümbit bir şekilde esere aktarmayı başarmıştır. Kaynaklarda bu eserle alakalı şu ifadeler yer almaktadır: "İbn Haldûn ve onu takip eden birçok müellif el-İhkâm'ı, mütekellimîn ekolünün dört ana kaynağı sayılan Kâdî Abdülcebbâr'ın el-ʿUmed, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Burhân, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ adlı eserlerinin başarılı bir telhisi olarak nitelendirir."[11]

Bunun yanı sıra Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl fî ʿilmi usûli'l-fıkh* adlı eserinden de çok istifade eden Âmidî, Râzî'den farklı olarak fıkhî meselelerin detaylarıyla daha çok hemhal olmuştur.[12]

Muhteva açısından bakıldığı zaman eser, "kaide" adıyla 4 fasıldan meydana gelmektedir. Birinci fasılda dil, usûl ile kavram ve terimlerin açıklanması ile şer'î hüküm meselesi anlatılır. İkinci fasılda şer'î deliller ele alınır ki bu bölüm eserin en geniş hacmini oluşturur. Üçüncü fasılda ictihâd ve fetva

[8] Salim Öğüt, "el-İhkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Haziran 2022).
[9] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* 3/ 294.
[10] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* 3/ 294.
[11] Öğüt, "el-İhkâm".
[12] Öğüt, "el-İhkâm".

konuları işlenmektedir. Dördüncü fasılda ise delillerin tearuzu ve tercih meselesi anlatılmaktadır.[13]

Ayrıca Âmidî, bu eserde kitâb, sünnet, icmâ', kıyâs ve istidlâl şeklinde beş şer'î delilin olduğunu belirterek bunlardan ilk üçünün asıl, diğer ikisinin onlara tâbi deliller olduğunu ifade etmiştir.[14]

Bu eser üzerine Âmidî, *Müntehe's-sûl fî ʿilmi'l-usûl* adında bir ihtisar çalışması yaparak kitabı özetlemiştir.[15] Daha sonra bir Malikî fakihi olan ve aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), *Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adıyla Âmidî'nin muhtasarını telhis etmiş ve daha sonra bunu da özetleyerek daha küçük bir hacme sahip olan *Muhtasarü'l-Müntehâ*'yı telif etmiştir.[16]

Eserin birçok tahkik edilmiş çalışması vardır. Bunlardan en meşhuru Abdürrezzâk Afîfî'nin 4 ciltlik tahkikidir.

4.3.2. Ebkârü'l-efkâr

Müteaahirîn dönemi âlimlerinden biri olan Âmidî'nin kelâm alanında yazmış olduğu en önemli ve en hacimli eserlerinden birisidir. Eş'arî mezhebinin görüşleri esas alınarak telif edilen bu eser, naklî delillerin yanında felsefe ile mezcedilerek kendisine has bir metodu ortaya koymaktadır. Kendisinden sonra gelen birçok kelâm âlimi bu eserden etkilenerek adeta başucu kitabı olarak ondan yararlanmıştır. 'Adudüddîn el-Îcî (ö. 755/1355), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve Sa'duddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi meşhur kelâm âlimleri eserlerinde sık sık *Ebkârü'l-efkâr*'a atıfta bulunmuşlardır.[17]

Kaynaklarımızı incelediğimiz zaman eserin muhteva olarak sekiz bölümden oluştuğunu görüyoruz. Özetle, işlenen konular şunlardır: Bilgi ve çeşitleri, aklı kullanma ve bölümleri, mantıkın tarifi ve aklı kullanma çeşitleri, yaratıcının varlığı ve vasıfları ile ilgili kanıtlar, peygamberlik konusu, ahiret ile

---

[13] Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa 'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyid el-Cemilî (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-Arabî, 1404) 1-4.
[14] Âmidî, *el-İhkâm,* 1-4.
[15] Sübkî, *Tabakât*, 8/307.
[16] Adsoy, *Seyfuddin El-Âmidî'nin Dekâiku'l-Hakâik Fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme Tahkik ve Değerlendirmesi*, 20.
[17] Emrullah Yüksel, "*Ebkârü'l-efkâr*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Haziran 2022).

ilgili konular, isimler ve onlarla ilgili meseleler, iman ve inkârın niteliği, imanın artıp artmayacağı ve Şiilikle ilgili meseleler ve önderlik konusu."[18]

4.3.3. Ğâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm

Kelâm alanında yazılmış bir eserdir. Usûl ve muhteva olarak *Ebkârü'l-efkâr*'a çokça benzeyen bu eser, bir özet mahiyetindedir.[19] 8 bölümden oluşan *Ğâyetü'l-merâm,* konuları itibariyle *Ebkârü'l-efkâr*'la birebir örtüşmektedir. Ancak bu eserdeki cümleler daha veciz ve felsefi içeriklidir.[20]

4.3.4. Keşfü't-temvîhât fi şerhi'l-İşarat ve't-tenbihât

Âmidî'nin İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât* isimli eseri üzerine yazmış olduğu bir şerhtir. Felsefe alanında yazılmış bir eserdir.[21]

4.3.5. el-Mübîn fî me'ânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn

Âmidî'nin bu eseri, felsefe ve mantık ile ilgili terimleri izah eden küçük bir kitaptır.[22]

4.3.6. el-Bâhir fî 'ulûmi'l-evâ'il ve'l-evâhir

Âmidî'nin felsefe alanında telif ettiği en hacimli eserdir.[23]

4.3.7. Rumûzü'l-künûz

Bu eser de felsefe alanında yazılmış olan bir eserdir. Ancak muhtevasına bazı dini bölümler eklenmiştir. Ayrıca Âmidî, bu eseri öğrencisi olan İbn Ebû Usaybia'ya okutmuştur.[24]

4.3.8. Dekâ'iku'l-hakâ'ik fi'l-mantık

Bu eser, mantık alanında yazılmış bir eser olup kıyâs ve niteliklerinden bahsetmektedir.[25]

---

[18] Adsoy, *Seyfuddin El-Âmidî'nin Dekâiku'l-Hakâik Fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme Tahkik ve Değerlendirmesi*, 20.
[19] İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ',* 651.
[20] Şerafettin Gölcük, "Ğâyetü'l-merâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Haziran 2022).
[21] İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ',* 651.
[22] Sübkî, *Tabakât*, 8/307
[23] Yüksel, "Âmidî".
[24] İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ',* 651.
[25] Adsoy, *Seyfuddin El-Âmidî'nin Dekâiku'l-Hakâik Fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme Tahkik ve Değerlendirmesi*, 24.

4.3.9. el-Me'âhiz 'âle'r-Râzî

Bu eser Âmidî'nin, Râzî'nin kelâm alanında telif ettiği *el-Metâlibü'l'âliye* adlı eserini tenkit eden bir çalışmasıdır.[26]

Haklarında çok fazla bilgi olmayan bazı eserler de şunlardır: *"Kitâbü'l-Cedel, et-Tercîhât fi'l-hilâf, Mu'âhazât fi'l-hilâf, Lübâbü'l-elbâb, Menâ'ihu'l-karâ'ih, Şerhu Cedeli'ş-Şerîf."*[27]

4.4. Bir Metodoloji Olarak Nesih Nazariyesi ve Tarihsel Süreci

Bu kısımda nesih nazariyesi ile ilgili İslâm'ın ilk dönemlerinden başlayarak mezheplerin teşekkül sürecine kadar neshin kullanım şekli ele alınacaktır. Sonraki adımda mezheplerin nesih anlayışı kısaca ele alınacak ve nesih konusunda mezheplerin fikirleri kısaca mukayeseli olarak değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Akabinde ise Âmidî'nin nesih anlayışına geçilecektir.

4.4.1. Bir Nazariye Olarak Nesih

Tarihi bir realite olarak nesih, İslâmî ilimler içerisinde bugüne kadar çokça tartışılan, üzerinde fikir yürütülen ve birçok esere konu olan meselelerden biri olmuştur. Nesih için bu kadar hummalı tartışmaların meydana gelmesi ve günümüzde bu konunun tartışma açısından önemli bir noktada olması bizleri harekete geçirmiş ve genelde meselenin iç yüzünü öğrenmeye özelde ise daha önce bu konuda çalışılmamış olan Âmidî'nin nesih düşüncesini öğrenmeye sevk etmiştir. Ancak şu kadar var ki araştırdığımız kadarıyla nesih konusunda arada şaz denebilecek bir görüş olsa da -ki bu görüş, Âmidî'nin belirttiğine göre h. 4. asırda yaşamış olan Ebû Müslim el-İsfahânî' (ö. 322/934) ye aittir-[28] nesih, İslâm uleması tarafından 20. yüzyıla kadar hüsnükabul ile karşılanmış ve ulema neshin varlığı konusunda müttefik olmuştur.[29]

İslâm uleması neshin varlığı konusunda herhangi bir tartışmaya girmemiş, aksine nesih konusunda bir icmâ' olduğu belirtilmiştir.[30] Ulema arasındaki ihtilaf sadece neshin nerelerde ve nasıl gerçekleştiği hususunda mevzubahis iken

---

[26] Yüksel, "Âmidî".
[27] İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ,* 651.
[28] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/27.
[29] Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 7.
[30] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1939), 139; Âmidî, *el-İhkâm,* 3/127.

günümüzde ise neshin varlığı bizatihi tartışma konusu olmuş ve bazı akademisyenler nazarında neshin gerçekliği inkâr edilmiştir. Ancak şu da bir gerçek ki kaynaklarımızda nesih nazariyesiyle ilgili "Herhangi bir kişinin, Kur'ân ile ilgisi olan Nasîh ve Mensûh konusunu öğrenmeden Allah'ın kitabını tefsir etmesi caiz olmaz" şeklinde ifadeler yer almaktadır.[31]

Nesih nazariyesi İslâmî disiplinler içerisinde daha çok tefsir gibi bir alanda kendisine yer bulmuş olsa da çeşitli yönleriyle hadis, fıkıh ve kelâm gibi dallarda da işlenen bir mevzu olmuştur. Ancak teorik olarak baktığımızda nesih konusunun temel sahası fıkıh usûlüdür. Zira fıkıh usûlü bir yöntem olarak meseleyi aklî ve naklî bir zeminde değerlendirdikten sonra bir sonuca varmaktadır. Konunun ehemmiyetini ifade ettikten sonra şimdi nesih konusuna başlayabiliriz.

4.4.2. Nesih Nazariyesine Konu Olan Ayetler

Neshin varlığını en güçlü bir şekilde ortaya koyan başat amil ayetlerdir. Zira usûle bakıldığında hiyerarşik olarak en güçlü kaynak Kur'an'ı Kerîm'dir. Neshin varlığını kabul edenler referans olarak ilk basamağa ayetleri koymuşlardır. Usûl ile ilgili yazılmış bütün eserler istisnasız bir şekilde ayetlerden yola çıkarak neshin varlığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Neshi kabul edenlerin veya neshi reddedenlerin delil olarak getirmiş oldukları ayetler aynı ayetlerdir. Ancak her iki gurupta kendi görüşünün daha tutarlı olduğunu ortaya koymak için çeşitli izahlar yapmışlardır. Biz bu bahiste kısa bir şekilde yorum farklılığına girmekle beraber ayetleri zikredeceğiz:

A) **مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَا اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**

"*Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.*"[32]

B) **وَاِذَا بَدَّلْنَا اٰيَةً مَكَانَ اٰيَةٍ ۙ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا اِنَّمَا اَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**

"*Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi*

---

[31] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Darü'l-Marife, 1957), 2/29.

[32] Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. Çev. Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrıcı-İbrahim Kâfi Dönmez- Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Bakara 2/106.

indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyorsun" dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler." [33]

C) يَمْحُــوا اللهُ مَــا يَشَّــاءُ وَيُثْبِــتُ ۚ وَعِنْــدَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَــابِ "*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.*"[34]

Yukarıda zikretmiş olduğumuz ayetlerin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda her ne kadar şeriatlar arası bir neshin vaki olduğu iması verilmiş olsa da "ayet" lafzının umum manasında olması neshin genel bir manada olduğu izlenimini vermektedir. Öte taraftan "Sebebin hususi olması lafzın umum olarak anlaşılmasına mani değildir."[35] kaidesi mucibince de bu naslardaki "ayet" ifadesinin genel manada bir nesih olduğunu ortaya koymaktadır.

Usûl ve ahkâm ile ilgili yazılan eserlere bakıldığında da zikredilen ayetlere verilen anlam neshin varlığı yönünde olmuştur. Âmidî kendi usûl eserinde neshin gerçekleştiğine dair deliller getirirken Bakara 106. ayetini ve Hac 52. ayetini delil olarak zikretmektedir.[36] Bunun yanı sıra büyük bir usûl alimi olan Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) da *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde Bakara 106. ayetini tefsir ederken neshin varlığını kabul ettiğini ifade etmiş ve devamında şunları söylemiştir: "Fıkıh ehlinden olmayan bazı müteahhirînler, Muhammed'in (s.a.v.) şeriatında nesih olmadığını, nesihten kastedilenin cumartesi günü, doğuya ve batıya doğru namaz kılma gibi önceki peygamberlere ait olan şeriatların nesih edildiğini söylerler ve akabinde de Muhammed'in (s.a.v.) şeriatının kıyamete kadar sabit olacağını ifade ederler. Bunu söyleyen adam edebiyat ve dil bilgisi konusunda paye sahibi fakat fıkıh ve usûl konusunda ise pay sahibi değildir. Ancak şu kadar var ki bugüne kadar şüphe olmayan bir istikamette ümmet bu konuyu bize aktarmış ve bu konuda bir tevile dahi gidilmemiştir. Bu konuda ümmetin ortak bir bildirisi varken buna yeltenen başka bir adam bilmiyorum."[37]

Neshi reddedenler yukarıda zikredilen naslarda geçen "ayet" ifadesinin, neshi kabul edenler tarafından yanlış anlaşıldığını ifade etmekte ve şunu dile

---

[33] en-Nahl 16/101.
[34] er- Ra'd 13/39.
[35] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Darü'n-Neşr), 1/543.
[36] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/118.
[37] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü İhya'i Türasi'l-Arabî, 1405), 1/72.

getirmektedirler: “Yukarıdaki iki ayetten (Bakara 106 ve Nahl 101) ilk bakışta ayetler arası nesih anlaşılmakla beraber ayetlerin şeriatlar arası neshe işaret etmesi siyak-sibak (bağlam) bakımından daha uygun düşmektedir. Getirilen Hz. Muhammed (s.a.v.) şeriatı, kaldırılan Hz. Îsâ (a.s.) şeriatından daha hayırlı ve unutulan Hz. İbrâhîm (a.s.) şeriatının da bir benzeridir. Zira Bakara suresindeki ayetten bir önceki ayette geçen ‘hayr’ kelimesi ile Kur’an kastedilmektedir. Ayrıca ayet gurubu ehl-i kitabın, Kur’an’ın Müslümanlara indirilmesinden hoşlanmamaları ile ilgilidir. 106. ayetin ‘Bilmez misin Allah’ın gücü her şeye yeter.’ şeklinde sözü edilen neshin Kur’an ayetlerini birbirlerini nesh etmesi ile ilgili olmayıp bir şeriatın başka bir şeriatı ilga etmesiyle ilgili olmalıdır. Bu ifadenin ayetler arası nesih için kullanımı uygun değildir.”[38]

Ancak en başta şunu söylemek icap eder ki, ayetlerin yanlış anlaşıldığını ifade etmek gerçekten meseleyi çok basit bir zeminde tartışmak demektir. Zira on dört asır boyunca hem usûlcüler hem de müfessirler neshin varlığı konusunda ittifak etmişlerdir. O zaman neshi reddedenlere şu soruyu sormak gerekir: On dört asırdır üzerinde icmâ oluşan bir meselede ne oldu da bütün müfessirler ve bütün usûlcüler aynı hatayı dile getirdi? Kaynaklara bakıldığı zaman sahâbe ve tâbiînden herhangi biri tarafından neshi reddedenler gibi ayetlere bir anlam yüklenmiş değildir. Ayetleri bu şekilde tevil edenler maalesef herhangi bir naklî delil ortaya koyamamışlardır.

Başka bir iddia da şu şekilde dile getirilmektedir: “Burada getirilen ‘ayetten’ maksat bütün halinde Kur’an olunca, değiştirilip götürülen ‘ayetten’ maksat da ondan önce indirilmiş olan Tevrat ve İncil olmalıdır. Çünkü Kureyş’in Ehl-i Kitap’tan haberleri var idi. Tevrat ve İncil’i biliyorlardı. Hatta kendilerine içlerinden bir peygamber ve kitap gönderildiği takdirde onlardan daha dindar olacaklarını iddia ediyorlardı. Beyyine suresinden okuduğumuza göre müşrikler de Ehl-i Kitap ile birlikte bir peygamberin gelmesini ve geleceğini beklemekteydiler...

Burada, neshi savunanların göz ardı ettikleri bir gerçek de şudur: Neshi savunanlara göre, asıl hedef hükümdür. Ahkâm ayetleri Medine’de nazil

[38] Ömer Faruk Atan, *Usul-i Fıkıhta Nesih*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 4.

olmuşlardır. Bu sure ise Mekkî'dir. Mekke'de indirilen ayetler arasında ahkâm ayeti yok ki hükmü de bu ayetle nesh edilmiş olsun! O halde bu paragrafta kast edilen mana nedir? denilecek olursa, bize göre, değiştirilen ayetten maksat önceki semavi kitaplar, onların yerine getirilen ayetten maksat ise bütün hâlinde Kur'an'dır. Çünkü Kur'an ve ondan önceki semavî kitaplar, hem peygamberleri için birer mucize anlamında ayettir hem de her biri bir bütün hâlinde Allah'ın ayetidirler..."[39]

Birinci paragrafta ifade edilen "Burada getirilen ayetten maksat bütün halinde Kur'an olunca, değiştirilip götürülen ayetten maksat da ondan önce indirilmiş olan Tevrat ve İncil olmalıdır." şeklindeki yorum pek makul görünmemektedir. Şayet denildiği gibi birinci "ayet" ile kastedilen Kur'an; ikinci "ayet" ile kastedilen Tevrat ve İncil olsaydı o zaman "ayet" yerine "kitâb" ifadesinin kullanılması daha isabetli olurdu. Zira surelerde zikredilmiş olan bu kitaplar bir bütün halinde özel bir nitelik ile Kur'an, Tevrat ve İncil olarak geçmekte veya Kur'an bir "kitâb" şeklinde ifade edilmektedir.[40]

İkinci paragrafta ise şöyle bir iddia dile getirilmiştir: "Burada, neshi savunanların göz ardı ettikleri bir gerçek de şudur: Neshi savunanlara göre, asıl hedef hükümdür. Ahkâm ayetleri Medine'de nazil olmuşlardır. Bu sure ise Mekkî'dir. Mekke'de indirilen ayetler arasında ahkâm ayeti yok ki hükmü de bu ayetle nesh edilmiş olsun!"

Surenin Mekkî olması o surede hiç ahkâm ayetinin olmadığı manasına gelmez. Ahkâm ile ilgili ayetlerin kahir ekseriyeti medenî olduğu doğrudur. Ancak hicretten önce de ahkam ayetlerinin indiği göz ardı edilmemelidir. Şayet iddia edildiği gibi Mekke döneminde ahkâm olmadığı varsayılırsa Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabı hiç mi bir ahkamı yerine getirmedi? Eğer iddia doğruysa o zaman 5 vakit namazın hicretten bir buçuk yıl önce sabit olmasına nasıl cevap verilecektir. Zira 5 vakit namazın hicretten bir buçuk yıl önce sabit olduğu

[39] M. Zeki Duman, "*Kur'an-ı Kerim'de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri"*, Bilimname, 17 (2009), 37.
[40] et-Tevbe 9/111; Âl-i İmrân 3/3.

konusunda ittifak vardır.[41] Bunun yanında sadaka ile ilgili ayetleri de ifade edebiliriz.

İlk dönem tefsirlerine bakıldığı zaman Bakara 106. ayetiyle ilgili neshin vaki olduğu ifade edilmektedir. Örneğin; Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) bu ayeti tefsir ederken ayetin sonunda yer alan "*Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.*" cümlesinden sonra "*(Allah'ın) nasih ve mensuha kadir olduğunu bilmez misin*" şeklinde tefsir etmiştir.[42]

Yine ilk dönem müfessirlerinden biri olan İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) tarafından "Bir ayeti neshedersek" ifadesi, yani "Bir ayetin hükmünü başka bir hüküm ile değiştirirsek, o hükmü tebdil edersek ve bunu da helali harama; haramı da helale çevirmek suretiyle yaparsak" şeklinde tefsir edildiği görülmektedir.[43]

Meşhur müfessirlerden biri olan İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise Bakara 106. ayetiyle ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: "Gerçek şu ki o (nesih), bir ibadetten başka bir ibadete geçmektir. Hükmün veya yazının/kıraatin nesholması eşittir. Çünkü her iki durumda da bu mensuhtur. Usûl alimlerine gelince onlar, neshin sınırı konusunda ihtilaf etmişlerdir."[44]

İlk dönem müfessirlerinin ifadelerine göre Bakara 106. ayet, İslâm şeriatının bizatihi içinde neshin vaki olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

4.4.3. Nesih Nazariyesine Konu Olan Hadisler

Hadisler içerisinde nesihle alakalı ifadeler yer almaktadır. Bu konuda en çok şöhret bulmuş hadisler kabir ziyareti ve kurban etleriyle ilgili olan hadislerdir. Kaynaklara bakıldığında bu rivayetler bizlere şöyle aktarılmaktadır: "*Sizi kabir ziyaretlerinden alıkoymuştum. Bundan sonra kabir ziyaretlerini yapabilirsiniz. Size 3 günden fazla kurban etlerini saklamanıza yasak koymuştum. Artık kurban*

---

[41] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh* (Beyrut: Darü İbni Kesîr, 1407/1987), "Mi'rac", 71 (No. 3674); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiʿu's-sahîh* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Darü İhya'i Türasi'l-Arabî), "Sidretü'l-Münteha", 173.

[42] Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* thk. Ahmed Ferid (Lübnan-Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1924/2003), 1/70.

[43] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiʿu'l-beyân fî teʾvîl'l-Kurʾân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 2/471.

[44] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Darü't-Tayyibe, 1420/1999), 1/375.

etlerini saklayabilirsiniz. Size [içki]kap kacakları yasaklamıştım. Bundan sonra bu eşyalara nebiz koyabilirsiniz fakat sarhoş edici her şeyden uzak durun"[45]

Ahmed b. Hanbel de (ö. 241/855) biraz farklı lafızlarla şu şekilde bir hadis rivayet etmiştir: *"Sizi kabir ziyaretlerinden men etmiştim. Artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz. Zira kabirler size ahireti hatırlatır…"*[46]

Bir başka kaynakta nesih kavramının bizzat bir sahâbe tarafından kullanıldığı aktarılmaktadır. Büyük bir muhaddis olan Dârekutnî'nin (ö. 385/995) rivayetine göre Übey b. Kâ'b'dan (ö. 33/654) şöyle bir hadis nakledilmektedir: "*Rasûlullah namaz kıldı ve namazda bir sure okudu. Sureyi okurken bir ayeti atladı. Namazı bitirdikten sonra dedim ki, Ey Allah'ın Rasûlü! Şöyle bir ayet vardı. O ayet nesih mi edildi? Hayır. dedi. Zira sen okumadın dediğimde şöyle cevap verdi: Bana hatırlatsaydın ya!*"[47]

Yukarıda zikrettiğimiz hadislere bakıldığında nesih kavramının kullanıldığı veya neshi ima ettiren terimlerin telaffuz edildiği görülmektedir. Zira bir şeyin önce haramken sonra helal kılınması veya helalken haram kılınması hüküm değişikliği olduğu anlamına gelmektedir. Zaten hükümlerin birbirine tearuz etmesi teorik olarak bir açıdan neshin alanına girmektedir.

4.4.4. Sahâbe Döneminde Nesih Tasavvuru

İslâm'ın ilk dönemlerinde, vahyin nazil olduğu bir ortamda nesih kavramının sahâbe tarafından bilinen bir mahiyete sahip olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Nitekim mescidin birinde insanlara nasihat vermeye çalışan birisine Hz. Ali'nin (ö. 40/661) "Sen Kur'ân-ı Kerîm de olan nâsih ve mensûhu biliyor musun? şeklinde şahsı sorgulaması ve o şahsın da "Bilmiyorum" cevabını vermesi ve akabinde Hz. Ali'nin "Şimdi helak oldun ve helak ettin" diyerek o şahsa sitemde bulunması neshin daha ilk dönemlerde özel bir kavram olarak

[45] Müslim, "Ziyaret", 2305.
[46] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, e*l-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Darü'l-Hadîs, 1416/1995), 2/112 (No. 1236).
[47] Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004), 1/255.

kullanıldığı ve sahâbe tarafından da bu bilinçle ifade edildiği anlaşılmış olmaktadır. Buna benzer bir rivayet de İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelmiştir.[48]

Bakara 269. ayetini tefsir eden İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), şöyle bir nakil yapmaktadır: "Bize Müsennâ'dan, Müsenna da Abdullah b. Salih'ten, Abdullah b. Salih de Muaviye'den, Muaviye de Ali'den, Ali de İbn Abbas'tan şöyle bir rivayette bulundu: 'Her kime hikmet verildiyse gerçek şu ki ona çokça hayır verilmiştir.' Yani kişinin kendisine Kur'an'ın marifeti, nâsih ve mensûhu, muhkem ve müteşâbihi, helal ve haramı gibi konuları bilme yetisi verilmiştir."[49]

İlk dönem kaynaklarına bakıldığı zaman sahabe tarafından nesih ile ilgili birçok veri bulmak mümkündür. Örneğin; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Abdullâh b. Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) dayandırdığı şu bilgiyi aktarır: "Mut'a nikahı talâk, mehir, iddet ve miras ile neshedilmiştir." Daha sonra devamında Kâsım b. Sellâm şu ifadeleri eklemektedir: "Müslümanlar bugün bu söz üzerine müttefik olmuşlardır. Mut'a haram kılınmakla nesholmuştur. Kitâb ve sünnette mut'a'yı neshetmiştir. Bu konuda Abdullah b. Abbas hariç herhangi bir sahabeden bir ruhsat verildiğini bilmiyoruz. Abdullah b. Abbas'ın bu görüşte olduğu biliniyordu. Ancak onun da bu görüşünden döndüğü haberi bize ulaştı."[50]

İlk dönem nesih anlayışında göze çarpan nokta neshin yokluğu yönünde değil aksine varlığı yönünde bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Nitekim ilk kaynaklardan mülhem olarak zikredilen rivayetler neshin hiçbir tartışma olmaksızın kabulü yönünde bir izlenim vermektedir. Ancak şu var ki mezheplerin teşekkül sürecine kadar İslâmî disiplinler sistematize edilmediği için neshin de özel bir kavram olarak terminolojide kendisine yer bulmaması tabii bir durumdur. İlk dönem usûl anlayışında dikkatimizi çeken bir nokta var ki o da şudur: Selef döneminde nesih kavramı çok geniş bir sahada kullanılmaktaydı. Zira ilk dönemlerde nesih kavramı tahsîs, takyid ve nassa ziyade gibi manaları da ihtiva edecek şekilde kullanılmıştır.[51]

---

[48] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân,* thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 2/62; Zerkeşî, *el-Burhân,* 2/29.

[49] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân,* 5/576.

[50] Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-ʿazîz ve mâ fîhi mine'l-ferâ'iz ve's-sünen,* 1/118.

[51] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 233; Ferhat Koca, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ağustos 2022).

4.4.5. Mezheplerin Nesih Tasavvuru

Her bilimin kendine özgü bir dili ve bir de terminolojisi vardır. Her bir kavram kendi disiplini içerisinde ve kendi mecrasında değerlendirilir. Nitekim ilk dönem nesih tasavvurundan bahsederken nesih kavramının sistematik bir disiplin içinde kullanılmadığını ifade etmiştik. Ancak mezhepler döneminde fıkıh, sistematik bir hale gelince buna bağlı olarak fıkıh usulü de sistematize edildi. Böylelikle her kavram kendi bünyesinde özel bir manaya haiz olarak kullanılmaya başlandı. Nesih kavramı da bu özel manaya haiz kavramlardan biridir. Bu dönemde birazdan ifade edileceği gibi nesih kavramı tahsîs ve takyid gibi manalardan ayrıştırılarak özel bir mahiyette kullanılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla nesih kavramına has bir anlam yükleyen, tahsîs ve takyid gibi kavramlarından ayıran, neshi net bir çerçevede kullanan Şâfiî (ö. 204/820) olmuştur. Nitekim fıkıh usulünün ilk ürünü olarak kabul edilen Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinde Şâfiî, nesih kavramını ûmumun tahsîsi, mutlakın takyidi, mücmelin tavzihi ve istisna gibi kavramlardan ayrıştırarak "Terâhi olmak kaydıyla nas ile ilgili olan hükmün kaldırılması ve kaldırılan bu hükmün yerine yeni bir hükmün gelmesi" şeklinde bir tanım yapmıştır.[52]

Neshi bu minvalde tanımlayan Şâfiî, fıkıh usûlü bünyesinde bu kavrama özgün bir anlam atfederek neshin terimleşmesine öncülük etmiştir. Böylelikle ilk dönemlerde geniş bir yelpazede kullanılan nesih, diğer kavramlardan ayrışarak terim manasında kullanılmış oldu. Şâfiî, neshin hikmetlerinden bahsederken bunun mükellef olanlara yönelik Allah'tan (c.c.) bir rahmet, kolaylık ve genişlik olduğunu ifade etmiştir.[53]

Nesih konusunda mezhep içerisinde daha sonra gelen müçtehitlerden farklı bir rota çizen Şâfiî, çapraz neshi yani Kur'an'ın Sünnet tarafından, Sünnetin de Kur'an tarafından neshedilmesini mümkün görmemiştir. Yani Kur'an-ı Kerîm'de bulunan hükümlerin ancak Kur'an'da bulunan bir hüküm tarafından neshedileceğini, buna hiçbir kimsenin Peygamber olsa bile gücünün yetmeyeceğini, sünnetin sadece bunu beyan edebileceğini şu şekilde ifade etmiştir: "Peygamberimiz'e (s.a.v.) Allah (c.c.) tarafından öncelikle

[52] Şâfiî, *er-Risâle*, 106.
[53] Şâfiî, *er-Risâle*, 106-107.

Beytülmakdis'e doğru namaz kılması farz kılınmış ve böylece Peygamber de (s.a.v.) bu emri Müslümanlarla beraber bilfiil yerine getirmiştir. Sonraki süreçte ikinci bir emir gelince Beytülmakdis'e doğru yönelme durumu neshedilmiş ve onun yerine kıble olarak Beytullah tayin edilmiştir."[54] Bu minvalde bir açıklamada bulunan Şâfiî görüşünü şu gerekçelerle delillendirmiştir.

"Neshin kendisi bir tefsire ihtiyaç duyduğu için sünnete verilmiş olan mübeyyin olma vasfı ancak kitâbın neshettiği bir hükmü beyan edebilir. Zira kitâbın içinde bulunan nâsih bir hükmün vuzuhu ancak sünnetin delalet etmesiyle bilinebilecek bir durumdur. Sünnet, kitâbın ihtiva ettiği nâsih ve mensûhu açıklamak suretiyle bunları birbirinden ayırır. Böylece sünnet kitâb ile nesh edilmez. O zaman bu sünnetin sünneti neshetme işlemidir. Başka bir açıdan nâsih ve mensûhu ortaya koyma açısından kitâb, sünneti neshetmiş olsaydı o zaman kitaba muarız görünen tüm hadisleri kabul etmemek gerekirdi. Bu durumda kitâbın umum manasında olan ifadeleri, sünnet tarafından beyan edilmemiş olur ki netice itibariyle tahsîs durumu gerçekleşmezdi."[55]

Anladığımız kadarıyla Şâfiî'yi böyle bir yola sevk eden ayetlerdeki ifadelerdir. Zira kendisinin delil olarak getirmiş olduğu ayetlerden birisi şudur: **وَاِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيَاتُنَا بَيِّنٰتٍۙ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَاۤءَنَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُۗ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاۤيِٕ نَفْسِيْۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّۚ اِنِّيْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ** " *Kendilerine ayetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar, 'Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir' dediler. Onlara şöyle de: 'Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım.*"[56] Şâfiî, ayette geçen "*Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum.*" kısmını, vahye uyma durumunu ancak bir benzeri vahyi ile tebdil edilir şeklinde anladığı için kitâbın sünneti veya sünnetin kitabı neshedemeyeceğini ifade etmiştir.

Ulemanın çoğuna bakıldığında ise çapraz neshin mümkün olduğu görülmektedir. Zira ulema mütevâtir olan sünnetin de kitâbı neshedebileceğini ifade etmiştir. Birtakım kaynaklarda bu konuda Şâfiî'ye yönelik birtakım

[54] el-Bakara 2/144.
[55] Şâfiî, *er-Risâle*, 109-112.
[56] Yunus 10/15.

eleştiriler meydana geldiği ifade edilmiştir. "Şâfiî'nin nesih nazariyesine karşı ilk farklı görüşü ortaya atan Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) olduğu ifade edilmiş ve Mervezî'ye göre buna engel herhangi bir sarih delil olmadığı belirtilmiştir."[57] Eğer bu iddia doğruysa Ebû İshâk el-Mervezî'nin Eş'arî'den (ö. 324/ 935-936) etkilendiği ihtimal dahilindedir. Zira el-Mervezî'nin Eş'arî'den kelam dersleri aldığı kaynaklarda geçmektedir.[58]

Yukarıda zikretmiş olduğumuz Şâfiî'nin nesih tanımı mezhep ulemasına bir pusula olarak öncülük etmiştir. Ancak kendisinden sonra gelen usûl alimleri Şâfii'den ayrılarak kendisinin tanımına benzer bir tanım yapmış ve o tanıma birtakım ilavelerde bulunmak suretiyle yeni bir tanımlama geliştirmişlerdir. Ancak burada şu ayırıma dikkat etmek gerekir ki usûl alimleri kendi içerisinde iki farklı ekole ayrılmışlardır. Ekollerden biri mütekellimîn metodunu benimserken diğer tarafta bulunan ekol ise fukâha metodunu benimsemiştir. Başka bir ifadeyle fıkıh usûlü konuları ya kelâm metodunu benimseyen mütekellimîn düşüncesine göre işlenmiş veya fıkıh metodunu benimseyen fukâhaya göre işlenmiştir. Kelâm metodunu benimseyen mütekellimin ekolünün mensupları kısmen Mûtezilî, daha çok Şâfiî iken fukâha metodunun benimseyen alimler ise daha çok Hanefîler olmuştur.

Bu iki ekolün perspektifi birbirinden oldukça farklı olmuştur. Mütekellimîn ekolünü benimseyen alimler daha nazari, istidlali ve mantıki kurallar üzerinden ana konulara ulaşırken, fukâha ekolünü benimseyenler ise ilk dönem ulemasından intikal eden fıkıh müktesebatından nedenler ve sebepler bularak ana ilkeleri tespit etmeye çalışmışlardır. Özetle, mütekellimîn metodunu benimseyenler külden cüze, bütünden parçaya doğru bir yol izlerken, fukâha metodunu benimseyenler ise cüzden küle, parçadan bütüne doğru bir yol izlemişlerdir. Bu iki ekolü anlatmamızın sebebi olaylara bakış açılarıyla ilgilidir. Fıkıh usûlünün birçok konularında iki gurup arasında bir ayrışma yaşanmıştır. Bu ayrışma nesih nazariyesinde de görülmektedir. Şimdi bu iki ekolün nesih tanımına kısaca yer verdikten sonra üçüncü bölüm olan Seyfuddîn el-Âmidî'nin Nesih Anlayışı'na geçebiliriz.

---

[57] Nasi Aslan, "*Eş'ari Usûlcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye yönelttiği Eleştiriler -Râzî ve Âmidî Örneği-*", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 36 (2020), 4.

[58] Davut Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 117.

Mütekellimîn usûlcüler genelde Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) tanımından hareketle bir tanımlama yaptığı için onun nesih tarifini vermeyi uygun buluyoruz. "Zaman bakımından daha sonra gelen ve daha önceden var olan hitâb ile sübut bulan hükmün kaldırıldığına delalet eden bir hitâb şeklidir ki eğer bu hitâb olmasaydı, hüküm önceki hitâb ile sabit kalmış olacaktı."[59]

Fukâha usûlcülerinden biri olan ve yapmış olduğu nesih tanımı genel kabul gören Cessâs ise "Şer'i açıdan nesih, bizim düşüncemize ve değerlendirmemize göre devam etmesi imkân dahilinde olan bir hükmün süresini [bittiğini] beyan etmektir." şeklinde tarif etmektedir.[60] Her iki tanıma da bakıldığı zaman çok bariz farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Her iki tanımın savunucuları olduğu gibi eleştirenleri de olmuştur. Konunun detaylarına üçüncü bölüm olan Âmidî'nin nesih anlayışında girilecektir.

4.5. Seyfuddîn el-Âmidî'ye Göre Neshin Genel Çerçevesi

Âmidî nesih konusunu bir sistem çerçevesinde ele almıştır. Âmidî, neshi bir mukaddime ve çeşitli konularda değerlendirmeye tabi tutmuştur. Mukaddimeyi dört fasla ayıran Âmidî, ilk fasılda neshin tarifini, ikinci fasılda nesih ile bedâ arasında cereyan eden farkları, üçüncü fasılda nesih ile tahsîs arasındaki temel farkları ve dördüncü fasılda da şer'i neshin şartlarını detaylarıyla ele almıştır.

Sonraki adımda Âmidî, nesihle ilgili olan çeşitli meseleleri birer başlık altında teker teker mütalaa etmiştir. O meseleler özetle şudur:

- İnkarcılara karşı neshin ispatı.
- Bir emir yerine gelmeden önce neshin vaki olması.
- Te'bîd ifade eden bir hükmün neshedilme durumu.
- Herhangi bir bedel olmadan neshin vaki olması.
- Daha hafif veya daha ağır bir bedel ile neshin gerçekleşme durumu.
- Hükmün baki tilavetin mensûh olması, hükmün mensûh tilavetin baki olması veya hem hükmün hem de tilavetin neshedilmesi.

---

[59] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1417/1996), 2/452-453.

[60] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. A'cîl Câsım en-Neşmî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1405/1985), 2/197.

- Haberlerde cereyan eden neshin durumu.
- Kur'an'ın Kurân'ı neshetmesi.
- Kur'an'ın Sünneti, Sünnetin de Kur'an'ı neshetmesi.
- Şâfiî'nin çapraz nesih konusundaki tavrı.
- İcmâ ile nesih konusu.
- İcmâ herhangi bir nassı neshedebilir mi?
- Kıyas ile nesih konusu.
- Nesih için kıyas konusunda ihtilaflar.
- Hitâbın fehvasıyla neshin durumu.
- Kıyasın asli hükmünün neshedilmesi durumunda fer konusunun durumu.
- Teklifin ulaşmadığı meselelerde nesih konusu.
- Nas üzerine ziyade ile nesih ilişkisi.
- İbadetlerin bir kısmı hakkında nesih.
- Aklın yok olması durumunda teklifi hükümlerde nesih.

Bu meseleleri enine boyuna uzunca tartışan Âmidî, son olarak nâsih ve mensûh konularının tespiti hususunda özel bir başlık açar. O başlık altında nâsih ve mensûh konularının hangi yollarla bilinebileceğini ortaya koyarak nesih konusunu nihayete erdirir.[61] Bu hülasadan sonra biz de fasılları ve devamında Âmidî'nin ele aldığı meseleleri birleştirerek konuyu ele alalım.

4.5.1. Nesih ve Türevlerinin Tanımı

Bir şeyin tarifi, onu müşabihlerinden ayıracak bir biçimde ortaya konulmasını ve haiz olduğu manaları göz önünde bulundurmak suretiyle efradını cami ağyarını mani yani; ne eksik ne de fazla bir nitelikte olmasını gerektirir.

Nesih kelimesi gerek klasik gerek modern kaynaklara bakıldığında lügat açıdan şu manaları ihtiva ettiği görülmektedir:

- **نسَخَت الشمسُ الظلّ وانتسخته أزالته**: Güneş gölgeyi neshetti. Yani; izale etti.
- **ونسخ الشيب الشباب**: Yaşlılık gençliğin yerini aldı. Yani; izale etti.
- **نَسَخَ الكِتاب**: Kitabı istinsah etti. Yani; benzerini yaptı, kopyaladı.

[61] Âmidî, *el-İhkâm* 3/110-200.

- **والنَّسْخ : نَقْلُ الشَّيءِ من مَكانٍ ، إلى مَكَانٍ**: Bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmektir.[62]

Nesih kelimesi dilbilimciler tarafından iki manaya gelecek şekilde kullanılmıştır. Birinci mana izale; ikinci mana ise nakil anlamında kullanılmıştır. Dil bilimcilerinin bu iki manayı tercih etmesi, ayetlerin bu manaları ihtiva ettiğini ortaya koymaktadır. Zira iştikaklarıyla beraber nesih kelimesinin Kur'an'ın dört yerinde bu manalarda kullanıldığına şahit olmaktayız. Şöyle ki:

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَاۗ اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ- "*Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.*"[63]

- **فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖۗ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ** "*Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder.*"[64] Dikkat edilecek olursa zikredilmiş olan bu iki ayette nesih ifadesi kaldırmak ve yok etmek manasında kullanılmıştır.

اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ- "*Gerçek şu ki biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik*"[65]

وَفِيْ نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِيْنَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُوْنَ- "*Onlardaki yazılarda, rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet (hükümleri) vardı.*"[66] Bu iki ayette de nesih kelimesinden çıkan mana kaydetmek ve nakletmek anlamındadır.

Âmidî ise lügat açısından neshin bazen izale (ortadan kaldırma/yok etme) manasında kullanıldığını ifade etmiştir. Bu manaya gelecek örnekleri şöyle serdetmiştir: "Güneş gölgeyi ortadan kaldırdı. Rüzgâr yürüyüşün izlerini yok etti. Yaşlılık gençliği yok etti. İzale, yok etmek demektir. Bundan dolayı şöyle denilir:

---

[62] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Daru Sadr), 3/61; İbrahim Mustafa-Ahmed Ziyat-Hamid Abdülkadir-Muhammed en-Neccar, *el-Muʿcemü'l-vasît* (Daru'd-Da've), 2/917; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa "es-Sıhâh"* (Kahire: Daru'l-ilm li'l-melayîn, 1956), 1/433.
[63] el-Bakara 2/106.
[64] el-Hacc 22/52.
[65] el-Câsiye 45/29.
[66] el-A'râf 7/154.

Falanca kişiden hastalık ve ağrı zail oldu. Nimet falan kişiden zail oldu. Bütün bu örneklerde kast olunan mana yok olmak demektir."[67]

Âmidî, bu ifadenin bazen de nakil anlamında kullanıldığını ve aslı yerinde kalmak suretiyle bir şeyin bir halden başka bir hale geçiş yapması anlamına geldiğini söylemiştir. Bu anlamı ihtiva eden örnekleri bir dilbilimciden naklederek şunları ifade etmiştir: "Mirasın bir guruptan başka bir guruba geçmesi/nakil olması, kitapta olanların istinsah/nakil olması ve إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ *'Gerçek şu ki biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik'* ayetinin de buna işaret etmiş olması ki bu ayetten kast olunan amellerin bir nüshadan başka bir nüshaya naklolmasıdır şeklinde verilen örnekler buna delildir."[68]Ayetlerde "bilgilerin kaydedilmesi ve onların yanındaki yazılarda" şeklinde ifadelerin bulunması, her iki ifadede nakil anlamı olduğunu ortaya koymaktadır. Zira birinde bilgi bir yere kaydedilip nakledilmektedir. Diğerinde ise nesilden nesile nakledilen yazı için nüsha ifadesi kullanılmıştır. Bunlar neshin nakil anlamına geldiğini göstermektedir

Bu manaların tercihi konusunda usûlcüler arasında ihtilaf çıkmıştır. Bazıları izale manasını tercih ederken bazıları nakil manasını tercih etmiştir. Bazıları ise her ikisini de kabul etmekle beraber birinin hakikat, ötekinin ise mecaz olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin, Gazzâlî'nin hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) neshin "lügat açısından ref'/izale manasında vaz edildiğini" ifade etmiştir.[69] Cüveynî'nin talebesi olan Gazzâlî ise nesih kelimesinin "Dilde vaz edildiği mananın ref' ve izale olduğunu bazen ise nakil manasında kullanıldığını, netice itibariyle her iki manayı da ihtiva etmek suretiyle müşterek olduğunu" ifade etmiştir.[70]

Her iki manayı da değerlendirmeye alan Âmidî; her iki manadan birisi tercih edildiği vakit ne gibi itirazların gelebileceğini ortaya koymuştur. Değerlendirmeyi yaptıktan sonra Âmidî, neshin izale ve nakil manasında

---

[67] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/111.
[68] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/111.
[69] Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib (Daru'l-Vefâ, 1418), 2/842.
[70] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ʿilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413), 86.

kullanılmasının doğru olduğunu, izale veya nakil manalarından sadece birinin esas alınıp kullanımı güç duruma gelince her iki manaya da hamil yani; müşterek olduğunu ifade etmenin daha sağlıklı olacağını ifade etmiş ve bu konudaki tartışmanın manen değil lafzen olduğunu belirtmiştir.[71]

Neshin terim anlamına geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki, Nesih nazariyesi metodoloji olarak fıkıh usûlü kitaplarında beyân ve mücmel konuları içerisinde işlenmektedir. Bu nedenle neshin terim anlamı konusunda farklı yaklaşımların olacağı hemen akla gelmektedir. Ancak bu ihtilaflara geçmeden önce genel itibariyle nesih "Şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması." şeklinde tanımlanmaktadır.[72]

Usûl ile ilgili eserlere bakıldığında nesih konusunda çeşitli tariflere rastlamak şaşırtıcı derecede fazladır. Ancak bu farklılık ve çeşitlilik neshin özüne yönelik değil, neshin tarifine gelebilecek itirazlar sebebiyledir. Zira bu tanımlar dikkatli bir şekilde incelendiği zaman her ilim adamının yapmış olduğu tariften sonra bu tarife gelebilecek itirazları da göz önünde bulundurarak bir tanımlama yoluna gittiği görülmektedir. Tanımlara bakıldığı zaman tanımların içerisinde bulunan birtakım sözcüklere işaret yapılmaktadır. Bu yüzden tanımlama konusunda iki farklı ekol karşımıza çıkmaktadır.

Hatırlanacağı üzere bu ekollere daha önce kısaca değinmiştik. Birinci ekol, ekserisi fukâha metodunu benimseyen temsilcilerdir ki bunlar neshin, kısaca "beyân" olduğunu ifade etmişlerdir. İkinci ekol ise Eş'arîlik düşüncesinin baskın olduğu ve içerisinde Bâkıllanî, Gazzâlî ve Âmidî gibi mütekellimîn metodunun önde gelen temsilcilerinin bulunduğu alimler olup bunlar neshin kasaca "ref' ve izale" olduğunu ifade etmişlerdir. Şimdi bu iki ekolün nesih tanımlarına daha da yakından bakalım.

4.5.1.1. Neshin beyân tanımı

Fukâha metodunun kurucuları olan Hanefî uleması neshi kısaca "Gelen ilk hükmün süresinin sona ermesinin açıklanmasıdır." şeklinde tarif etmişlerdir. Bu minvalde yapılan tariflere bakacak olursak yapılan tanımların genel muhtevasıyla "beyân" kavramına vurgu yaptığı bariz bir şekilde görülmektedir. Cessâs'ın

[71] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/112-114.
[72] Abdurrahman Çetin, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Ağustos 2022).

yapmış olduğu **وَالنَّسْخُ فِي الشَّرِيعَةِ هُوَ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ فِي تَوَهُّمِنَا وَتَقْدِيرِنَا جَوَازُ بَقَائِهِ** "Şer'i açıdan nesih, bizim düşüncemiz ve değerlendirmemize göre devam edilebilen bir hükmün süresini [bittiğini] beyân etmektir."[73] Bu tanım, fukâha metodunun nesih konusundaki genel geçer tanımlarından biri olmuştur. Kaynaklarımızda bu tanıma bazı Eş'arî alimlerinin katıldığı ve Mu'tezile mezhebinde bulunan birtakım fukâhanın da bu tanıma benzer bir tanımı benimsediği ifade edilmektedir.[74]

Nesih nazariyesini bir beyân olarak gören bu usûlcüler, "Neshedilmiş olan bir hüküm geçici olarak belli bir müddet için vaz edilmiştir." şeklinde anlamışlardır. Onlara göre bu süreyi Allah'tan (c.c.) başka hiçbir kimse bilemez. Allah'ın (c.c.) ilminde malum olan ancak bize meçhul olan bu süre nesih sayesinde vuzuha kavuşmuştur. Böylece daha önce var olan hüküm devam eder bir halde vaz edilmeyip geçici olarak belli bir vakte kadar konulduğu bizlere beyân/açıklanmış olmaktadır.

Hanefî fukâhası tarafından benimsenen ve beyân olarak tanımı yapılan nesih hakkında birtakım itirazlar dile getirilmiştir. O itirazlardan bir kısmı şudur: Nesih ifadesinin dilbilimi açısından semantik bağlantısı göz önünde bulundurulmadan bir anlam kopması yapılmıştır. Eğer neshin bir zaman tahsisi olduğu kabul edilirse neden tahsîs için caiz olan şeyler nesih için de caiz olmamaktadır? Ancak Cessâs bu itirazları ihtimal dahilinde görerek nesih kelimesinin dilbilimi açısından ve şer'i açıdan ayrı ayrı vaz edildiğini, aralarında herhangi bir anlam birlikteliğinin zorunlu olmadığını ifade etmek suretiyle bir nevi gelebilecek itirazları cevaplandırmaya çalışmıştır.[75]

4.5.1.2. Neshin ref' ve izale tanımı

Eş'arî ulemasının ekserisinin oluşturduğu mütekellimîn usûlcüler özetle neshi, "Sübut bulan bir hükmün ortadan kaldırılmasıdır." şeklinde bir tanımlamaya gitmişlerdir. Bâkillânî, Gazzâlî ve Âmidî gibi mütekellimîn usûlcüler neshi, "*daha önce var olan bir hükmün süresinin sona erdiğinin beyân edilmesi*" şeklindeki tanımlamayı reddetmişlerdir. Zira bu tanımların haddizatında birçok müşkül barındırdığı dile getirilmiştir.

---

[73] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/197.
[74] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 27.
[75] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/197- 199.

Neshin ref' ve izale manasında olduğunu ilk tanımlayanlardan birisi Bâkillânî olmuştur. O, neshi " **هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه** "Daha önceden var olan hitâb ile sübut bulan hükmün kaldırıldığına delalet eden ve önceki hitabdan bir süre sonra gelen [bu kayıt istisnayı tanım dışı bırakmak içindir. Çünkü istisna cümle içinde hemen gelmektedir.] bir hitâp şeklidir ki eğer bu hitâb olmasaydı, hüküm [evvelki hitâb ile] sabit kalmış olacaktı."[76] Gazzâlî de aynı tanımlamayı olduğu gibi aktarmaktadır.[77]

Âmidî, neshi terim olarak tanımlamaya geçmeden önce birkaç tanıma yer vererek tanımlarda meydana gelen problemleri sıralamış, birtakım itirazlar yöneltmiş ve tanımlarda var olan eksiklere veya fazlalıklara dikkat çekmiştir. Bu safhadan sonra Âmidî, Bâkillânî'nin tanımına yer vererek bu tanımın aynı zamanda Gazzâlî tarafından da benimsendiğini ifade ederek gelen itirazları değerlendirmeye almıştır. Bu itirazlardan bazılarını şu şekilde hülasa edebiliriz:

- Nesih için yapılmış olan "daha önceki bir hitâb ile sabit olan bir hüküm daha sonraki bir hitâb ile kaldırandır." tanımda nesih için değil nâsih için bir tanım yapılmış olmaktadır. Nesih hükmün kalkması demektir. Nâsih kaldıran, nesih kalkan olduğuna göre aralarında bariz bir fark ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden zikredilen tanım hatalıdır.

- Hükmün kendisini kaldıran şeyin "hitâb" olduğu şeklinde kayıt altına alınması yanlıştır. Zira nâsih, söz yerine bazen fiil olarak gelebilir.

- Tanımda yer alan "önceden var olan bir hitâb ile sabit olan bir hüküm" şeklindeki ifadeler de hatalıdır. Zira daha önce bir hükmün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiili sünnetiyle sübut bulması, fiili sübut bulan bu hükmü ortadan kaldıran şey de nâsih diye isimlendirilir.

- Neshin, hükmün ref' edilmesi şeklinde tanımlanması kelam ilmi açısından problemlidir. Âmidî, bu itirazlara cevap vermiş ve eksik olan kısımlarını da ortaya koymuştur.[78]

---

[76] Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-fıkh*, 2/452-453; Âmidî, *el-İhkâm,* 3/115.
[77] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 86.
[78] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/115-118.

Yukarıda verilen tanımın problemli olduğunun farkına varan Âmidî nesih için şöyle bir tanımlama yapmıştır: **فالمختار في تحديده أن يقال النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق** "Tercihe şayan olan nesih tanımı, Şâri'in önceden şer'i hitabıyla sabit olan bir hükmün istimrarına/devamına mani olan bir hitabından ibarettir." Bu şekilde bir tanımlamanın itirazları bertaraf edeceğini düşünen Âmidî, Bâkillânî'nin yapmış olduğu ve Gazzâlî tarafından da tercih edilmiş olan tanımda "Terâhi/zamansal açıdan sonra gelen ve eğer bu hitâb olmasaydı hüküm ilk hitâbla sabit olacaktı." şeklinde yapılan ziyadelere gerek olmadığı için bundan kaçındığını ifade etmiştir.[79]

Daha sonraki kısımda Âmidî, nâsih ve mensûh kavramlarını açıklamaya çalışmıştır. Nâsih kavramının bazen Allah'a (c.c.) izafe edildiğini söyleyerek bunun için de Bakara'nın 106. ayetini ve Hacc'ın 52. ayetini delil olarak zikretmiştir. Bazen ayetin de nâsih olarak kullanılabileceğini ifade eden Âmidî, buna "Kılıç ayeti şöyle neshetti." şeklinde bir örnek vermiş, bazen nesih hükmünün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiil ve takrirleriyle nâsih olacağını söylemiş ve bazen de hükmün kendisinin nâsih olarak istimal edilebileceğini ifade ederek "Ramazan orucunun vucubiyeti Aşure orucunu neshetti" şeklinde de bir örnek vermiştir.

Hakikat açısından nâsih olana da değinen Âmidî, bu konuda Mu'tezilenin nâsihi, "Allah'tan (c.c.) sadır olan söz veya Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakil olunan bir fiil veya kavildir." şeklinde anladıklarını; kendilerine göre hakiki nâsihin Allah (c.c.) olduğunu belirtmiş ve hükmün kaldırıldığına delalet eden hitâbın ise mecazen nâsih olarak adlandırıldığını belirtmiştir. Mensûh kavramına da kısaca değinen Âmidî, mensûhun "Kaldırılan bir hükümdür. Hz. Peygamber (s.a.v.) ile özel konuşmadan önce sadaka vermenin, anne ve babaya vasiyette bulunmanın ve eşi vefat etmiş bir kadının bir yıl boyunca evinde beklemesinin vucubiyeti gibi." olduğunu söylemiştir.[80]

Bu bahisle ilgili son olarak şunu ifade edebiliriz: Neshi ref' ve izale şeklinde tanımlayan Âmidî ve diğer usûl ulemasına göre, eğer nâsih olan hüküm olmamış olsaydı daha önce mevcut olan hüküm varlığını devam ettirecekti. Bu

[79] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/118.
[80] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/118-119.

sebeple nesih, aslında devamlılığı olan bir hükmün kaldırılması demektir. Buradan anlaşılan o dur ki neshin bir beyân olduğunu söyleyen ile neshin ref' ve izale olduğunu söyleyen usûl ulemasının arasındaki temel fark, zamanla ilgili olmaktadır. Zira neshin ref' ve izale olduğunu söyleyenler hükmün zaman açısından mutlak olduğunu ifade ederken, neshin beyân olduğunu söyleyenler ise hükmün zaman bakımından muvakkat olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu hilafın semeresi meselelere bakış açısında kendisini göstermektedir. Ancak yapılan tanımlar ister ref' ister beyân sadedinde olsun her hâlükârda neshedilmiş olan bir hüküm artık geçerliliğini yitirmiş demektir. Her iki tanıma da dikkatle bakılacak olursa artık mensûh olmuş yani geçerliliğini yitirmiş bir hükmün geri gelmesi mümkün değildir. Zira bir hükmün yürürlükten kaldırılması ancak şâri'in takdir ve hitâbına bağlı olarak gerçekleşir. Bu sebeple kaldırılan bir hüküm ancak şâri'in takdir ve yetkisiyle tekrar işlevsel hale gelebilir. Böyle bir durum vaki olursa bu durumda da bir nesih olarak gerçekleşir. Nitekim birtakım şartlara ve olaylara göre konulan veya kaldırılan bir hükmün tekrar eski haline dönmesi yine nesih işlemi altında cereyan etmektedir.

Burada meseleyle bağlantılı olan önemli bir konuya değinmek gerekir. Bazı kaynaklarımıza bakıldığında birtakım konuların nesih kapsamında değerlendirilmediği ifade edilmektedir. Bu konulardan birisi, bir hükmün bir illete bağlı olarak konulmasıdır. Eğer bir hüküm bir illete bağlı olmak suretiyle konulmuş ise bu durumda bir nesih gerçekleşmemiş olur. Çünkü illetin değişmesiyle beraber hüküm de değişmiş olmaktadır. Sarhoşluk vasfının şarabın haram olmasının illeti olması buna örnek verilebilir. Şayet şaraptaki illet kalkarsa bir nesih durumu oluşmaz. Bu durumlardan ikincisi ise bir hükmün uygulama için bir alan bulamamasıdır. Buna örnek olarak kölelik verilebilir. Zira günümüzde bu hükmün uygulama alanı kalmamış ve kölelik sistemi yok olmuştur.

Bu iki meselenin nesihten ayrıldığı nokta şudur: Neshedilmiş bir hüküm yeni bir hitâb olmadan geri gelmez. Ama bir illete ve bir uygulama mahalline bağlı olan konular ise şartlar oluştuğu takdirde geri gelebilir.[81]

[81] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 35.

4.5.2. Nesih ile Bedâ Arasındaki Fark

Bedâ ifadesi lügat açısından "Bir şeyin açığa çıkması, sonradan belirmesi ve gizliyken izhar olması"[82] gibi manalara gelmektedir. Sözlük manasına bakıldığında bedâ kelimesi, bir bilgiyle bağlantılı olarak meçhul olan bir şeyin sonradan malum hale gelmesi, kapalı olan veya örtülü olan bir durumun sonradan açığa çıkması ve farkına varılmayan bir şeyin sonradan farkına varılması gibi cehaletten bilgeliğe doğru giden bir yol olarak görülmektedir. Terim olarak ise "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilmiştir.[83]

Ulema, bedânın Allah'ın (c.c.) ilmi söz konusu olduğunda bunun asla caiz olmadığını ifade etmiştir. Çünkü bir akide esası olarak Allah'ın bilgisi mutlak olduğu için maziden müstakbele, müsbetten menfiye her şeyi kuşatacak bir niteliğe sahiptir. Bu sebeple bedâ yaratıcı olana değil ancak yaratılmış olanlara nispet edilebilir. Bedâ fikrinin ilk defa Şiî mezhebi tarafından ortaya atıldığı rivayet edilmektedir. Birtakım Şiî gurup bu görüşü inkâr ederken bazıları ise bu görüşü benimsemişlerdir. "Hz. Hüseyin'in intikamını almak maksadıyla Ehl-i Beyt nazarında itibar elde etmek için bu görüşün başını çeken Muhtar es-Sekâfî' olmuştur. Muhtar es-Sekâfî savaş başlamadan önce askerlerine Allah'ın kendilerini muzaffer kılacağını haber vermiş, savaştan başarılı çıkınca da, 'Allah'tan aldığım bilgilerle savaşın bu şekilde olacağını size bildirmemiş miydim?' diyerek keramet gösterdiğini iddia etmiş; ancak Mus'ab b. Zübeyr'in ordusuyla karşı karşıya gelip mağlûp olunca, 'Allah bana muzaffer olacağımı vaad etmişti, fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zâhir oldu (bedâ lehû)' ifadesiyle Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik meydana geldiğini ima etmiş ve bu görüşüne, 'Allah dilediğini siler, dilediğini sabit kılar' ayetini delil olarak getirmiştir."[84]

Gazzâlî de bu konuda Şiî fırkalarından biri olan Râfizîleri şiddetli bir şekilde tenkit etmiş, hatta onların bu konuda Allah'a (c.c.) cehalet vasfını nispet ettiklerini ve bunun sarahaten bir küfür olduğunu ifade etmiştir. Ancak Allah'ın

[82] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/65; Cevherî, *es-Sihâh*, 6/128.
[83] Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Eylül 2022).
[84] Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Eylül 2022).

(c.c.) ilmiyle her şeyi ihata ettiğini, onun bilgisinin değişmez bir nitelikte olduğunu ve bu sebeple de bu anlayışın imkânsız olduğunu söylemiştir.[85]

Yahudi bilginleri ise kendi şeriatlarının kıyamete kadar süreceğini iddia ettikleri için neshin bedâ olarak telakki edileceğini düşünmüş ve netice itibariyle neshi caiz görmemişlerdir. Zira Yahudiler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini inkâr ederek Hz. Musa'nın (a.s.) getirdiği şer'i hükümlerin daim olacağını söylemişlerdir. Çünkü onların iddialarına göre son peygamber Hz. Musa'dır (a.s.).

Meseleyi temellendirdikten sonra Âmidî'nin bu konu hakkında neler söylediğine bir bakalım. Âmidî ilk etapta bedânın sözlük anlamından başlayarak bedânın "gizli olan bir şeyin açığa çıkması" şeklinde olduğunu söylemiştir. Akabinde de "Şehrin kaleleri bize zuhur etti/göründü; falan kişinim durumu bize izhar oldu yani bizim için açığa çıktı." şeklinde verdiği örnekleri sıralayarak şu ayetleri de zuhur manasını ifade etmek üzere delil olarak getirmiştir: **بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ** "*Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı.*"[86], **وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا** "*İlâhî vaad gerçekleşince yaptıklarının ne kadar kötü şeyler olduğunu açıkça gördüler.*"[87]

Âmidî, Yahudi ve Râfizîleri bu konuda şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Onların bedâ ile nesih arasındaki ince farkı idrak edemediğini söylemiştir. Bundan dolayı Yahudilerin neshi caiz görmediğini, Râfizîlerin ise neshi bedâ ile eş değer gördüklerini ifade etmiştir. Râfizîlerin delil olarak bazı rivayetlere dayandığını söylemiş ve o rivayetleri şöyle açıklamıştır: Onlar, Hz. Ali'nin "Eğer bedâ/bilgi değişikliği olmasaydı kıyamete kadar meydana gelecek şeyleri size anlatırdım." dediğini ifade etmişlerdir. Ayrıca bu konuda Ca'fer es-Sadık'ın (ö. 148/765) "Allah (c.c.) İsmail (a.s.) konusunda bedâ yaptığı gibi hiçbir konuda bedâ yapmamıştır." şeklinde bir ifade kullandığını iddia etmişlerdir. Yani "onun kurban edilmesi konusunda fikir değiştirmesi ve Musa Cafer'in, Bedâ/fikir değişikliği bizim ve cahiliye dönemindeki inancımızdır." şeklinde gelen rivayetlere dayanmışlardır. Âmidî, bunun yanında da **يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** "Allah

[85] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 88.
[86] el-En'âm 6/28.
[87] el-Câsiye 45/33.

dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır."[88] ayetini delil olarak getirdiklerini ifade etmiştir.[89]

Âmidî, gerek naklî gerek aklî delilleri sıralayarak iki gurubun da hata ettiğini ifade etmiştir. Naklî delil olarak "*O, duyular ve akılla idrak edilemeyeni de edileni de bilir.*"[90], "*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.*"[91] gibi ayetleri naklî delil olarak zikretmektedir. Âmidî, bedâ kavramının, cehaletten sonra bilgiyi, gizlilikten sonra açıklığı gerektirdiği için Allah (c.c.) adına bunu düşünmenin imkânsız olduğunu ve neshin ise bedâ gibi bir niteliğe sahip olmadığını ifade etmiştir. Çünkü nesih, Allah (c.c.) için bir fiili muayyen bir zamanda emretmesi ve başka bir zamanda da o fiilin neshini gerektirdiğini bilmesi onun ilminin dışında olmayacağını ve ezelde bu iki malumata birden sahip olduğunu söylemiştir. Bu yüzden Allah'ın (c.c.) bir şeyi belli bir zamandan sonra neshetmesi Allah'a (c.c.) hafi olan bir şeyin ona zahir olması yani açığa çıkması gibi bir durumun söz konusu olamayacağını, o fiildeki bir kötülük nedeniyle onu emretmiş olmadığını ve o fiildeki bir iyilik sebebiyle de o fiili yasaklamış olmayacağını ifade ederek buna örnek olarak da Ramazan ayında gece yemeyi helal kılması, gündüz yemeyi ise haram kılması şeklinde birtakım açıklamalar yaparak bedâ ile nesih farkını ortaya koymaya çalışmıştır.[92]

Nesih denilen nazariye aslında bedâ ile taban tabana zıttır. Çünkü nesih konu açısından temel olarak emir ve yasaklarla ilgilidir. Bedâ ise emir ve yasaklarla ilgili olmaktan öte haberlerle ilgilidir. Nitekim bir şeyi emretmek veya yasaklamak o şeyi doğrulamak veya yanlışlamak anlamına gelmediğini hatta bununla hiç ilgisinin olmadığını anlamak güç olmasa gerektir. Zira emir ve yasaklama Arap dili açısından inşâ, bedâ ise bir şeyi doğrulama veya yalanlama açısından ihbâr anlamındadır. Zaten usûl ulemasının büyük çoğunluğu neshin haberlerde değil, emir ve nehiy konularında cereyan edeceğini söylemiştir.[93]

---

[88] er-Ra'd 13/39.
[89] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/121.
[90] el-Haşr 59/22.
[91] el-En'âm 6/59.
[92] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/122-123.
[93] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Lübnan/Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/158.

Nesih dediğimiz nazariyenin bedâyla ilgisinin olmaması esasen Allah'ın (c.c.) bilgisinin ezeli bir vasfa sahip olmasıyla ilgilidir. Neshi bir hükmün süresinin bitmesi şeklinde beyân olarak tarif eden ulemaya göre, Allah'ın (c.c.) ilmi açısından bu hüküm malum olan bir vakte kadar konulmuş olup bize göre ise bu durum sonradan açığa çıkmıştır. Âmidî dahil neshi, mutlak olarak bir hükmün ref' olduğunu söyleyen ulema ise her ne kadar bu hüküm bize bakan yönüyle zamansal açıdan mutlak olsa bile Allah'ın (c.c.) ilminde bu hüküm nesih zamanına kadar bir emre konu olmuştur. Çünkü nesih Allah (c.c.) tarafından zaten bilinmektedir. Böylelikle nesih denilen konu Allah'ın (c.c.) bilgisi dahilinde gerçekleşmekte ve bedâ ile asla aynı olmamaktadır.

Nihai olarak Âmidî dahil diğer usûl uleması, neshi tanımlarken bedâ ile karışmaması adına son derece hassas davranmışlardır. Nesih ile bedâ arasında belirgin bir şekilde farklar olduğunu, bu ince farkı anlamayan birtakım Şiî gurupların hataya düştüğünü, bazı ayetleri kendi heva ve heveslerine göre yorumladıklarını ve mesnetsiz birtakım uydurma rivayetlere sarıldıklarını ifade etmişlerdir. Aynı şekilde Yahudi bilginlerin de bu ince farkı göz ardı ettikleri veya kendi şeriatlarının kıyamete kadar devam ettiğini ortaya koymak için böyle bir yola tevessül ettiklerini söylemişlerdir.[94]

4.5.3. Nesih ile Tahsîs Arasındaki Fark

Neshin tahsîs ile çok yakın bir ilişkisinin olduğunu ilk dönem nesih anlayışı başlığı altında ifade etmiştik. Nitekim ilk dönem nesih anlayışında mezhepler henüz teşekkül etmediği için ve dolaylı olarak İslâmî ilimler de sistematize edilmediği için neshin, tahsîsi de içine alacak kadar şemsiye bir kavram olarak kullanılması olağan bir durum olmuştur. Zira ilk dönemde bunu gerektirecek bir ortama da ihtiyaç olmamıştı. İlk dönem usûl anlayışında dikkatimizi çeken bir nokta vardı ki o da şuydu: Selef döneminde nesih kavramı çok geniş bir sahada kullanılmaktaydı. Nitekim ilk dönemlerde nesih kavramı sadece tahsîsi değil, aynı zamanda takyidi ve nassa ziyade gibi manaları da ihtiva edecek şekilde kullanılmaktaydı.[95]

---

[94] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/121-122.

[95] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 233; Ferhat Koca, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Eylül 2022).

Kaynaklarımızda tahsîs ile ilgili "Âm bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını ifade etmektedir."[96] şeklinde bir tanımlama yapılmaktadır. Tahsîs için tanımlama yaptıktan sonra şimdi nesih ile tahsîs arasındaki farklardan bahsedebiliriz.

Nesih ile tahsîs kavramı her ne kadar birbirine çok yakın olsalar da birbirlerinden bariz bir şekilde ayrıştıkları birtakım noktalar vardır. Cüveynî, cumhura isnat ederek bu farkları şöyle sıralamıştır:

- Neshin bir unsuru olan nâsih, mensûh olana göre zaman bakımından daha sonra (terâhi) gelmelidir. Ancak tahsîs konusunda böyle şart yoktur. Zira tahsîs bazen muttasıl (bitişik) bazen de munfasıl (ayrı) olarak gelebilir. Hatta muttasıl olarak gelmesi daha kuvvetli bir durumdur.

- Neshin tek kişi hakkında olması caizdir. Ancak tahsîsin tek bir kişi hakkında olması mümkün değildir. Zira tahsîs olabilmesi için umum ifade eden bir durumun olması gerekir ki o umumdan bir tahsîs yapılabilsin.

- Nesih, mensûh olan hükmün delaletini gelecek bakımından tamamıyla ortadan kaldırır. Ancak tahsîse uğrayan bir lafız, tahsîs olduktan sonra kalan kısmı amel edilmeye devam eder.

- Nesih konusunda kat'i bir delilin olması gerekir. Zannî bir delil ile nesih gerçekleşmez. Ancak tahsîs zan ifade eden bir delil ile gerçekleşebilir.[97]

Gazzâlî de yukarıda zikretmiş olduğumuz şartları teker teker sıralayarak bu farklara bir tane daha eklemiştir. O fark da şudur: "Nesih sadece kavil ve hitâb ile gerçekleşebilir. Tahsîs ise bazen aklî deliller, karineler ve diğer naklî delillerle de gerçekleşebilir."[98] Gazzâlî'nin bu şartları olduğu gibi sayması ve akabinde bir şart daha eklemesi kendisinin cumhurla ilk dört maddede müttefik olduğunu göstermektedir.

Âmidî ise nesih ile tahsîs arasındaki benzerliği, "Her ne kadar bir yönden birbirlerine müşterek olsalar da her ikisi de bir hükmün, kapsamı açısından içine aldığı birtakım şeylerin bir kısmına şamil olması gerekir." şeklinde izah ederek nesih ile tahsîs arasında 10 farkın olduğuna dikkat çekmiştir. Sırasıyla ifade edecek olursak o farklar, şunlardır:

---

[96] Ferhat Koca, "Tahsîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Eylül 2022).
[97] Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, 2/465-466.
[98] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 89.

1. Tahsîs, mütekellim olanın kendi sözüyle arzulamadığı mananın âm olanın dışında kaldığını açıklar. Nesih ise mütekellim olan her ne kadar o ifadesiyle manayı arzulasa bile kendisiyle mükellefiyetin kast olunmayanın dışarda kaldığını beyan eder. Özetle tahsîs, umumun bazı fertlerine yönelik iken, nesih ise fertlerin tamamına yöneliktir.

2. Tahsîsin emredileni tek olan bir emirle (Tek muhatap) varit olması mümkün değildir. Ancak nesih ise böyle bir emirle varit olabilir.

3. Nesih ancak Şari'in hitâbıyla gerçekleşebilir. Tahsîs ise bunun hilafına, kıyâs ve bunun dışındaki aklî ve sem'î delillerle de gerçekleşebilir.

4. Nâsih olan hükmün mensûh olan hükümden daha sonra (terâhi) gelmesi gerekmektedir. Ancak Muhassıs (tahsîs eden) ise bunun hilafınadır. Çünkü muhassıs, tahsîs edilenden önce veya sonra gelebilme niteliğine sahiptir.

5. Tahsîs, âmm olanı gelecekte mutlak bir surette delil olmaktan çıkarmaz. Tahsîs olanın dışında kalan âmm lafzı ile amel edilme vasfı kalmaya devam eder. Ancak nesih böyle değildir. Çünkü nesih, hükmü mensûh olan ile amel edilme vasfını ortadan kaldırır ve bunu gelecekte delil olmaktan çıkarmıştır.

6. Âmm bir ifadenin kıyas ile tahsîs edilmesi caizdir. Fakat bir hükmün kıyas ile neshedilmesi caiz değildir.

7. Nesih, gerçekleştikten sonra daha önce konulmuş olan hükmü ortadan kaldırır. Ancak tahsis bunun hilafınadır.

8. Bir şeriatın başka bir şeriat ile neshedilmesi caizdir. Ancak tahsîs için böyle bir şey caiz değildir.

9. Âm olan bir şeyin tamamının neshedilmesi caizdir. Ancak tahsîs için böyle bir şey söz konusu değildir.

10. Mu'tezile'den bazı bilginlerin ifade ettiğine göre tahsîs nesihten daha geneldir. Yani her nesih bir tahsîs iken, her tahsîs bir nesih değildir. Ancak Âmidî, bunun tartışmalı olduğunu ifade etmiştir.[99]

Devamında Âmidî, bu ihtilafın ıstılah ile ilgili olduğunu, bazılarının tahsîs yerine neshi kullandığını, bazılarının da nesih yerine tahsîsi kullandığını ifade ederek tartışmanın kavramlara yüklenen manadan kaynaklandığını söylemiştir.

[99] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/124-125.

Mananın gerçekliği anlaşıldıktan sonra bir niza çıkmaz diyen Âmidî, bunun tartışmaya değer olmadığını ifade etmiştir.[100]

Nesih ile tahsîs arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkisinin esasını belirleme konusunda usûl alimlerinin nesih ve tahsîse yükledikleri anlam etkili olmaktadır. Bu benzerliğin veya farklılığın sonucunda da çok farklı tanımlar meydana gelebilmektedir. Bu sebeple neshi, sübut bulmuş mutlak bir hükmün kaldırılması olarak tanımlayan usûl ulemasına göre, nesih ile tahsîs arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmak suretiyle birbirlerinden farklı değerlendirilmek zorundadır. Zira bu tanımlamayı benimseyenlere göre nesih bir beyân olmanın aksine bir ref'/kaldırma işlemidir. Ancak tahsîs ise bir beyân işlemidir.

Neshin usûl uleması tarafından iki farkı şekilde tanımlandığını ifade etmiştik. Bu tanımlardan biri ref' ve izale çerçevesinde konumlanırken diğer tanım ise beyân çerçevesinde değerlendiriliyordu. Tahsîs konusunda bu tanımlamanın bariz bir şekilde kendisini hissettirdiğine şahit olmaktayız. Nitekim neshi, bir hükmün süresini beyân olarak tanımlayan diğer usûl uleması nesih ile tahsîsi beyân olmaları bakımından ortak kabul etmektedirler. Buna göre nesih tahsîsten daha özel, tahsîs ise daha genel olmaktadır. Aralarında var olan ilişki 'umum-husûs-mutlak (Bütün yönüyle birinin âmm diğerinin hâss olması) yönüyledir. Ayrıştıkları nokta ise nesih açısından nâsih olanın daha sonra gelmesi, tahsîs açısından ise muhassıs olanın zamansal olarak bitişik olması gerekir.

Neshin bir beyân olduğunu savunan usûl ulemasın ekserisinin fukâha metodunu benimseyen Hanefîlerin olduğunu ifade etmiştik. O ulema sınıfından olan Cessâs, Kerhî'ye (ö. 340/952) izafe ederek bu konu hakkında bir değerlendirmede bulunur. Âm veya hâs olandan birisinin zamansal açıdan önce, diğerinin sonra gelmesi durumunda tahsîsi değil neshi meydana getirir. Eğer hâs önce, âm daha sonra gelmişse âm olan hâs olanı tamamıyla neshetmiştir. Eğer âm önce, hâs daha sonra gelmiş ise tearuz ettiği kadar hâs olan âm olanı nesheder. Devamında örnek olarak "*Yağmurun suladığı üründe 1/10'u zekât olarak verilir.*" ve "*5 Veskten az olana zekât yoktur.*" gibi örnekleri zikreder ki, bu iki örneğin birbirine tearuz ettiğini ve umum ifade eden "*Yağmurun suladığı üründe 1/10'u*

[100] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/124-125.

zekât olarak verilir." hadisinin, "*5 Veskten az olana zekât yoktur.*" hadisini neshettiğini söylemiştir.[101]

Nesih ve tahsîs konusunda bu iki farklı görüşün sadece adlandırmaya yönelik olmadığını görmek gerekir. Çünkü Hanefî ulemasına göre hâs olanın önce, âm olanın daha sonra gelmesi durumunda bir nesih gerçekleşir ki neshedilen bu mesele amel edilebilir olmaktan çıkmıştır. Diğer usûl ulemasına göre ise bu mesele amel edilebilir olmaktan çıkmaz. Sadece hâs olduğu kadar o meseleyle amel edilmez ve öte taraftan âm olan kısmı ise amel edilebilir olmaya devam eder. Şayet âm olan önce gelir, daha sonra hâs olan lafız gelirse Hanefîlere göre bu meselede çakışan oranda hâs olana göre, diğer kalan kısımda da âm olana göre amel edilir. Diğer usûl uleması da bu konuda aynı düşünmektedir. Ancak burada bir isimlendirme farkı ortaya çıkmaktadır. Böyle bir meseleye Hanefî uleması nesih derken, diğer usûl uleması ise buna tahsîs demektedir.

Bu hilafın semeresi şudur: Ulemanın ekserisine göre hemen yukarıda ifade ettiğimiz konu tahsîs olarak değerlendirildiği için ve âm olan delalet açısından zan ifade ettiği için haber-i vahid gibi zan ifade eden bir delil ile âm olan lafız tahsîs edilebilirken, Hanefî ulemasına göre ise âm olanın delaleti kat'i olduğu için ve bu durumda nesih söz konusu olacağı için âm olan lafız haber-i vahid gibi bir delil ile neshedilemez. Diğer taraftan eğer iki delilin tarihleri bilinmiyorsa da ulemanın ekserisine göre hâs lafız esas alınarak tahsîs olması gerekmektedir. Ancak Hanefî ulemasına göre âm ile hâs lafız arasında bir tearuz meydana gelirse -ki bu tearuz tarihi bilmemekten kaynaklanır- iki delilden biri tercih edilmez; aksine yeni bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edilir.[102]

Netice itibariyle gerek Âmidî olsun gerek diğer alimlerden herhangi birisi olsun nesih ile tahsîs konusunu tamamen lafızlara yükledikleri manalarla anlamaya çalışmışlardır. Ancak nesih ile tahsîs arasında mütemadiyen bir benzerlik olduğunu söylemek doğru değildir. Zira bu iki kavram arasında Âmidî'nin de ifade ettiği gibi çok kalın çizgiler mevcuttur. Bu iki kavram arasında yaşanan münakaşa birtakım ayrıntılarda kendini göstermektedir. Cumhurun

[101] Cessâs, *el-Fusûl,* 1/415-416.
[102] Cessâs, *el-Fusûl,* 1/416-417.

yolunu benimseyen Âmidî, nesih ile tahsîs arasında 10 farkın olduğunu ifade ederek kendi perspektifini de ortaya koymaya çalışmıştır.

4.5.4. Şer'i Neshin Şartları ve Neshin Muhtelif Konuları

Nesih denilen nazariyenin gerçekleşebilmesi için birtakım şartların olması gerekir. Bu şartların bir kısmında ulema ittifak ederken diğer bir kısmında ise ihtilaf etmişlerdir. Kaynaklarımızda neshin şartları ile ilgili birçok malumata rastlamak mümkündür.[103]

Âmidî'nin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce Gazzâlî'nin bu konu hakkındaki değerlendirmelerine bakmamız daha sağlıklı olacaktır. Zira Âmidî, şer'i neshin şartlarından bahsederken hemen hemen Gazzâlî gibi düşünerek veya ondan etkilenerek bu meseleyi ele almıştır. Gazzâlî, şer'i neshin şartlarından bahsederken birçok şart ileri sürüldüğünü ancak bu şartlardan dördü hakkında ittifak sağlandığını ifade etmektedir. Ona göre ittifak edilen şartlar şunlardır: Mensûh olan hükmün aklî bir hüküm olmaksızın şer'i olması, neshin bir hitâb ile gerçekleşmesi, mensûh olan hükmün belli bir vakit ile kayıtlı olmaması ve nâsih olanın mensûh olandan sonra gelmesi.[104]

Âmidî de bunun böyle olduğunu düşündüğü için nesih için birtakım şartların olması gerektiğini, bu şartların da iki kısma ayrıldığını ve bazı şartlarda ittifak olduğunu, bazı şartlarda ise ihtilaf olduğunu ifade etmiştir. Âmidî, nesih konusunda ittifak edilen durumlar şu şekilde sıralamıştır:

1- Hükmü mensûh olanın şer'i bir hüküm olması gerekir.

2- Sonradan gelip hükmün kalkmasına sebep olan delilin de şer'i olması gerekir.

3- Hükmü mensûh olan hitâbın muayyen olan bir zaman dilimiyle mukayyet olmaması gerekir.[105]

Âmidî'nin ifadesine göre birinci şartı ele aldığımız zaman, mensûh olan hükmün şer'i bir delil ile daha önce sabit olması gerekir. Şer'i ifadesinin özellikle belirtilmesi şer'i olanın dışında kalan aklî veya örfî olan hükümler dışarıda

---

[103] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh,* 3/157; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *Mu'temed fî usûli'l-fıkh,* thk. Halil el-Meys (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 1/169-170.

[104] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 121-122.

[105] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/126.

kalmaktadır. Bu konu hakkında ittifak olduğunu belirten Âmidî, Arapların uygulamalarından meydana gelen örfi hükümler gibi birtakım hükümlerin Kitâb ve Sünnet tarafından kaldırılma durumunun nesih olarak değerlendirilmeyeceğini ifade etmek istemiştir. Çünkü mensûh olanın da şer'i hitâba mevzubahis olması bu tür uygulamaların neshin dışında cereyan edeceğini ortaya koymaktadır.

İkinci şartta "Sonradan gelip hükmün kalkmasına sebep olan delilin de şer'i olması gerekir." şeklindeki ifadede iki ayrı durum göze çarpmaktadır. Birincisi nâsih olanın şer'i bir delil olması ki bunu birinci şartta değerlendirdik. İkincisi ise nâsih olanın zamansal olarak daha sonradan gelmesi kaydıdır. Bu önemlidir! Zira nesih ile tahsîs konusunu işlerken ne gibi farklı anlayışların olduğunu söylemiştik. Burada da aynı durum söz konusudur. Şayet nâsih olan mensûh olandan daha sonra gelmezse bu durumunda nesih değil, tahsîs gerçekleşir.

Üçüncü şartta ise "Hükmü mensûh olan hitâbın muayyen olan bir zaman dilimiyle mukayyet olmaması gerekir." şeklindeki ifadede dikkat çeken nokta şudur: Şayet bir hüküm, mukayyet bir zaman dilimiyle sınırlanırsa o takdirde müddetin bitmesiyle hüküm de işlevselliğini yitirmiş olacaktır. O zaman neshin meydana gelmesini gerektirecek herhangi bir durum olmamış olacaktır. Bu sebeple neshin oluşumu da gereksiz olacaktır.

Bu üç şart hususunda ittifak olduğunu söyleyen Âmidî, daha sonra ihtilaf edilen şartlara da değinmektedir. Ona göre nesih konusunda ihtilafın vaki olduğu konular şunlardır:

1- Hükmün kalkmasına delalet eden hitâbın/nâsihin, mensûhun vaktinin girmesinden sonra varit olması.

2- Hükmü mensûh olan bir hitâba istisna ve tahsîs durumlarının dahil olmaması.

3- Kur'an'ın Kur'an'la Sünnetin de Sünnetle nesholması.

4- Nâsih ile mensûh olanın kat'i yani kesin bir nas olması.

5- Nâsih olanın mensûh olana mukabil gelmesi. Yani bir emrin bir nehiy ile veya bir nehyin bir emir ile neshedilmesi, geniş zaman ifade

eden bir vacip ile dar olan bir zamanı ifade eden bir vaciple neshedilme durumu.[106]

6- Neshin bir bedel karşılığında gerçekleşmesi durumu.[107]

4.5.4.1. İnkarcılara karşı neshin ispatı

Ulemanın hepsi ister şeriatlar arasında olsun ister şeriat içerisinde olsun neshin aklî açıdan caiz, şer'i açıdan da vaki olduğunu söylemiştir.[108] Modern dönemi bir kenara bırakacak olursak nesih konusunda 19. yüzyıla kadar şaz bir görüş dışında hiçbir şekilde inkâr cihetine gidilmemiştir. Madem son döneme kadar böyle bir tartışma yoktu; alimler nesih konusunda bu kadar meseleyi her dönemde neden sürekli işleye gelmiştir? şeklinde bir çapraz soru olabilir. Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Temelde şeriatlar arası neshi kabul etmeyen Yahudiler ile neshi kabul eden Müslümanlar arasında bir tartışma yaşanmış ve Müslüman alimler Yahudilere her dönem cevap vermişlerdir. Klasik eserlere bakıldığı zaman bu çok net bir şekilde görülecektir. Çünkü neshi kabul etmeme meselesi Müslümanların değil, Yahudilerin problemi olmuştur. Maalesef modern çağa geldiğimizde Yahudilerin düştüğü hataya bazı ilimle iştigal edenler de düşmektedir. Özellikle de tefsir alanında çalışma yapanlar daha çok neshi inkâr etmektedirler.

Yahudilerin neshi inkâr etmeleri anlaşılır bir durumdur. Çünkü Yahudiler neshi kabul ettikleri zaman bu kabulün kendi şeriatlarını ortadan kalkmasına zemin hazırlayacağını biliyorlardı. Bu sebeple İslâm'ın eski şeriatları neshettiğini kabullenmiyor ve kendi şeriatlarının kıyamete kadar baki kalacağını iddia ediyorlardı.[109]

Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) neshin ispatı ve inkârı meselesini değerlendirirken, Bakara 106. ayetin neshin caiz oluşuna işaret ettiğini, Ebû Müslim el-İsfahanî'nin neshi aklen caiz, naklen ise vaki olarak görmediğini ve Yahudilerin de bu konuda kendi içlerinde guruplara ayrıldığını ifade etmektedir.

---

[106] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/126.
[107] Atan, *Usul-i Fıkıhta Nesih,* 49-51.
[108] Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414), 2/227.
[109] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl* (Dımeşk: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1419/1999), 2/52.

Ancak Kâdî Ebû Ya'lâ, kıblenin tahvili ve Peygamber (s.a.v.) ile özel görüşme hükümlerinin şer'i açıdan neshin varlığına delalet ettiğini söylemektedir.[110]

Âmidî neshi inkâr edenlerle ilgili bir başlık açarken öncelikle nesih konusunda ulema arasında ittifak olduğunu, bu ittifaka göre neshin aklen caiz, şer'i açıdan da vaki olduğunu, Ebû Müslim el-İsfahanî dışında bir muhalifin olmadığını ve onun da neshi aklen caiz, şer'i açıdan ise vaki olmadığı düşüncesine sahip olduğunu ifade etmiştir. Devamında Âmidî, Yahudiler dışında diğerlerinin neshi kabul ettiğini ve Yahudilerin de kendi içinde şu üç guruba ayrıldığını söylemiştir:

1) Şem'aniye Mezhebi, neshin aklî ve naklî açıdan vaki olamayacağını söylemişelerdir.

2) İnaniyye Mezhebi, neshin aklen değil, naklen vaki olamayacağını söylemişlerdir.

3) Ayseviyye Mezhebi, neshin aklen ve naklen caiz olduğunu ifade ederek Peygamber'in (s.a.v.) de nübüvvetini itiraf etmişlerdir. Ancak Peygamber'in (s.a.v.) sadece Araplara gönderildiğini ve bütün bir ümmete gönderilmediğini söylemişlerdir.[111]

Bundan sonraki adımda Âmidî, neshin caiz oluşuna dair aklî ve naklî deliller serdederek birtakım izahatlar yapmıştır. Özetle şunları ifade etmektedir: Aklî delil: Muhalif olan bir kimse ya Allah'ın (c.c.) hikmet ve maksadını dikkate almaksızın, istediğini dilediği gibi yapmasını kabul eden kimselerdendir veya Allah'ın (c.c.) fiillerinde hikmet ve maksada itibar eden kimselerdendir. Şayet ilk görüşü benimseyenlerden biri ise, o zaman Allah'ın (c.c.) Ramazan ayının gündüz vakitlerinde orucu emretmesi, bayram gününde de orucu yasaklaması gibi belli bir zaman diliminde bir fiili emretmesi, başka bir zaman diliminde de o fiili yasaklaması imkânsız değildir. Şayet ikinci görüşü savunanlardan ise o zaman neshin olmaması kendisine göre imkânsız olur. Zira Allah'ın ilminin belli olan bir zaman diliminde maslahat açısından fiilin emrini iltizam etmesi, başka bir zaman diliminde de yine maslahata binaen yasaklamayı gerektirmesi imkânsız değildir.

---

[110] Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-ʿUdde fî usûli'l-fihh*', thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübarekî (1410/1990), 3/769-771.

[111] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/127.

Nitekim maslahatlar şahısların ve durumların değişmesiyle bir değişim içerisindedir. Bazı kimselerin maslahatı zenginlik, sağlık veya teklifteyken; bazılarının maslahatı ise bunun tam aksinedir. Böylelikle zamanların değişimiyle maslahatların değişmesi mümkündür. Bazı zamanlarda yaşayan kişilerin maslahatı yumuşak muamele ve kolaylıkta iken; bazıların maslahatı ise sert ve katılıktadır.

Neshin aklen mümkün olduğunu ifade eden Âmidî, insan denilen canlının hayatında geçirdiği aşamaların tek düzey, monoton ve statik bir şekilde devam etmediğini ifade etmeye çalışmaktadır. Aksine insan hayatında sürekli bir değişimin meydana gelmesi neredeyse kaçınılmazdır. Bu değişimin kaçınılmaz olduğunu göz önünde bulundurduğumuz zaman toplumun maslahatı esas alındığında birtakım emir ve yasaklamaların zaman zaman değişime uğraması son derece tabii bir durumdur. Zira bu emir ve yasakların oluşması dini vecibelerin daha kolay yerine getirilmesini sağlamakla beraber toplumda yaşanabilecek dini yaşantının zorluğunu da bertaraf etmektedir. Özellikle İslâm'ın ilk dönemlerini göz önünde bulundurduğumuz zaman daha ilk etapta toplumun köküne işlemiş yanlış bir uygulamayı İslâm'ın yasaklaması veya yapılması gereken bir şeyi emretmesi ne kadar etkili olabilirdi? Bu nedenle nesih mahiyet itibariyle Allah'ın (c.c.) ilminde bir değişikliğe değil toplumun yaşantısında birtakım değişmelerin olduğuna işaret etmektedir.

Naklî delil açısından da değerlendirme yapan Âmidî, özetle şunları söylemektedir: Nakil açısından bakıldığı zaman *"Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir"* bu ayet şer'i açıdan neshin caiz oluşuna delalet eder. Bu ayet, muhalefet eden bir Müslümana yönelik neshin cevazına işaret eder ve Allah'ın (c.c.) kelamı da haktır. Yahudiler açısından bakıldığı zaman ise ne zaman ki Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini kat'i delillerle ispat edip, onun Allah'tan (c.c.) aldığı vahyi ile daveti konusunda sadık olduğu ortaya çıkınca ve bu ayetin Allah'ın kelamı olduğu belirince ayetin neshin cevazına yönelik olduğu delil olmuş olmaktadır.[112]

Âmidî, nakil açısından neshi değerlendirirken bu konuda sahabe ve selef ulemasının Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şeriatının geçmiş bütün şeriatları neshettiği

[112] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/128.

konusunda icmâ' ettiğini söylemiştir. Yine o, aynı şekilde kıblenin tahvilinin, miras ayetiyle anne, baba ve akrabaya vasiyetin neshedildiğini, Ramazan orucuyla aşure orucunun neshedildiğini, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile özel konuşmadan önce sadaka vermenin neshedildiğini, eşinden ayrılan bir bayanın bir yıl bekleyişinin neshedildiğini ifade etmiştir. Âmidî bu konularda bir icmâ olduğunu söylemiştir.

Cüveynî, nesih konusunda Yahudilerin iki fırkaya ayrıldığını ifade etmiştir. Fırkalardan birisi, neshi aklen imkânsız görürken ikincisi ise neshi hem aklen hem de naklen imkânsız görmektedir.[113] Amidî'de Yahudilerin bu konuda hatalı olduğunu, Tevrat'ta bu konuda deliller olduğunu ifade etmiştir. O, Tevrat da Allah'ın (c.c.) Hz. Adem'in (a.s.) kız çocuklarını erkek çocuklarıyla evlendirmesini emrettiğini ve bu uygulamanın ondan sonraki şeriatlarda haram kılındığını; aynı şekilde Tevrat'ta Allah'ın (c.c.) Hz. Nuh'a (a.s.) gemiden indiği zaman onlara kan hariç her canlıyı helal kıldığını ve sonraki şeriatlara ise haram kıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu, neshin bizatihi kendisidir.[114]

Bu konuda Âmidî'ye şöyle bir itiraz gelebilir: Kur'an'dan önceki kitaplar tahrif edilmişken neden Âmidî, Tevrat'tan delil getirmektedir? Acaba Âmidî oradaki bilgilerin doğruluğunu tasdik ediyor mu? Bu itirazlara şöyle cevap verilebilir: Âmidî, neshi kabul etmeyen bir Müslümana bu delilleri getirmiş değildir. Aksine Yahudilerden neshi reddedenlere kendi doneleriyle cevap vermektedir. Âmidî bu şekilde Yahudilerin kendi kitaplarından delil getirerek onları ilzam etmeyi amaçlamaktadır. O yüzden Âmidî'nin Tevrat'tan bu alıntıyı yapmış olması onun Tevrat'taki bilgileri tasdik ettiğini değil, Yahudilerin tasdik ettiği yerden onları ilzam ettiklerini göstermektedir.

4.5.4.2. Bir emir yerine gelmeden önce neshin vaki olması

Emre konu olan bir mesele için yeterli bir zaman dilimi geçtikten sonra emredilen o fiil yerine getirilmemiş olsa bile neshedilmesinin caizliği konusunda ulema ittifak halindedir. Biraz sonra Âmidî ile ilgili görüşü aktarırken bu konu daha detaylı ele alınacaktır. Ancak şu da bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır ki emre mevzubahis olan bir fiilin neshedilebilmesi için bu fiili yerine getirmeye kâfi olacak kadar bir zaman diliminin geçmesi şart mıdır? Örneğin, "yarın oruç

[113] Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, 2/467-469.
[114] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/129-138.

tut" denildikten sonra yarın gelmeden bu orucun neshedilmesi caiz midir? İşte bu konu, ulema arasında ihtilaflı bir mesele olmuştur.[115]

Emre konu olan bir mesele için yeterli olacak kadar bir vakit geçtikten sonra o fiilin neshi Âmidî'nin belirttiğine göre ittifakla kabul edilen bir mesele olmuştur. İhtilaflı olan mesele ise vakti girmeden önce neshin gerçekleşme durumdur. Âmidî, bu konuda Eş'arîlerin, Şâfiîlerin çoğunun ve usûlcülerin ekserisinin bu meseleye caiz olarak baktığını ifade etmektedir. Bu konuyu kabul etmeyenlerin ise Mu'tezile, Ebû Bekr es-Sayrafi (ö. 330/941) ve Ahmed b. Hanbel'in mezhebinden olan birtakım ilim ehlinin olduğunu söylemiştir. Böyle ihtilaflı bir meselede tercih edilen görüşün caiz olmasıdır diyen Âmidî, cumhurun çizgisinde kalmayı uygun görmüştür. Ancak serdedilen delillerin zayıf olduğunu da eklemiştir.[116]

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), vakti girmeden önce bir hükmün neshini caiz görmemektedir. Ona göre, bazı Hanefî ve bazı Şâfiî uleması da bu görüşü savunmaktadır. Ona göre, şari', bir fiili emrettikten sonra o fiil, yerine getirilmeden neshedilirse şari' için ya bir bedâ meydana gelecek ya da şari'in çirkin bir fiili işlemesi söz konusu olacaktır. Bu ise imkansızdır.[117]

İbn Hazm (ö. 456/1064) ise vakti girmeden önce bir hükmün neshedilebileceğini ifade etmiş ve bu konuda miraç gecesinde farz olan 50 vakit namazın 45 vaktinin neshol duğunu söylemiştir.[118]

Bir emir yerine gelmeden önce nesih olabileceğini söyleyen Âmidî, konuyu muğlak bırakmayarak birtakım deliller aktarmıştır. "*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.*"[119] Bu ayete göre Allah (c.c.), dilediği bir şeyi her yönden silebilir ve bu silme işlemine, vakti girmeden önce bir ibadetin silinmesi de dahil olmaktadır diyen Âmidî, ulemanın bu konuda Hz. İbrâhim (a.s.) ile Hz. İsmâil (a.s.) kıssasını örnek olarak verdiğini belirtmektedir. Şöyle ki bu görüşte olanlar Allah'ın (c.c.), Hz. İbrâhim'e (a.s.)

---

[115] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/227; Ebü'l-Muzaffer Fahrüddîn Abdürrahîm b. Abdilkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kevâti'u'l-edille fi'l-usûl,* thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî' (Lübnan/Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/431.
[116] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/138.
[117] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/376.
[118] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Kahire: Darü'l-Hadîs, 1404), 4/499.
[119] er-Ra'd 13/39.

oğlunu kurban etmesini emrettiğini, bu kurban işini bir fidye ile neshettiğini belirtirler. Buna delil olarak da Allah'ın (c.c.) ona "oğlunu kurban et" dediğini ve Hz. İbrahim'in (s.a.v) de "*Yavrucuğum*" *dedi, 'Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?' Dedi ki: Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın.*"[120] zikrettiği ayetin buna delalet ettiğini ifade ederek bu ayetin "*Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik.*"[121] ayetiyle neshedildiğini söylemektedirler.[122]

Yukarıda zikredilen delile birtakım itirazların yapıldığını ifade eden Âmidî, bu itirazları özetle şöyle değerlendirmiştir: İbrâhim'in (a.s.) kıssasına dayanmak zayıf bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira İbrâhim'in (a.s.) kıssasında oğlunu kurban etme emri neshedildiği kabul olunsa dahi bu nesih, emri yerine getirme imkânı bulamamasından önce değil, tam tersine emri yerine getirme imkânı bulduktan sonra gerçekleşmiştir denilebilir. Ancak bu konuda tartışılan, zamansal açıdan yapma imkânı bulmadan bir emrin neshedilmesi durumudur. Bu konuda emri yerine getirme imkânı bulamadan neshin gerçekleştiğini iddia etmek için üç şeyin meydana gelmesi gerekir: 1) Mutlak emrin fevr/derhal ifade etmeyi kabul etmek. 2) Emrin dar zamanlı (mudayyak) olması. 3) Küçük günahların peygamberler hakkında caiz olmaması. Ancak şu da bir gerçektir ki bunlar kabul edilmemektedir.[123]

Bu meseleyle alakalı Âmidî, bir de şöyle bir hadis nakletmektedir: "*Allah Teala İsrâ Gecesi'nde Peygamberine (s.a.v.), ümmetine farz olmak üzere elli vakit namazı tayin etti. Musa (a.s.) Hz. Peygambere dönmesini söyledi ve ona şöyle dedi: Senin ümmetin zayıftır; buna güç yettiremez! Allah Teala'dan kısaltmasını dile ki O'da kısaltsın. Hz. Peygamber (s.a.v.) söyleneni kabul etti ve bu konuda Allah Teala'dan bir talepte bulundu. Böylece elli vakit olan namaz 5 vakte kadar nesholdu*." Rivayetin çeşitli varyantları hadis külliyatlarından geçmektedir.[124]

---

[120] es-Sâffât 37/103.
[121] es-Sâffât 37/107.
[122] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/139.
[123] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/139-142.
[124] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi Balabân,* thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1/236 (No. 48).

4.5.4.3. Herhangi bir bedel olmadan neshin vaki olması

Genel itibariyle bir hükmüm yerine başka bir hüküm ikame edilmek suretiyle neshin meydana gelmesi cumhur tarafından kabul ile karşılanmışken, bir hükmün yerine başka bir hüküm ikame edilmeden bir hükmün neshe konu olması da aynı şekilde kabul ile karşılanmıştır.[125]

Ancak bazı alimler Bakara'nın 106. ayetini *"Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unuttururs*ak, *mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir."* delil sunarak bedelsiz neshin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Kaynaklarımızda bu görüşün Zahirî mezhebinden bir gurup tarafından savunulduğu geçmektedir.[126] Zira ayette nesih ile ilgili neshe konu olan hükmün ya daha hayırlısıyla tebdil edileceği ya da bir benzerinin ikame edilerek neshin gerçekleşeceği ifade edilmiştir.

Bu meseleyle ilgili kaynaklarımızda cumhura atfedilerek şu cevapların verilmiş olduğu aktarılmaktadır:

1) Dil bağlamında böyle bir şeyin olması imkân dahilindedir. Zira nesih denilen şey bir hükmün ref' edilmesi ve izale olması demektir. Bir hükmün kalkması ve yerine başka bir hükmün bedel olarak ikame edilmemesi mümkündür. Netice olarak dil bağlamında bir bedelin bulunması veya bulunmaması neshin gerçekliğiyle alakasız bir durumdur.

2) Aklî açıdan bakıldığı zaman da bu mümkündür. Zira Allah'ın (c.c.) fiili ağraz ile muallel değildir. Meşiet itibariyle Allah Teala dilediğini yapar; dilediğini de yapmaz. Bu cihetle Allah Teala bir hükmü bir bedel mukabilinde de vaz edebilir; bir bedel olmadan da vaz edebilir. Maslahat açısından neshe dikkat çekenler ise bir bedel olmadan neshin meydana gelmesini de bir maslahat olarak görmektedirler.

3) Şeriat açısından bakıldığı zaman da böyle bir neshin vukuu mümkündür. Nitekim Kur'an veya Sünnet'te bir bedel olmadan nesih gerçekleşmez şeklinde sarih bir nas yoktur.[127]

---

[125] Cessâs, *el-Fusûl*, 2/222.
[126] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 91; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/385; İbn. Hazm, *el-İhkâm*, 4/493.
[127] İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 75.

Gazzâlî, bedelsiz neshin mümkün olması konusunda şu gerekçeleri ifade etmektedir. Ona göre, bedelsiz nesih mümkün değilse bu ya aklî açıdan ya da naklî açıdan sabit olmalıdır. Bedelsiz bir neshe aklî açıdan bir mani yoktur. Nitekim bir mani olsaydı, bu mani ya şekil sebebiyle ya da bir maslahat veya bir hikmete muhalif olma sebebiyle olurdu. Şeklen herhangi bir mani yoktur. Örneğin, "Sana savaşmayı farz kıldım ve savaşmayı senin için neshedip seni daha önce var olan asli hükme irca ettim." denilebilir. Maslahat açısından da bir mani olamaz. Zira Gazzâlî'ye göre şeriat maslahat üzerine bina edilmemiştir. Şayet şeriatı bir maslahat üzerine inşa olsa dahi maslahat gerektirdiği için bedelsiz neshin gerçekleşmesi imkânsız değildir. Şayet bedelsiz neshin naklî açıdan imkânsız olduğu söyleniyorsa da bu zorla bir dayatmadır. Kıblenin tahvili, akrabalara vasiyet bir bedel karşılığında neshe konu olmuşsa da kurban etlerini stoklama engeli ve Hz. Peygamberle (s.a.v.) özel bir görüşme yapmak isteyenlerin bu görüşmeden önce sadaka vermesi gibi durumlar bir bedel olmaksızın neshe konu olan hükümlerdir.[128]

Âmidî de herhangi bir bedel olmaksızın neshin vaki olmasının mümkün olduğunu dile getirmiş, bu görüşün genel bir kabul olduğunu ifade etmiş ve bazı şaz görüşlü olanların bu meseleyi kabul etmediğini söylemiştir. Herhangi bir bedel olmaksızın neshin gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ifade eden Âmidî, bunun iki delil ile ispatlanacağını aktarmıştır. Özetle ifade edecek olursak:

1) **Aklî delil:** Şayet bedelsiz bir neshin meydana gelişi kabul edilse Allah Teala için bu imkânsız değildir. Bunun cevazı için aklen bir engel yoktur. Şöyle ki: Kişi, Allah Teala'nın fillerinde hikmete riayeti kabul eder veya etmez! Şayet kişi, Allah Teala'nın fiillerinde hikmete riayeti kabul ediyorsa o zaman böyle bir mevzuda bir maslahatın olmasını göz ardı etmemesi gerekir ki bunu kabul etsin. Yok eğer kişi, Allah Teala'nın fiillerinde hikmete riayeti kabul etmiyorsa o zaman yine bedelsiz bir neshi kabul etmesi gerekir. Çünkü Allah Teala dilediğini yapmaya kadirdir.

***2)* Şer'i delil:** Bedelsiz nesih şeriat açısından gerçekleşmiştir. Buna delil ise "*Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak*

[128] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 96.

istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir." ayeti ile "*Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (ya veremezsek diye) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapamadınız ve Allah (c.c.) sizi bağışladı. O halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.*"[129] Hz. Peygamber (s.a.v.) ile özel görüşme yapmadan önce sadaka vermeyle ilgili ayetlerdir. Yine ona göre, bunun yanında eşi vefat eden bir bayanın bir yıl bekleme süresi, savaşta sebat eden bir Müslümanın 10 kişiye mukabele etmesi, iftardan sonra gece imsak olması ve kurban etlerinin stoklanması gibi örnekler bedelsiz nesih olarak değerlendirilmektedir. Şer'i açıdan varit olan bu deliller en güçlü delildir.[130]

"Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir." ayetini delil sunarak bir itiraz dile getirmeye çalışanlara da cevap veren Âmidî, lafız açısında bir tebdil olduğunu, hüküm açısından ise böyle olmadığını ifade etmiştir. Burada söz konusu olan bedelsiz bir neshin caiz olamaması değil, tam tersine bir bedel ile nesih gerçekleşecekse neshin bu şekilde vaki olacağını söylemiştir.

Konunun muhtevasına bakıldığında bir hükmün yerine başka bir hüküm ikame edilmek suretiyle neshin meydana gelmesi cumhur tarafından kabul ile karşılanmışken, bir hükmün yerine başka bir hüküm ikame edilmeden bir hükmün neshe konu olması Âmidî tarafında da benimsenmektedir. Ancak Âmidî, bu görüşü desteklerken meseleyi hiç değerlendirmeden olduğu gibi kabul etmemektedir. Aksine meseleyi aklî ve naklî bir zeminde değerlendirdikten sonra kendi perspektifiyle bir sonuca varmaktadır.

4.5.4.4. Daha hafif veya daha ağır bir bedel ile neshin gerçekleşme durumu

Nesih konusunda nâsih ile mensûhun hüküm bakımından birbirine eşit olması veya eşit olmaması üç durumda mülahaza edilmektedir. Neshi gerçekleşen

[129] el-Mücâdele 58/12-13.
[130] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/149-150.

hükümler ya birbirine eşit olarak neshedilmekte ya da hüküm daha hafif bir bedel karşılığında neshedilmiş olmakta ya da hüküm daha ağır bir bedel karşılığında neshedilmiş olmaktadır.[131] Hükümlerin eşit veya daha hafif olarak neshedilmiş olması konusunda cevaz varken üçüncü kısım olan bir hükmün daha ağır bir bedel karşılığında neshedilmiş olması ise ihtilaflı olmuştur.[132]

Bu konuda Âmidî'nin görüşü Gazzâlî ile örtüştüğü için önce Gazzâlî'nin düşüncesini nakledip akabinde Âmidî'nin düşüncesini aktarmayı uygun görmekteyiz. Gazzâlî, nâsih olan bir hükmün daha ağır veya daha hafif olmasını şöyle aktarmaktadır: "Bazı alimler açısından nesih, daha hafif bir hükümle gerçekleşebilir. Daha ağır hükümle neshin gerçekleşmesi caiz değildir. Biz de onlara şöyle deriz: "Siz bu görüşünüzü akılla mı biliyorsunuz? Yoksa bir nakle mi dayandırıyorsunuz? Nitekim neshin ağır bir bedel karşılığında gerçekleşmesi imkânsız değildir. Hatta daha ağır bir bedel ile neshin gerçekleşmesi kulun maslahatı göz önünde bulundurulmak suretiyle Allah'a vacip olması bile imkân dahilindedir. Ancak bunu kabul etmiyoruz. Şayet 'Allah Teala kullarına çok şefkatli ve merhametlidir. Ağır durumda bırakmak Allah Teala'ya yaraşmaz.' şeklinde bir itiraz olursa şöyle cevap veririz: Allah Teala'nın kullara yönelik teklifi başlatması, onlara hastalık, fakirlik ve çeşitli sıkıntılar vermesi gibi nedenlerin O'na layık olmaması gerekirdi."[133]

Neshin daha hafif veya daha ağır bir bedel ile gerçekleşmesi durumunu değerlendirmeye alan Âmidî, bedelsiz bir neshin mümkün oluşunu caiz görmekle beraber neshin daha hafif bir bedel karşılığında gerçekleşmesini de caiz görmektedir. Bu meseleyle ilgili örnekler de veren Âmidî, Ramazan ayında geceleri yemenin önceden yasak iken sonrada helale dönüşmesini ifade etmiş ve mümasil bir bedel ile neshe örnek olarak da kıblenin tahvilini zikretmiştir. Âmidî akabinde neshi kabul edenlerin bu konuda ihtilaf etmediğini söylemiştir.[134]

Âmidî, asıl ihtilafın daha ağır bir bedel ile neshin gerçekleşmesi konusunda meydana geldiğini ifade eder ve kendi mezhebi içerisinde bulunan ulemanın ekserisinin, mütekellimîn alimlerinin ve fukâhanın cevaz verdiğini

---

[131] Cessâs, *el-Fusûl,* 2/222-224.
[132] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît,* 3/173-174.
[133] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 96.
[134] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/150.

söyler. Bazı Şâfiî ve Zahirîlerin bunu onaylamadığını da aktarır. Aklî gerekçeyi bir önceki konuda dile getirmiş olan Âmidî, naklî gerekçeyi Ramazan orucunun İslâm'ın ilk dönemlerinde muhayyer kılındığını, dileyenin oruç tuttuğunu, dileyenin oruç yerine fidye verdiğini ve daha sonra bu oruç tutma emrinin kesinliğiyle beraber artık muhayyerliğin kalktığını örnek olarak aktarmaktadır. Buna benzer birkaç örnek daha zikreden Âmidî, şunları sıralamaktadır: İslâm'ın ilk dönemlerinde zina haddi olarak ev hapsi ve azarlama cezaları mevcut iken daha sonra bu uygulama bekarlar hakkında celde ve vatanından uzaklaştırma, bekar olmayanlar hakkında ise recm olarak neshedilmiş; Aşure orucu da Ramazan orucuyla neshedilmiştir. Bütün bunlar ağır bir bedel ile neshin gerçekleştiğini göstermektedir.

4.5.4.5. Hükmün baki tilavetin mensûh olması, hükmün mensûh tilavetin baki olması veya hem hükmün hem de tilavetin neshedilmesi

Nitelik olarak bakıldığı zaman bir hüküm veya bir tilavet ayrı ayrı değerlendirilmek suretiyle neshe konu olmuştur. Usûl ile ilgili kitaplara bakıldığı zaman bu mesele hükmün baki tilavetin mensûh olması, hükmün mensûh tilavetin baki kalması veya hem hükmün hem de tilavetin mensûh olması şeklinde üçlü bir taksimata tabi tutulduğu görülmektedir.[135]

Diğer taraftan fukâha metoduyla yazılmış olan eserlere bakıldığı zaman dörtlü bir taksimat yapıldığı görülmektedir. Çünkü Hanefî uleması nass üzerine yapılan ziyadeyi de nesih kapsamında değerlendirmek suretiyle farklı bir bakış açısıyla neshi değerlendirmeye almışlardır.[136] Hanefî usûlcülerinin meseleleri usûli zeminde değerlendirirken mütekellimîn ulemasından farklı düşündüklerini neshin tanımı konusunda anlatmıştık. Ayrıca bir Şâfiî fakihi olan Zerkeşî (ö. 794/1392) de Ebû İshâk el-Mervezî, Mâverdî (ö. 450/1058) ve İbnü's-Sem'ânî[137] gibi alimlerin bu taksimatı altıya çıkardığını belirtmiştir.[138]

Bu konuyla ilgili Âmidî şunları ifade etmektedir: "Ulema hükmü baki metni mensûh, metni baki hükmü mensûh ve hem metni hem de hükmü mensûh

---

[135] Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 31; Çetin, "Nesih".

[136] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/78.

[137] Sem'ânî, *Kevâti'u'l-Edille*, 1/426.

[138] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/181.

olan konularda ittifak etmiştir. Ancak şaz görüşlü bazı Mutezilî gurup ihtilaf etmiştir. Akıl ve nakil ise buna delalet etmiştir. Akıl açısından bakıldığı zaman Kur'an'ı tilavet etmek de bir hükümdür. Bundan dolayı da icmâ ile sabittir ki ondan sevap hasıl olur. Gerçek şu ki Hz. Peygamber (s.a.v.) '*Kim Kur'an'ı okur ve onu i'rab ederse o kişiye her harf karşılığında 10 sevap yazılır.*'[139] şeklinde bir hadis buyurmuştur. Bu tilavet üzerine terettüp eden vacip ve haram olma durumu birer hükümdür. Her ikisinin hüküm olması anlaşılınca o zaman her ikisinin bir vakitte maslahatı, başka bir vakitte de bir mefsedeti ispatlaması caizdir. Mutlak olarak her ikisinden birisinin maslahat olması ispatlanamaz. İkisinden birisinin ispatı ayrı ayrı vakitlerde maslahat olur. Böyle olduğu vakit ikisinin birden kaldırılması veya ikisinden birinin kaldırılması da caiz olur. Nakil açısından bakıldığı zaman hem tilavetin hem de hükmün neshi Hz. Âişe'den (r.a.) gelen rivayetle sabit olmuştur. Rivayette '*Daha önce 10 defa emzirme mahremiyet gerektiren bir hüküm olarak nazil olmuştu. Daha sonra ise bu hüküm 5 emzirmeyle neshedildi.*'[140] Mushaf içerisinde haram kılan 10 emzirme tilaveti de hükmü de yoktur. Çünkü ikisi de mensûh olmuştur. Tilavetin baki, hükmün mensûh olduğu duruma gelince buna da eşi vefat etmiş kadının bir yıl beklemesini ve anne-babaya vasiyetin yapılmasını örnek olarak verebiliriz."[141]

Hem hükmün hem de tilavetin mensûh olması daha çok önceki şeriatlar açısından mülahaza edilmiştir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de önceki ümmetlerden bahsedilirken o ümmetlerin Peygamberlerine birtakım sahifelerin verildiğinden bahsetmektedir. O ümmetlerin kendilerine gönderilen sahifeleri okuyup içindekilerle amel etmeleri malum olan bir durumdur.[142] Zamanın geçmesiyle o sahifelerde var olan metinlerin unutulup gitmesi olağan bir şey olup şu an elimizde de mevcut değildir. Bu sahifeler hakkındaki malumatı sadece Kitâb ve Sünnetten elde etmekteyiz. Bu minvalde olan nesihler hem hüküm hem de tilavet açısından değerlendirilmiştir.[143]

---

[139] Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsat,* thk. Tarık b. Muhammed (Kahire: Darü'l-Harameyn, 1415), 7/307 (No. 7574).
[140] Müslim, *Radâ, 25.*
[141] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/154.
[142] Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ maʿrifeti'l-usûl*, (Karaçi: Matbaa Cavid Beris), 226.
[143] Cessâs, *el-Fusûl,* 2/260-262; Serâhsî, *Usûl,* 78-80.

Burada en önemli olan husus Kur'an açısından böyle bir neshin vaki olup olmaması durumudur. Âmidî'nin bunu kabul ettiğini ve bunun için birtakım deliller serdettiğini ifade etmiştik. Gazzâlî de aynı şekilde bunun mümkün olduğunu ifade etmiştir: Bir ayet hüküm içerdiği zaman üç durum meydana gelir. 1) Ayetin hükmü baki kalarak tilaveti neshedilir. 2) Ayetin tilaveti baki kalarak hükmü neshedilir. 3) Ayetin hem hükmü hem de tilaveti neshedilebilir. Bir gurup bunun mümkün olmadığını zannetmişlerse de bize göre bütün bunlar aklen mümkün, naklen de vaki olmuştur. Çünkü tilavetin kendisi, Kur'an'da yazılı olması ve namazın o tilavet ile kılınması birer hüküm teşkil etmektedir. Nitekim ayetlerden anlaşılan haram ve helal durumu da birer hükümdür. Öyleyse her hüküm neshi kabul ediyorsa o zaman tilavet de bir hüküm olarak neshi kabul etmektedir.[144]

Genel itibariyle ulema hem hükmün hem de tilavetin neshini kabul etmiştir. Ancak bu kabul ile beraber birkaç hususun da göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Birincisi, böyle bir nesih çeşidi Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde mümkün olabilir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatıyla beraber vahiy kesilmiştir. Vahiy inkıtaa uğradığı için de böyle bir neshin söz konusu olması ihtimal dahilinde değildir. İkinci ise Kur'an'da böyle bir neshin gerçekleştiğine dair rivayetler vardır. Özellikle de Hz. Âişe (r.a.) ve birtakım sahabeden gelen rivayetler buna delil olarak zikredilmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu tür rivayetler haber-i vahid kategorisinde değerlendirildiği için bu şekilde cereyan eden bir nesih için yeterli delil sayılmazlar.[145] Böyle bir neshin vaki olması varsayılsa bile; yani hem hükmün hem de tilavetin neshi tasavvur edilse dahi amele yansıyan bir tarafı olmadığı için çok fazla konuyu irdelememek gerekir. Zira böyle bir şey vaki olduysa belli bir zaman diliminde vaki olmuş ve sona ermiştir.

Hükmü baki metni mensûh olan kısma gelince bu tür bir neshin imkânı usûlcüler tarafından mümkün görülmüştür.[146] Hanefî ulemasından Serahsî (ö. 483/1090), nesih vecihlerinin 4 kısma ayrıldığını ifade eder. Bunlar: tilavetin ve hükmün beraber nesholması, tilavetin baki metnin nesholması, hükmün baki

[144] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 99.
[145] Cessâs, *el-Fusûl,* 2/263-264.
[146] Cessâs, *el-Fusûl,* 2/251.

tilavetin nesholması ve nassa ziyade yoluyla neshin gerçekleşmesidir.[147] Âmidî de hükmü baki metni mensûh olan konulara hem aklî hem de naklî deliller getirerek bu tür bir neshin mümkün olduğunu söylemiştir. Yukarıda bu kısma değinmiştik.

Gazzâlî de bunun mümkün olduğunu şu gerekçelerle ortaya koymaya çalışmıştır: "Birtakım insanlar tilavetin neshini mümkün görmemişlerdir. Onlara göre, tilavetten kasıt sadece hüküm olsaydı o zaman bu hüküm Peygamberin diliyle ifade edilirdi. Allah'ın Peygambere indirdiği her şey, tilavet etmek ve sevap kazanmak içindir. Dolayısıyla bu tilavet kaldırılmaz. Bu görüşte olanlara şöyle cevap verilir: Şayet maksat tilavet değil de hüküm olursa ne gibi bir mahsuru olur? Bu tür bir nesihte kasıt sadece hükmü baki kılmaktır. Şayet şöyle itiraz gelirse: Eğer tilavetin neshi caiz ise o zaman hüküm de tilavetle beraber neshedilsin? Zira hüküm tilavete uyar ve asıl olan gidince fer olanın kalması imkansızdır. Buna da şöyle cevap veririz: Tilavet ayrı bir hüküm, bu tilavetle namazın ikame edilmesi de ayrı bir hükümdür. Burada asıl-fer ilişkisi yoktur. Asıl olan ayetin delaletidir."[148]

Bu konuda birçok izahlar yapılmış hem aklî hem de naklî gerekçeler sunulmuştur. Örneğin tilavet olunan bir yazı olmaksızın hükmün baki kalması yine vahyin çeşitlerinden biri olmuştur. Nitekim hükümler hem vahyi metlûv hem de vahyi gayri metlûv olmak üzere ikiye ayrılır. Sünnet dediğimiz şey de bir vahiy çeşididir. İlk başta hükmün metlûv olmayan bir vahiy ile ispatı imkân dahilinde ve geçerli ise tilaveti neshedilen ayetlerin hükümleri de ispat edilmeye daha evladır. İbn Mes'ud'un (r.a.) yemin kefaretinde oruç tutulmasını 3 gün peş peşe şeklinde kıraat etmesi gibi.[149] Bunun yanında tilavetin neshe konu olması, o tilavet ile bir daha ibadet olmaması, onunla namaz kılınmaması ve o tilavetin Mushaf içerisinde olmaması demektir.

Naklî delillere bakıldığı zaman Âmidî[150] dahil diğer alimler[151] de genelde Hz. Ömer'den gelen delili zikretmişlerdir. Gelen rivayetin özeti "Şayet insanların, Ömer Allah'ın kitabına ziyade yaptı demeleri olmasaydı recm ayeti olan 'Evlilik

[147] Serahsî, *Usûl,* 2/78.
[148] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 99-100.
[149] Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl,* 226-227.
[150] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/155.
[151] Şîrâzî, *el-Lüma'*, 31; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Usûli'l-Pezdevî,* thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/37.

geçirmiş erkek ve kadın zina yaptıklarında Allah'tan bir ceza olsun diye kendilerini recm edin.' ayetini Kur'an'a yazardım."[152] şeklindedir.

Hz. Ömer'den (r.a.) rivayet edilen recm ayetinin hüküm oluşturduğu konusunu ulema geçmişten bugüne kadar kitaplarında ele almış ve bu konuda kayda değer herhangi bir ihtilaf vaki olmamıştır. Fakat bu ifadede zikredilen hükmün kalıcı olması, Kur'an'da yer bulmaması nedeniyle metninin olması gerektiği gibi bir sonucu doğurmaz. Nitekim usûl ve furû' eserlerinde recm hükmü, temelde Hz. Ömer'den (r.a.) gelen bu habere değil, aksine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine ve ümmetin icmâ etmesine mesnet teşkil etmektedir. Bu sebeple bazı Hanefî usûlcüler, Hz. Ömer'den (r.a.) varit olan bu rivayeti iki ihtimale hamlederek değerlendirmişlerdir. Birincisi, bu varit olan söz Mushaf'ta olmaması ve mütevâtir şartına haiz olmaması sebebiyle tilavetinin mensûh olması anlamına gelir. İkincisi ise muhtar olan bir görüştür ki "Recm, hüküm olarak Allah'ın (c.c.) hükümlerinden bir hüküm olmasıdır." şeklinde bir kasıt ile söylenmiş olmasıdır. Nitekim ayetlerde geçen "*Oruç size yazıldı*" veya "*Savaş size yazıldı*" gibi ifadeler "*Allah tarafından size farz kılındı*" manasında kullanılmıştır. Öte taraftan Hz. Ömer'in (r.a.) "*İnsanlar, Ömer Allah'ın kitabına ziyade yaptı gibi şeyler söylemeyecek olsalardı bunu yazardım*" sözü Hz. Ömer (r.a.) tarafından Kitâb'dan bunu bir ayet olarak kabul etmediğine işaret etmektedir. Eğer bu bir ayet olsaydı insanlar söylesin veya söylemesin mutlaka onu Mushaf'a yazardı. Bu da delalet eder ki Hz. Ömer (r.a.) bu recm sözüyle Kur'an'da bir hüküm olduğunu kastetmemiştir. Yine Hz. Ömer (r.a.) "Recm, Allah'ın indirdiği bir hükümdür. Onu yalanlayacak insanlar gelecektir." sözü de bunun Kur'an dan bir ayet olduğuna değil iki türlü vahyin olduğuna işaret eder. Birisi metlûv vahiy, diğer ise metlûv olmayan vahiydir.[153]

Metnin baki hükmün mensûh olması konusuna gelince bu konuda da Âmidî'nin belirttiğine göre ittifak vardır. Nitekim Âmidî "Ulema hükmü baki metni mensûh, metni baki hükmü mensûh ve hem metni hem de hükmü mensûh olan konularda ittifak etmiştir. Ancak şaz görüşlü bazı Mutezilî gurup ihtilaf etmiştir." şeklinde bir görüş beyan etmişti. Bununla beraber gelecek olan itirazlara

[152] Müslim, *Recm,* 1691.
[153] Cessâs, *el-Fusûl,* 2/256-257.

da cevap veren Âmidî, yapılan itirazları ve verilecek cevapları şöyle aktarmıştır: "Şayet denirse ki: Bir hükmün neshedilip tilavetinin bırakılması faydasız bir şeydir. Ayrıca böyle bir şey olursa hükmün kalıcı olduğu zannedilir. Netice itibariyle mükellef cahil bırakılmaya maruz kalır. Hikmet vasfına sahip olan Allah (c.c.) için böyle bir şey çirkin olmaktadır. Buna şöyle cevap verilir: Alim olanın bilgisinden, hareket eden bir şeyin kendi hareketinden ayrı düşünülmesi kabul edeceğimiz bir şey değildir. Zira alim olmak bilginin zatta kaim olmasından başka bir şey değildir. Öte taraftan söylenen ile anlaşılan arasında ise bir mülazemet (gereklilik) gibi bir şart yoktur. Bu sebeple tilavet ile hükmün, ifade edilen tasavvurlar gibi olması makul değildir. Tam tersine tilavet, ilk başta konulması hükme bir işaret ve bir emare kazandırmaktadır. Hükmün mevcudiyetini devam ettirmesi tilavete bağlanmamıştır. Bu minvalde mevcudiyet noktasından alametin ortadan kalkması delalet etmiş olduğu hükmün de ortadan kalkmasına neden olmaz. Aynı istikamette bir delile binaen sabit olan bir hükmün ortadan kalkması o emarenin ortadan kalkmasına da delalet etmez." Ayrıca Âmidî böyle bir nesih işlemiyle kişinin cehalete maruz bırakılacağına yönelik ise "Hüküm neshedilmesi kişiyi neshedilen mesele konusunda cehalete sürüklemez. Zira bir delil varsa kişi açısından bir sorun çıkmaz. Çünkü mükellef eğer bir müctehid ise nesih ile alakalı delilin malumatına zaten sahiptir. Yok eğer müctehid değilse o zaman uyduğu müctehidin deliline tabi olmuştur. Allah için çirkin veya güzellik isnadı ise bizce kabul edilen bir şey değildir."[154]

Sonuç itibariyle Âmidî ve diğer usûl uleması, hükmün baki tilavetin mensûh olması, hükmün mensûh tilavetin baki kalması veya hem hükmün hem de tilavetin mensûh olması konusunu kabul etmektedirler. Bu kabul ile beraber hem aklî delil hem de naklî deliller zikredilmektedir. Özellikle Eşârî uleması Allah'ın (c.c.) fiillerinde hikmet ve maslahat aramadıkları için özellikle de metnin baki tilavetin mensûh olmasını garipsenecek bir durum olarak görmemişlerdir. Hatta bu konuda Mutezile'den bu görüşe karşı çıkanları topa tutmuşlardır. Yeri gelmişken şunu da ifade etmek gerekir ki, Kur'an'ı Kerim'de önceki şeriatlara ait olup bizi ilgilendirmeyen ve bize hüküm olarak yansımayan bazı hükümlerden bahsedilmektedir. Bu hükümler bizi bağlamadığı halde Kur'an'da mevcuttur.

[154] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/155-156.

Nasıl ki bu tür hükümler Kur'an'da mevcutsa ve bizi bağlamıyorsa metni baki hükmü neshedilmiş bir ayetin olması garipsenecek bir durum değildir.

Önceki şeriatlara ait hükümlerin Kur'an'da var olması hiç şüphesiz bir hikmete binaen zikredilmiştir. Bu şekilde bakıldığı zaman hükmü neshedilmiş ama metni baki kalmış bir ayetin varlığı da bir hikmettir. Buna benzer bir durumda müteşabih ayetlerde varlığını gösterir. Nitekim müteşabih ayetlerin kesin ifade edecek bir anlamı kul tarafından bilinecek bir durum değildir. Müteşabihlerin manası ancak Allah'ın (c.c.) takdirinde olan bir şeydir. Mana cihetiyle kapalılık arz eder. Ama muhkem ayetler ise açıktır. Müteşabihlerin varlığı bir hikmet gerektiriyorsa aynı şekilde metni baki, hükmü mensûh olan ayetler de bir hikmet gerektiriyordur. Sadece biz o hikmeti kavrayamıyoruz. Ayrıca hükmü olmadan kendisiyle tilavet yapmak ve namaz gibi bir ibadette kıraat etmek de bir hükümdür.

4.5.4.6. Haberlerde cereyan eden neshin durumu

Genel bir prensip olarak ulema, haber türü meselelerde neshi kabul etmemiştir.[155] Zira varit olan haber, olayla örtüşüyorsa doğru; olayla örtüşmüyorsa o zaman yalan olarak bir karşılık bulmaktadır.[156] Bu sebeple haberin doğru veya yalan olarak nitelendirilmesi hakikatin tersyüz olması demek olur ki bu da bedâ denilen bir tehlikeye kapı aralamak demektir. Hiç şüphesiz bu tür konular Allah Teala için muhaldir. Ancak şu kadar var ki muhteva açısından bazı haberler nesih için tartışmaya mahal olmuştur. Bu tartışmanın sebebi haberlerdeki içeriğin anlam genişliğine müsait olması durumudur. Nitekim bazı haber kalıpları her ne kadar zahiri açıdan ihbari bir mana barındırsa da batınına baktığınızda bir hüküm, yani bir emir veya yasaklama manası içermektedir.

Şayet bir haber, bir durumu ortaya koymak ve bir olayı açıklamak için değil de bir hüküm ortaya koymak için haber kipiyle varit olmuşsa o haber bir hüküm bildirir demektir ki o zaman bu hüküm de neshe konu olabilir. Örneğin, "*Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç aybaşı hali beklerler*"[157] bu ve benzeri ayetlerdeki haber kipleri genelde bir emir veya yasaklama kabilinden

[155] Şîrâzî, *el-Lüma'*, 30; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*,3/176-177.
[156] Sem'ânî, *Kevâti'u'l-Edille,* 1/424.
[157] el-Bakara 2/228.

serdedildikleri için ittifakla bu tür haberler de neshe konu olmaktadırlar.[158] Zira bu bir hüküm değil de bir haber niteliğinde mevzubahis olursa o zaman olayın aksine davranıldığı zaman kelamın yalan olması söz konusu olabilir ki böyle bir şey Allah (c.c.) için imkansızdır.

Âmidî bu konuyu değerlendirirken haberleri şer'i bir içeriğe sahip olup olmaması açısından tetkik eder. Ona göre içeriğinde herhangi bir değişmenin mümkün olmadığı konular varsa bu haberlerde nesih caiz değildir. Örneğin, Allah Teala'nın varlığı, zatı ve vasıflarıyla ilgili haberler, kâinatın sonradan var olduğuna dair haberler, önceki ümmetlere ait haberler, kıyamet ve kıyamet ile alakalı olan haberler gibi haberler ki bu hadiseler ister mazi ister gelecek olsun değişmesi imkânsız olan haberlerdir. Ancak Âmidî, meseleyi tahlil ederken muhtevası değişken bir yapıya sahip olan haberlerde ulemanın ihtilaf ettiğini, Bakıllânî, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim (ö. 321/933) gibi alimlerin bu tür neshe karşı çıktıklarını; Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80), Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi alimlerin de buna cevaz verdiklerini aktarmış; kendisi ise bunun caiz olduğunu ifade etmiştir. Âmidî, bunun caiz olduğunu söylerken zannımızca değişken bir yapıya sahip olan haberlerin umum bir mana içerdiğini ve bu haberlerin tahsis edilebileceğini düşünmüştür. Nitekim kendisinin de vermiş olduğu "Zeyd'in iman etmesi ve inkâr etmesi" örneği zaman içerisinde bu her iki inancın da olabileceği ihtimali doğurmasından dolayıdır.[159] Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) de bu konuda Âmidî dahil diğer alimlerin de görüşlerini değerlendiremeye almıştır. Neshin beyân olduğunu söyleyenlerin değişken olan haberler konusunda neshi caiz gördüklerini; neshi ref' olarak görenlerin ise buna cevaz vermediğini ve bu konuda Bakıllânî'ye katılanların haberlerde neshin caiz olmadığını söyleyerek ona muvafık olduğunu ifade etmiştir.[160]

4.5.4.7. Kur'an'ın Kur'an'ı neshetmesi

Nesih konusuna giriş yaparken ulemanın hem şeriatlar arası neshi hem de şeriat içerisinde neshi son döneme kadar Ebû Müslim el-İsfahânî hariç ittifakla

[158] Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/476.
[159] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/156-158.
[160] Sübkî, *el-İbtihâc*, 2/243-245.

kabul ettiğini ifade etmiştik.[161] Ebu Müslim şeriatlar arası neshi kabul ederken şeriat içerisindeki neshi akıl açısından mümkün, nakil açısından ise imkânsız görmektedir. Modern dönemde de birçok akademisyen, özellikle de tefsir alanında çalışma yapanlar bu tür neshin varlığını inkâr etmektedirler. Konu ile ilgili ayetler zikredildiğinde onların görüşleri ve göz önünde bulundurdukları deliller tetkik edilecektir.

İlk dönem eserlerine bakıldığı zaman nesih konusunda yüzlerce ayetin neshe kabil olduğu müşahede edilmektedir. Özellikle tefsir ile ilgili eserlerde bu daha çok yaygın olarak işlenmektedir. Neshe mevzubahis olan ayetlerin bu kadar fazla olması birtakım nedenlere bağlanması cihetiyledir. Bu sebeplerden birincisi, mensûh olmadığı halde birtakım zayıf rivayetlere veya yanlış yorumlara dayanarak ayetlerin neshe konu yapılması; ikincisi ve belki de en önemlisi ise ilk dönem alimlerinin neshi bir şemsiye kavram olarak kullanıp içerisine tahsîs, takyîd, istisna gibi usûl konularını da neshe dahil etmiş olmalarıdır. Son dönem kaynaklarına bakıldığı zaman nesih konusunda üç farklı yaklaşımın olduğu ifade edilmektedir: Birincisi, nesih konusunda kısmi yaklaşım sergileyenlerdir. Bunlar, Ebû Müslim el-İsfahânî gibi neshi tevil etme yoluna giderek tahsîs gibi anlamaya çalışmışlardır. İkincisi nesih konusunda orta yolu benimseyenlerdir. Bunlar nesih için aşırıya gitmeden makul çerçevede neshi anlamaya çalışan ve deliller arasında hakiki bir tearuz bulunduğu takdirde neshi işleme alanlardır. Üçüncüsü ise nesih konusunda aşırıya giden ve şüpheli şeyleri neshe karıştıranlardır. Bunlar Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) ve Hibetullâh b. Selâme (ö. 410/1019) gibi alimlerdir. Bunlar seleften naklettikleri rivayetleri tetkik etmeden ve istimal edilen nesih kavramanın mutlak mı, mukayyet mi, beyân mı olduğunu incelemeden neshi abartanlardandır.[162]

Fıkıh sistematize edildikten sonra ve her kavram kendi mecrasında kullanılmaya başlandıktan sonra neshe konu ayetlerin sayısında bir hayli azalma olduğu görülmüştür. Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), tefsir usûlü eserinde bu konuyu ele almış ve mensûh olan ayetleri teker teker zikretmiş; netice itibariyle

[161] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh* (Ürdün: Darü'l-Bayarik, 1420/1999), 1/146; Cessâs, *el-Fusûl*, 1/43; Sem'ânî, *Kevâti'u'l-edille*, 1/426.

[162] Muhammed Abdülazîm ez- Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Kurʾân (Matbaa: İsa el-Banî el-Halebî),* 2/253-254.

mensûh olan ayetlerin 21 olduğunu ifade etmiştir.[163] Daha sonra bu ayetleri tekrardan nesih açısından değerlendirmeye alan Hindistanlı büyük müfessir ve muhaddis Şâh Veliyyillâh ed-Dihlevî (ö. 1239/1824) bu sayının 5 olduğunu savunmuştur.[164]

Kur'an'ın ayetleri arasında neshin oluşuna dair bir ittifak olduğunu ifade eden Âmidî, gerekçe olarak ilim açısından Kur'an ayetlerinin birbirine eşit olduğunu ve onunla amel edilmesinin vacip olduğunu söyleyerek birkaç ayeti de delil olarak zikretmektedir. Bu ayetlerden birisi, eşi vefat eden bir kadının daha önceki mensûh olan hükme göre bir yıl beklemesi; sonraki gelen nâsih hükmüne göre de 4 ay 10 gün beklemesidir. İkincisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile özel görüşme yapmadan önce sadakanın verilmesi ki bu hüküm de bedelsiz olarak sonradan gelen ayetle neshedilmiştir. Âmidî tarafından zikredilen üçüncü ayet ise savaşta sebat eden 1 Müslümanın 10 kafire karşı koyması emri ki bu da sonradan gelen 1 Müslümana karşı 1 kafirin denk olması ayetiyle neshedilmiştir.[165] Şimdi tartışmaya mahal olan bu meseleleri değerlendirmeye alalım.

1) **وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** "*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.*"[166] Cumhura göre bu ayet, **وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْراً فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ** "*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.*"[167] ayetiyle kadının bir yıl bekleme süresi neshedilmiştir.

[163] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî ʿulûmi'l-Kurʾân,* 2/56.
[164] Çetin, "Nesih".
[165] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/158.
[166] el-Bakara 2/240.
[167] el-Bakara 2/234.

Sükna ve nafaka konusu da Nisa Suresi 11. ayetiyle neshedilmiştir.[168] Bu konuyla ilgili birçok sahabe ve tabiinden de nakiller yapılmaktadır. Ancak konu çok fazla uzayacağından dolayı yukarıda serdettiğimiz kaynakların buna kifayet edeceğini düşünerek detaylarla uğraşıp asıl konudan uzaklaşmak istemedik. O yüzden bu konuda cumhura muhalif olan görüşlere yer vermek istedik.

Bu ayetler arasında neshin olmadığına şu iddialar ortaya atılmıştır: "Bir kısım ilim adamına göre, Allah Teala bu tavsiyesini aynı suredeki 234. ayetiyle neshetmiştir."[169]

Bu iddiaya şöyle cevap verilebilir: Bir kısım dediği kesim, İslâm'ın ilk dönemlerinden başlayıp 19. yüzyıla kadar ittifak halinde olan ulemadır. Son döneme kadar da Ebû Müslim el-İsfahânî dışında hiçbir kimse bu ayetler arasında neshin olmadığını söylememiştir. İddia sahibi kendi görüşünün doğru olduğunu ortaya koyabilmek için bu ayetler hakkında "cumhura göre" demeyi değil de "bir kısım ilim ehline göre" demeyi tercih etmiştir. Ancak kaynaklar tarandığında iddia edilenin aksine hem müfessirler hem fıkıhçılar ve hem de usûlcüler, bu ayetler arasında bir nesih olduğunu söylemişlerdir.

A) Başka bir iddiaya göre, zikredilen ayetlerde nâsih olan ayet önce, mensûh olan ayet sonra gelmektedir. Halbuki tertip açısından mensûhun önce gelmesi icap etmektedir. "Kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesini emreden ayetin (Bakara 2/234), ölenlerin geride bıraktıkları eşlerinin bir yıl evden çıkarılmamasını tavsiye etmelerini öğütleyen ayeti (Bakara 2/240), neshettiği iddia edilmektedir. Bu çürük bir iddiadır…Neshedilen ayet nesheden ayetten sonra inemez."[170] "Burada nesh var diyenler, kendilerinin belirledikleri prensiplerden şu

[168] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 5/255; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm,* 1/658; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Mısır: Daru Hicr), 3/112; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 1/546; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Darü Sahnûn, 1997), 1/663; Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400), 1/251; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 2/118.
[169] Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ayetler", 45.
[170] Süleyman Ateş, *Kur'an da Nesh Meselesi* (İstanbul: Yeni Ufuklar, 1996), 26-28.

ilkeye aykırı görüş beyan etmişlerdir: Önce gelmiş bir ayetin sonra gelen bir ayeti nesh etmesi caiz değildir."[171]

Bu görüş sahiplerinin bu tür gerekçeleri muhtemelen Ebû Müslim el-İsfahânî'den nakledilmiştir. Nitekim Râzî, tefsirinde bu iddiaların neredeyse aynısını Ebû Müslim el-İsfahânî'ye nispet ederek aktarmaktadır. Şöyle ki: Nâzil olma açısından nâsih olan, Mensûh olan ayetten sonra gelmelidir. Nâsih, mensûh olandan sonra geldiğine göre uygun olanın tilavette de ondan sonra gelmesidir…"[172] Ancak bu iddia çok da sağlam değildir. Zira Bakara 234. ayetin 240. ayetten sonra indiği iddiası suredeki tertibi göz önünde bulundurarak öne sürülmüş bir iddiadır. Ancak şu kadar var ki bir ayetin tertip açısından önce veya sonra olması o ayetin önce veya sonra nazil olduğu anlamına gelmez. Nitekim surelerin tertibinden de nüzul sırası çıkarılacak değildir. Eğer iddia sahipleri bu konuda ısrarcılarsa o zaman Bakara suresindeki 240. ayetin, 234. ayetten daha önce indirildiğine dair bir nüzul sebebi vb. delilleri zikretmeleri gerekir. Kaldı ki ayetlerin yerlerini belirleme konusu tevkifi bir meseledir. Yani Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından belirlenmiştir. Ayrıca bu ayetlerin tertip konusu şu şekilde izah edilmiştir: "Şayet 'Bu ayet (240. Ayet) kendisini nesheden ayetten önce yer almıştır. Ancak nâsih olanın sonradan gelmesi icap etmez mi?' dense 'Ayet nüzulü açısından sonra, fakat tilavet açısından öncedir.' denilir. Şayet 'Nüzulü bakımından sonra geldiği halde (234. ayet) neden tilavet açısından (240. ayet) takdim olunmadı?' denirse şöyle cevap verilir: 'Kari (Tilaveti yapan) onu okuyup geçsin ve hükmünü anlasın diyedir.' Sonraki mensûh ayeti okumasa dahi önceki nâsih olanı okuması ona yeterli olacaktır."[173]

Başka bir noktadan bakarsak dil açısından da Bakara suresindeki 234. ayetin, 240. ayetten sonra inmiş olma ihtimali daha kuvvetlidir. Zira 234. ayette **بِالْمَعْرُوف** ifadesi marife/belirli olarak, 240. ayette ise **مِنْ مَعْرُوف** ifadesi nekre/belirsiz olarak gelmiştir. Arap dili açısından tahlil edildiğinde aynı şeylerden bahsedilirken bahse konu olan şey önce bilinmediği için nekre/belirsiz olarak kullanılır. Örneğin, لقيت رجلاً "Herhangi bir adamla karşılaştım." şeklinde kullanılır.

---

[171] Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ayetler", 45.
[172] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/546.
[173] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 9/14.

Aynı şahıstan ikinci bir defa bahsedilirse o zaman **لقيت الرجل** "Malum adamla karşılaştım" şeklinde kullanılır. Bu açıdan bakıldığında da Bakara suresinin 234. ayetinin, 240. ayetten sonra indiği ihtimallerini güçlendirmektedir.[174]

B) Bu ayetlerle ilgili dile getirilen diğer bir iddia iki ayet arasında konuların, muhatapların ve amaçların farklı olduğu, iki ayet arasında neshin oluşumunu sağlayacak herhangi bir tearuzun olmadığıdır. "Bu iki ayetin muhatapları, konuları ve gerçekleşmek istedikleri amaçları birbirinden farklıdır. Aralarında bir benzerlik olmadığı gibi hiçbir tezat da bulunmamaktadır. Aynı anda her iki ayetle de amel etme imkânı vardır. Dolayısıyla 240. ayetin mensûh olduğu addedilemez. Çünkü 1. mensûh denilen ayette hitap kocalardır, nâsih denilen ayette ise kocası ölmüş kadınlardır. 2. Mensûh denilen ayette hüküm ahlakidir, nâsih denilen ayette ise hukukidir. 3. Mensûh denilen ayette hedef kadının sokağa atılıp perişan edilmemesidir, nâsih denilen ayette ise kadın şayet hamileyse doğacak çocuğun nesebinin sıhhati için olduğu söylenmiştir."[175]

İddia sahiplerine göre bu ayetleri okuyan müfessirler, fakihler ve usûlcüler bu ayetleri modern döneme kadar anlamamışlardır. En tuhaf olan nokta ise mezhepler içerisinde vasiyet hükmünü benimseyen bir gurubun olmamasıdır.

1. İddiaya göre her iki ayetin muhatapları farklıdır. Ancak iyice tahlil edildiğinde muhatabın aynı kişiler yani kadının kocası ve varisler olduğu görülecektir. Çünkü kadının bir yıl beklemek üzere geçiminin vasiyet edilmesi hükmünü yerine getirecek olan kişiler varisler veya devlet başkanlarıdır. Vasiyetin kendisiyle alakalı olduğu kişi ise kadındır. Dolayısıyla muhatap olanlar farklı şahıslar değillerdir.

2. İddiaya göre 240. ayetin hükmü "ahlaki hüküm", 234. ayetin hükmü ise "hukuki hükümdür. Ahlaki hüküm derken ne kastedilmektedir? Eğer farz bir vecibe değil de bir daha alt basamakta olan sünnet veya mendub olan bir şey kastediliyorsa bu yine fıkıh alanına girer ki nesih konusuna dahil olmuş olur. Yok eğer başka bir şey kastediliyorsa o zaman bu kavramın ne olduğunun açıklanması

---

[174] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, el-*Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/255.

[175] Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ayetler", 45; Ateş, *Kur'an da Nesh Meselesi*, 26-27.

gerekmektedir. Zira literatürde bu minvalde kullanılan bir kavram yoktur. Ayrıca şuraya dikkat edilmesi gerekir ki eğer bu vasiyet koca açısından ahlaki bir vecibeyse koca, ahlaki bir hüküm olduğu için gereken hassasiyeti göstermez veya aniden koca ölürse o zaman kadının durumu ne olur? Kadın bu durumda mağdur olacaktır. Şayet bu hüküm denildiği gibi ahlaki değil de hukuki olursa -ki biz böyle olduğunu düşünüyoruz- o zaman ister koca ölsün ister ödeme yapmak istemesin vs. bu bir hukuki olduğu için kadın her hâlükârda hakkını alacaktır. Bir örnek verecek olursak, koca kadına vasiyet edip daha sonra vefat etti diyelim. Varisler de vasiyeti yerine getirmediler ise daha sonra kadın mahkemeye başvurarak hakkını hukuki yoldan kazanmış olacaktır. Bu işlem ahlaki değil hukuki olmaktadır.

3. İddiada her iki ayetin amaçlarının farklı olduğunun ifade edilmesidir. Onlara göre böylelikle kadının mağduriyeti giderilmiş olacaktır. Kadın mehir, miras gibi birtakım hakları kazandıktan sonra kadının mağdur olması olacak şey değildir. Ayrıca 4 ay 10 gün bekledikten sonra kadının evlenme imkânı doğup nafaka imkanına sahip olma hakkı varken bunun yerine kadının kocanın evinde bir yıl bekleyip birçok haktan mahrum kalması asıl mağdurluk olur.

234. ayetle ilgili "kadın şayet hamileyse doğacak çocuğun nesebinin sıhhati için olduğu söylenmiştir" şeklinde bir iddia ortaya atılmıştı. Şayet kadın hamileyse nesebin sabit olması için kadının 4 ay 10 beklemesi şart değildir. Bu süre dolmadan önce kadının doğum yapması iddeti sona erdirmektedir. Zira ayette "*Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer.*"[176] hamilelik iddeti belirlenmiştir. Demek ki burada başka gayeler ve maksatlar mevcuttur. Zannımızca kadının 4 ay 10 gün beklemesinin gayesi ölen kocasının ölmesiyle kendini toparlaması gibi bir maksat olabilir.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz kaynaklarda müfessirlerin ve fakihlerin ekserisi Bakara suresinin 240. ayette var olan iddet süresinin 234. ayetle ile neshedildiğini kabul ederken; 240. ayette var olan nafaka ve sükna ise Nisâ 12. ayeti olan miras ayetiyle neshedilmiştir. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki iki ayet arasında bir tearuzun olmadığı iddia edilmişti. Şayet kocanın vasiyet etmesiyle kadın bir yıl kalmak ister de daha sonra varisler bunu kabul etmezlerse

[176] et-Talâk 65/4.

o zaman aralarındaki ihtilaf giderilmiş olmazdı. O zaman 234. ayetin, 240. ayetin iddet kısmını neshettiğini söylemek aradaki ihtilafı kaldırma yönünde daha makul görünmektedir.

2) Neshin tartışmaya mahal olduğu ikinci mesele Hz. Peygamber (s.a.v.) ile özel görüşme konusudur. Hz. Peygamber (s.a.v.) herkesle tek tek ilgilenen bir fıtrata sahipti. Her insanın böyle olmadığı göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.) ile özel görüşme yapmak isteyenler bazen onu rahatsız edecek düzeyde görüşme yapıyorlardı. Mücadele suresi bu meseleyi şöyle ele almaktadır: **يَـا اَيُّهَـا الَّـذِينَ اٰمَنُّـوا اِذَا نَـاجَيْتُمُ الرَّسُـولَ فَقَـدِّمُوا بَـيْنَ يَـدَيْ نَجْـوٰيكُمْ صَـدَقَةٌ ذٰلِـكَ خَيْـرٌ لَكُـمْ وَاَطْهَـرُ فَـاِنْ لَـمْ تَجِـدُوا فَـاِنَّ اللهَ غَفُـورٌ رَحِـيمٌ** "*Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.*" ayeti, **ءَاَشْـفَقْتُمْ اَنْ تُقَـدِّمُوا بَـيْنَ يَـدَيْ نَجْـوٰيكُمْ صَـدَقَاتٍ فَـاِذْ لَـمْ تَفْعَلُـوا وَتَـابَ اللهُ عَلَـيْكُمْ فَـاَقِيمُوا الصَّـلٰوةَ وَاٰتُـوا الزَّكٰـوةَ وَاَطِيعُـوا اللهَ وَرَسُـولَهُۥ وَاللهُ خَبِيـرٌ بِمَـا تَعْمَلُـونَ** "*Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (ya veremezsek diye) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapamadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır*"[177] ayetiyle cumhurun ittifakıyla neshedilmiştir.[178]

Bu ayetler arasında nesih olmadığına dair ortaya atılan iddialar şunlardır: "Bu iki ayette de neshin varlığından söz edilemez. Çünkü mensûh denilen ayetin sonunda '…Eğer bir imkânı bulamazsanız, biliniz ki Allah çok bağışlayıcıdır ve çok esirgeyendir.' İfadesiyle Allah, sadaka vermeye imkân bulamayanlar için hükmü zaten vacip kılmamış, tavsiye niteliğinde bırakmıştır. İmkânsızlık yokluktan olabileceği gibi verme isteksizliğinden; malına kıyamamaktan dolayı da olabilir! O halde hangi sebepten dolayı olursa olsun, Rasulüllah ile gizli bir şey konuşmadan önce sadaka vermeyecek olanlar, mensûh denilen ayette bağışlanmıştır. 13. ayet ise hem bu durumu pekiştiriyor hem de imkânı olanlar

[177] el-Mücadele 58/12-13.
[178] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 23/247-248; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm,* 8/50; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/546; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/315-316.

için Rasulüllah ile özel konuştukları zaman, bir sadaka vermelerini engellemiyor. Buna göre, ayetten böyle bir mana çıkarmak mümkün olmadığı için hüküm bakidir. Böyle bir arzusu olup da sadaka verebilecek durumda olan sahabi, önce sadakasını verir, sonra da gelir, Rasulüllah ile özel olarak konuşabilir. Neden sadaka verdin? denilmez![179]

İddia ile anlaşılan o ki sadakayı vermek vacip kılınmamış; bunun mendub olduğu savunulmuştur. Eğer birinci ayette sadaka vermek vacip kılınmadıysa niçin Allah Teala sadaka vermek istemeyenleri eleştirsin ve sadaka vermemelerini bağışladığını söylesin? Bu şekilde mendub olduğu düşünülürse Müslümanlar sadaka vermemekten eleştiri almayı hak etmiş olmaz. Zira mendub olan bir amel yerine getirilmediği takdirde kınanmayı gerektirmeyen bir şer'i amel konumundadır. Bu iddianın gerçek dışı olduğu kaynaklarımızda geçmektedir: "Zahir olarak ayet, sadaka verme emrinin vacip olduğuna delalet eder. Zira emir, vucubiyet ifade eder. 'Eğer sadaka verecek bir şey bulamazsanız, Allah gafurdur, rahimdir.' şeklindeki ifade, bu vacip oluşu tekit eder. Nitekim böyle bir şey, ancak yok olması durumunda vacip oluşun ortadan kalkmasını gerektirdiği için söylenir. Bazıları buradaki emrin vacibi ifade etmeyip mendub olduğunu söylemişler ve bu meselede iki sebebe dayanmışlardır. Birincisi, 'Bu sizin adınıza daha hayırlı ve daha temizdir.' cümlesidir. Böyle bir ifade farz olan bir şey konusunda değil, mendub konusunda kullanılır. İkincisi, şayet bu emir, vacip olsaydı bunun vucubiyeti bitişik bir ifadeyle ortadan kaldırılmazdı. Birinci iddiaya şu şekilde cevap verilir: Mendub daha hayırlı ve daha temiz şeklinde tavsif edildiği gibi, aynı minvalde vacip de bu şekilde tavsif edilir. İkinci iddiaya göre ise şöyle cevap verilir: İki ayetin tilavette peş peşe gelmesi nüzulü bakımından bitişik olmasını gerektirmez."[180]

3) Aralarında herhangi bir neshin olmadığı iddia edilen diğer ayetler şunlardır: **يَـا اَيُّهَـا النَّبِـيُّ حَـرِّضِ الْمُـؤْمِنِينَ عَلَـى الْقِتَـالِۚ اِنْ يَكُـنْ مِـنْكُمْ عِشْـرُونَ صَـابِرُونَ يَغْلِبُـوا مِـائَتَيْنِۚ وَاِنْ يَكُـنْ مِـنْكُمْ مِائَـةٌ يَغْلِبُـوا اَلْفـاً مِـنَ الَّـذِينَ كَفَـرُوا بِـاَنَّهُمْ قَـوْمٌ لَا يَفْقَهُـونَ** "*Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin*

[179] Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ayetler", 47.
[180] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/272.

kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur."

اَلْـٰٔنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَاِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِۚ وَاِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ اَلْفٌ يَغْلِبُوٓا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِۗ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ "*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.*"[181] Müfessirler ve fakihlere göre bu ayetler arasında nesih gerçekleşmiştir.[182]

Bu ayetlerle alakalı şöyle birkaç iddia ortaya atılmaktadır: "Biliniyor ki Enfâl Suresi, hicretin ikinci yılında Bedir savaşından hemen sonra ve toptan indirilmiş bir suredir. Bu savaşın geniş bir analizi yapılmaktadır. Müslümanların savaştan önceki, savaş esnasındaki ve savaştan sonraki durumlarını açıklayarak peş peşe durumlarını açıklamaktadır. Özellikle de yeryüzünde barışı sağlamak için güçleri yettiği oranda kuvvet kazanmaları konusunda… Sure toptan indirildiği için, bu iki ayet arasında nüzul bakımından zaman farkı bulunmamaktadır… Mensuh kabul edilen altmış beşinci ayette hüküm söz konusu değildir; sahabenin manevi gücü hakkında bilgi verilmektedir… Bu ayette haber vardır; Allah, müşrikler karşısında Bedir'de savaşan müminlerin sahip oldukları manevi gücü kendilerine haber vermektedir. Bu gücün sebebi ise müminlerin tüm gerçekleri kavramış, ilahi hakikatleri idrak etmiş ve inanmış olmaları; müşriklerin ise dünya hayatının sadece zahirini biliyor olup onun gerisindeki gerçekleri, ilahi hakikatleri tanımamaları, dolayısıyla inkâr etmeleridir…"[183]

Birinci iddiaya göre "Sure toptan indirildiği için, bu iki ayet arasında nüzul bakımından zaman farkı bulunmamaktadır…" şeklinde iki ayet arasında iniş zamanına göre herhangi bir aralık olmadığı yani aynı zaman diliminde indiği belirtilmiştir. Kanaatimize göre bu iddia pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü bunun için tarihi bir bilgi yani ayetin iniş sebebini gösteren bir haberin olması gerekir. Bu iki ayetin aynı zaman diliminde indiği nereden biliniyor ki böyle bir iddia ortaya atılıyor? İddia sahipleri bu konuda herhangi bir naklî gerekçe ortaya

---

[181] el-Enfâl 8/65-66.

[182] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 14/54; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm,* 4/88-89; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* 4/231.

[183] Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ayetler", 42.

koyamamışlardır. İddia edilenin aksine kaynaklarda Buhârî'nin rivayet ettiği "*Sizden sabreden yirmi kişi olursa iki yüz kişiye galip gelir." ayeti inince müminlere bir kişinin on kişiden, yirmi kişinin iki yüz kişiden kaçmaması farz kılındı. Sonra 'şu anda Allah size hafifletti.' ayeti indi ve yüz kişinin iki yüz kişiden kaçmaması farz kılındı.*"[184] hadise göre önce altmış beşinci ayet, daha sonra ise altmış altıncı ayet nazil olmuştur. Aklî gerekçeye gelecek olursak, altmış beşinci ayette müminlerin savaşa teşvik edilmesi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) emredilmiştir. Şayet bu emir, Bedir savaşı ile ilgiliyse savaştan önce olması gerekmez mi? Savaş bittikten sonra bu ayetin inmesi mantıklı olur mu? Ayrıca altmış altıncı ayetin hemen başında "*şimdi Allah sizde zaafiyet gördü*" ifadesi de iki ayet arasında bir zaman farkının olduğunu ortaya çıkarır. Zira Müslümanlarda zafiyet göstergelerinin ortaya çıkması aradan bir zaman diliminin geçmesini düşündürmektedir. Şayet böyle bir zaman farkı olmadan iki ayet bitişik olarak inmişse iki ayet arasında bir çelişki meydana gelir.

Diğer bir iddia da "Mensuh kabul edilen altmış beşinci ayette hüküm söz konusu değildir; sahabenin manevi gücü hakkında bilgi verilmektedir… Bu ayette haber vardır;" şeklindedir. Şunu söylemek gerekir ki, bir nesih kuralı olarak ihbarî olan konularda nesih gerçekleşmez. Ancak şu da bir gerçek ki bazı ihbarî olan cümleler inşa manasında kullanılabilir. Nitekim bunlardan daha önce neshin şartlarında bahsetmiştik. İşte bu ayetlerde de aynı durum söz konusudur. Şeklen cümleler ihbarî olsa da mana açısından inşa anlamındadır. Buna örnek olarak "*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler...*"[185] ayeti verilebilir. Nitekim bu ayette "beklerler" ifadesi "beklesinler" anlamında bir emir konumundadır. Ne hikmettir ki bu iddia sahipleri bu ayeti şeklen ihbarî olduğu halde manen inşai olduğunu kabul etmişlerdir! Cessâs da bu konuyla ilgili şunları zikretmektedir: "Şayet sizden sabreden yirmi kişi olursa iki yüz kişiye galip gelir. Sözü, her ne kadar lafzı itibariyle haber olsa da 'Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler.'[186] 'Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur beklerler.'[187] ayetlerinde olduğu gibi emir anlamındadır. Çünkü

[184] Buhârî, "Tahrîd", 8 (No. 4652).
[185] el-Bakara 2/234.
[186] el-Bakara 2/233.
[187] el-Bakara 2/228.

bu ayet, yirmi kişinin iki yüz kişiye galip geldiğini haber vermektedir. Burada bir kişinin 10 kişiden kaçmamasını emretmektedir. Eğer bu ayet muhtevası bakımından haber olmuş olsaydı bu durumda 'Allah, sizden şimdi hafifletti.' sözünün bir anlamı olmazdı. Nitekim tahfif olan şeyi bildirmek haberlerde değil emredilen şeyde söz konusu olur."[188]

4) Aralarında nesih ilişkisinin bulunmadığı iddia edilen diğer ayetler ise şunlardır: **لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ وَلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ اِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً** "*Artık bundan sonra sana kadınlar helâl olmaz; sahip olduğun câriyeler dışında kadınların, güzellikleri hoşuna gitse bile başka eşlerle değiştirmen de helâl olmaz. Allah her şeyi görüp gözetmektedir.*"[189] Çoğunluğu oluşturan fakihler ve müfessirlere göre zikredilen bu ayet, **" يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ الّٰتِي اٰتَيْتَ اُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا اَفَاءَ اللهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الّٰتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَاَةً مُؤْمِنَةً اِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً** *Ey peygamber! Mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiği câriyelerini, seninle birlikte hicret eden amca kızlarını, hala kızlarını, dayı kızlarını, teyze kızlarını sana helal kıldık. Ayrıca mümin bir kadın kendini peygambere mehirsiz olarak bağışlar, peygamber de onunla evlenmek isterse, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere, onu da sana helâl kıldık. Müminlere eşleri ve sahip oldukları câriyeleri hakkında hangi kuralları geçerli kıldığımızı biliyoruz. Sana mahsus olanı güçlük çekmeyesin diye meşrû kıldık. Allah çok bağışlayıcı, pek esirgeyicidir.*"[190] ayetiyle neshedilmiştir.[191] Kaynaklara göre Hz. Peygamber (s.a.v.) evliliği devam ettirme veya sonlandırma konusunda zevcelerini serbest bırakmış, zevceleri de efendimizi tercih ederek ondan ayrılmamışlardır. Buna binaen Allah Teala efendimize başka kadınlarla evlenmesini ve eşlerinden birini

---

[188] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/257.
[189] Ahzâb, 33/52.
[190] el-Ahzâb 33/50
[191] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm,* 6/447; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/224; Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhît*, 7/235; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/241; Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Darü'l-Marife, 1393), 5/140.

boşayıp başka bir kadın ile evlenmesini haram kılmıştır (52. ayet). Daha sonra getirilen bu yasak 50. ayet ile kaldırılmıştır.

İddia şudur ki: "Mensuh olduğu iddia edilen elli ikinci ayette Hz. Peygamber'in evliliği sınırlandırılmıştır. Bundan sonra o, hiçbir şekilde yeni bir evlilik yapmayacaktı ve yapmadı da. Umumi hükümden istisna edilerek 'alabilirsin' denilmesine rağmen bu tarihten sonra bir cariye ile de evlenmedi.

Görülüyor ki, nâsih denilen ellinci ayet, hem Rasulullâh'ın (s.a.v.) kimlerle evleneceği hususundaki çerçeveyi belirlemekte, hem de onun evliliklerinin akla, dine ve geleneğe/örfe aykırılığın bulunmadığını ve evliliklerinin tamamının Allah tarafından onaylanmış olduğunu beyan etmektedir. Bu ayetler, uygulanmış veya uygulanması gereken hükümlerden değil, ilkeden söz etmektedir. O sebeple bu ayetlerde de nesh söz konusu değildir."[192]

Yapılan bu itirazlara şöyle cevap verilebilir: "Evlilik sınırlandırılmıştır" derken ne kastedilmektedir? Bu sınırlama haram kılınmaktan başka bir manaya gelme ihtimaline haiz değildir. Nitekim ayette bariz bir şekilde "لَا يَحِلُّ لَكَ/ *Sana helal olmaz*" şeklinde bir hüküm ifade edilmiştir. Ayrıca evliliğin sınırlandırılması elli ikinci ayette değil, ellinci ayette zikredilmiştir. Diğer taraftan iddiaya göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elli ikinci ayete binaen evlilik yapmamasından hareketle evlilik yapamayacağını söylemek doğru değildir. Nitekim iddia sahibi de cariyeler hakkında "Umumi hükümden istisna edilerek 'alabilirsin' denilmesine rağmen bu tarihten sonra bir cariye ile evlenmedi." ifadelerini kullanmak suretiyle bunun aksini söylemektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) başka kadınlar ile evlenmemiş olması evlenemeyeceği anlamına gelmez, tam tersine başka kadınlarla evlenmesi helal olabilir; ancak o, evlenmemiştir. İddia sahibi tertibi esas aldığı için 50. ayetin, 52. ayetten önce indiğini kabul ederek bir tekellüfe düşmektedir. Zira onun iddiasını kabul edersek 52. ayette bir haramlıktan bahsedilmektedir. Ancak kendisi de bu çelişkiye düşmemek için haram hükmü demek yerine "bir ilkedir" şeklinde yorumlayarak çelişkiden kurtulmak istemiştir. Ancak yine de bir çelişkiye düşmüştür. Zira oradaki ilkeden kasıt nedir? diye sorulduğunda ne cevap verecektir. Eğer bir haram hükmüdür derse o zaman önce helaldi sonra harama

[192] Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Ayetler", 48.

dönüştü olur ki bu hiç olmaz. Ama 52. ayetin, 50. Ayetten sonra indiğini kabul ederse zaten neshi kabul etmiş olacaktır.

Burada 5. mesele olarak detayına yer vermediğimiz diğer bir konu var ki o da vasiyet konusu olan Bakara 2/180. ayetiyle Nisâ 4/11. ayetinin nesih ilişkisiydi. Ancak bu konu da birinci meseleyle bağlantılı olduğu için orada kısaca yer vermiştik. Asıl konumuzdan kopmamak için bu kadar malumatın yeterli olduğunu düşünmekteyiz. Şimdi Âmidî'nin nesih düşüncesiyle ilgili kaldığımız yerden devam edelim.

4.5.4.8. Kur'an'ın Sünneti, Sünnetin de Kur'an'ı neshetmesi ve Şâfiî'nin çapraz nesih konusundaki tavrı

Ulemanın neshe yaptığı tanımlar müşahede edildiğinde neshin bir delile müstenit olduğu bariz şekilde görülmektedir. Fakat neshin hangi delile dayanarak meydana geldiği ise ihtilaf konusudur. Nitekim bazı deliller tevatür derecesindeyken bazıları ise zan ifade eden bir konumdadır. Neshin varlığı konusunda ittifak eden ulema, Kitâbın Kitâbı veya Sünnetin Sünneti neshettiği konusunda da ittifak halindedir. Ancak ihtilafın vaki olduğu nokta ise Kitâbın Sünneti, Sünnetin de Kitâbı neshetmesi meselesidir.

Âmidî'nin ifade ettiğine göre, Şâfiî'den nakledilen iki görüşünden birisinin çapraz neshi kabul etmediği yönündedir. Ancak Âmidî, bu konuda Şâfiî'den ayrılarak çapraz neshi kabul ettiğini ve cumhurun yani Eş'ar'îlerin, Mu'tezilenin ve fukâhanın çapraz neshi aklen caiz, şeri açıdan ise vaki oluşunu kabul ettiklerini dile getirmektedir.[193] *er-Risâle*'ye bakıldığı zaman Şâfiî'nin bu konuyu açıkça dile getirdiği görülmektedir. Nitekim Şâfiî, "Allah Teala, onlara Kitâb'ın ancak Kitâb'ı neshedeceğini, Sünnetin ise Kitâbı neshedemeyceğini açıklamıştır. Sünnetin, ancak nas olarak indirdiği konularda Kitâb'a uyduğunu ve Sünnetin, icmali olarak indirdiği şeylerin beyan edicisi olduğunu açıklamıştır."[194] İmam Şâfiî'nin bu ifadeleriyle aklî cevazı mı yoksa şer'i cevazı mı kastettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Ancak Şâfiî mezhebine mensup olan bazı alimler, bu konuda Şâfiî'nin aklî cevazı değil, şer'i cevazı kabul etmediğini ileri sürmektedirler. Bu konuda iki görüşün bulunduğunu, birinci görüşe göre bunun caiz olmadığını;

[193] Âmidî, *el-İhkâm*, 3/162.
[194] Şâfiî, *er-Risâle*, 106.

ikinci görüşe göre ise bunun caiz olduğunu ve bu görüşün tercihe şayan olduğunu ifade etmişlerdir.[195]

Çapraz nesih konusunda birtakım deliller serdeden Âmidî, aklî ve naklî gerekçeler sunmuştur: "*Aklî açıdan bakıldığında Kitâb ve Sünnet Allah Teala'nın bir vahyidir. Nitekim Allah Teala* ***اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحٰىۙ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰىۚ*** *'Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.'*[196] şeklinde buyurarak ikisinin de vahiy olduğunu söylemiştir. Fakat Kitâb metlûv bir vahiyken Sünnet ise gayrı metlûv bir vahiydir. Aklî açıdan her iki vahyin birbirini neshetmesine herhangi bir mani yoktur. Bundan dolayı kanun koyucunun Kur'an ile sünneti neshetmesini varsaysak aklî açıdan zatı adına herhangi bir engel bulunmamaktadır. Naklî delillere gelince birincisi şudur: Nebi (s.a.v.) Hudeybiye senesinde Mekke ahalisiyle kendisine gelenleri iade etmek üzere bir anlaşma yapmıştı. Bunun üzerine kendisine gelen Ebû Cendel ve bir gurup insanı iade etti. Bir kadın geldi ve Allah Teala şu ayeti indirdi. ***يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا جَاۤءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّۗ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِهِنَّۚ فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِۗ*** *'Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınayın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin…'* [197] *İşte bu Resulullah'ın (s.a.v.) sünnetiyle yapılmış bir anlaşmanın Kur'an tarafından neshedilmesidir. İkincisi, Beytülmkadis'e doğru yönelme konusudur ki bu sünnetle bilinen bir hükümdür.*[198] *Bu nesih* ***قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى السَّمَاۤءِۚ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَاۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِۗ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗۗ*** *'Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kıbleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin…'*[199] *ayetiyle gerçekleşmiştir. Beytülmakdis'e yönelmenin* ***وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُۚ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِۗ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ*** *'Doğu da Allah'ındır Batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.'*[200] *ayetiyle bilinmiş*

---

[195] Şîrâzî, *el-Lüma'*, 31; Sem'ânî, *Kevâti'u'l-edille*, 1/456.
[196] en-Necm 53/3-4.
[197] el-Mümtehine 60/10.
[198] Buhârî, "Bakara", 14 (No. 4216).
[199] el-Bakara 2/144.
[200] el-Bakara 2/115.

olduğunu söylemek imkansızdır. Çünkü bu ayet, Kudüs ve başka bir yere yönelme konusunda kişiyi muhayyer bırakmaktadır. Mensûh olan sünnet sadece oraya yönelmenin vacip olduğunu gösterir ve bu da Kur'an ile malum değildir…"[201] Bu konuda Gazzâlî'den de benzer deliller nakledilmektedir.[202]

Kur'an'ın sünneti neshetmesini caiz gören Âmidî, bu konuda Gazzâlî gibi Şâfiî'den ayrılarak cumhurun yolunu benimsemiştir. Kur'an'ın sünneti neshetmesini aklî ve naklî gerekçelere dayandırarak izah etmeye çalışan Âmidî, sünneti de bir vahiy çeşidi olarak benimsediğinden dolayı bunu imkânsız görmemektedir. Zira ona göre vahyin metluv olması veya gayrı metluv olması hüküm açısından aynı noktadadır.

Sünnetin Kur'an'ı neshetmesi konusuna gelince o konuda Âmidî, Şâfiî'nin, ona tabi olanların çoğunun, iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel'in ve çoğu Zahiri ulemanın mütevâtir sünnetin Kur'an'ı neshetmesinin imkânsız olarak gördüklerini söylemektedir. Bunun dışında Eş'arilerin ekserisinin, Mu'tezilenin ve fukâhadan Malik'in (ö. 179/795), Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve İbn Süreyc'in (ö. 306/918) bunu caiz gördüğünü söyleyen Âmidî, vukuu konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Âmidî' ye, göre tercih edilen görüş ise aklen caiz olmasıdır.[203]

Gazzâlî de sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini savunmuş ve bunun vaki olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre, Anne-babaya ve akrabalara vasiyet ayeti, Peygamberin (s.a.v.) "*Varislere vasiyet yoktur."*[204] hadisiyle neshedilmiştir. Nitekim miras ayeti, anne-babaya ve akrabalara vasiyet etmeye engel değildir. Miras ile vasiyeti birlikte düşünmek imkân dahilindedir. Şâfiî'ye göre Kur'an'ın Sünnetle neshedilmesi veya Sünnetin Kur'an ile neshedilmesi caiz değildir. Şâfiî, neshin bu vecihlerini bilemeyecek bir kişi değildir. Herhalde Şâfiî, Sünnetin Sünnet ile neshini kastetmiştir. Böylece Peygamber (s.a.v.) hem kendi hem de Kur'an'ın beyan edicisi olur. Ancak Kur'an Sünneti beyan eden değildir. Bu varyantta bir nakil yoktur. Bu sebeple Kur'an'ın Sünneti beyan etmesi söz konusu olamaz. Demek ki nesih (Sünnetin Sünnet ile) bu şekilde vaki olmuştur. Ancak

---

[201] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/162-163.
[202] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 103-105.
[203] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/165-166.
[204] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiʿu's-sahîh Sünenü't-Tirmizî,* thk, Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabî), "Vasiyye", 5 (No. 2120).

Gazzâlî'ye göre, Kur'an'ın Sünnet ile Sünnetin de Kur'an ile neshin aklen imkanına dair cevazına yönelik ise bariz şekilde ortadadır ki, Beytülmakdis'e yönelmek her ne kadar Sünnet ile sabit olmuşsa Kabe'ye dönme emri Kur'an ile sabittir. Aynı şekilde tam tersi de (Çapraz nesih) imkân dahilindedir. Ona göre, Şâfiî, bunu mümkün görmüyorsa da bu vaki olmuştur. Gizli kalmış ve siline gitmiş bir sünneti takdir etmeye ihtiyaç yoktur.[205]

Âmidî, Kur'an'ın Sünnet tarafından neshini aklen caiz görmekle beraber bunun vaki oluşu konusunda herhangi net bir ifade ortaya koymamaktadır. Çünkü bu konuda nakledilen bütün deliller haber-i vahid konumundadır. Kendisinin de ifade ettiği gibi Kur'an'ı nesheden sünnet, ancak mütevâtir olma şartıyla bunu gerçekleştirebilir.[206]

Bu konuyla ilgili sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Kitâb ile sabit olan bir hükmün Sünnet ile neshedilebilme konusundaki ihtilaflar, Kitâb ile Sünnetin delil olma bakımından aynı kuvvete sahip olup olmadığı konusundaki birtakım tartışmalara bağlanmaktadır. Sünnetin Kitâb gibi bir vahiy olduğu gerçeğine müstenit olanlar, Sünnetin Kitâb'ı teorik de olsa neshedebileceğine inanmışlardır. Pratik açısından bir örnek bulmak zor olsa da en azından teorik olarak Peygamberin (s.a.v.) mütevâtir sünneti ile Kitâbın neshedilme durumu imkân dahilinde görünmektedir. Zira Hz. Peygamberin (s.a.v.) beşerî muamelelerini ve ictihadlarını bir kenara bırakırsak dini konularda var olan Sünneti de vahye dayandığı için bunu makul karşılamak gerekir.

4.5.4.9. İcmâ ile nesih konusu

İslâm hukukunun önemli bir kaynağı olan icmâ, hükümlerin varlığı konusunda önemli bir fonksiyona sahiptir. İcmâ, kaynaklarımızda "Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir."[207] şeklinde tanımlanmıştır. Ulema nesih konusunda icmânın işletilip işletilmeyeceği konusunda ihtilaf etmiştir. Çoğunluk bunun caiz olmadığını ifade ederken, azınlık ise bunun cevazına yönelik birtakım gerekçeler ortaya koymuştur.

---

[205] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 100.
[206] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/166-170.
[207] İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Eylül 2022).

İbn Hazm (ö. 456/1064) nesih için icmâ olabileceğini şu şekilde ifade etmektedir: "Peygamberden (s.a.v.) gelerek bir nakle dayanmış olan icmâ ile nesih caiz olur. Zira icmânın temeli, Peygamberden (s.a.v.) gelen bir haberdir. Bu da ya Kitâbın nassıdır ya da ayetlerin bütününden çıkan bunun yerine ikame edilebilen bir burhandır. Peygamberin (s.a.v.) Sünnetinden bir nas veya bunun yerine ikame edilebilen bir burhan veyahut da onun fiil ve takriridir. İcmâ böyle bir fonksiyona sahip olduğu için bununla nesih caizdir."[208]

Ancak Gazzâlî, "İcmâ ile nesih caiz değildir. Zira vahyin inkıtaa uğramasından sonra nesih diye bir şey söz konusu olmaz. Bir hükmün icmâ ile neshedildiği söylenirse bu konuda icmânın taşıdığı nitelik sebebiyle vahyin nüzulü esnasında Kitâb ve Sünnetten bir nâsihin varlığını ortaya çıkarmaktan başka bir şey değildir."[209] ifadelerinde bulunarak icmânın nesih için bir delil olamayacağını söylemiştir.

Âmidî de icmânın nesih için bir kaynak olup olmaması ile ilgili bir tartışmanın olduğunu, çoğunluğa göre icmânın nesih için kaynak olamayacağını ve azınlık olan bir gurubun bunu sabit olarak kabul ettiğini ifade ederek kendisinin de bu konuda çoğunluğa uyduğunu ve böyle bir şeyin mümkün olmadığını söylemiştir.[210] Çünkü nesih, vahiy devam ettiği sürece mümkün olabilir. Vahyin Resulullah'ın ahirete irtihalinden sonra son bulması nesih için gereken kaynağın da ortadan kalktığını gösterir.

Netice itibariyle nesih, ümmetin bir hükmün nâsih veya mensûh olduğu konusunda icmâ etmesiyle bilinmektedir. Dikkatlice bakılırsa ulemanın nesih konusunda icmâ ile ilgili söyledikleri neshin bir icmâ ile gerçekleştiği değil, neshin icmâ ile bilindiğidir. Hakiki manada neshi gerçekleştiren icmânın da dayanağı olan nasstır. Bununla beraber ulema, icmâ hususunda olduğu gibi burada da icmânın müstenit olduğu nassın bilinmesini gerekli görmemişlerdir. Zira teorik bir açıdan bakıldığında icmâ muhakkak bir delile dayanmak mecburiyetindedir.

4.5.4.10. Kıyas ile nesih konusu

Kıyasın şer'i hükümlerden sayılıp sayılmaması ulema arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Rey ehli ile Hadis ehli arasında ciddi bir anlayış

[208] İbn. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/517.
[209] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 101.
[210] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/173.

farkı vardır. Rey ehli kıyası bir şer'i delil olarak kabul ederken, Hadis ehli ise buna karşı biraz daha temkinli durmaktadır. Bu açıdan bakıldığında nesih konusunda da bu tartışmanın olduğunu görmekteyiz. Öncelikle kıyas, fıkıh açısından kaynaklarımızda *"Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemektir."*[211] şeklinde tanımlanmaktadır.

Cumhura göre Kitâb ve Sünnette yer alan herhangi bir hüküm kıyas ile neshedilemez.[212] Çünkü kıyas nâsih deliller arasında değildir. Kıyas ancak nassın mevcut olmadığı durumlarda başvurulabilecek bir delildir. Nitekim Gazzâlî bu konuda şunları ifade etmektedir: "Mütevâtir olan bir nas ister Celi Kıyas ister Hafi Kıyas olsun zan ifade eden ve ictihad ile malum olan bir Kıyas ile neshedilmesi caiz değildir. Bu cumhurun görüşüdür. Azınlıkta kalan bazı alimler ise kendisiyle tahsis imkânı olan her şeyle neshin caiz olacağını düşünüyorlar. Bu görüş, aklî delil, icmâ ve haberi vahid misaliyle geçersiz konumdadır. Zira tahsis, bu zikredilen delillerin her biriyle caiz olduğu halde nesih ise hiçbiriyle caiz değildir. Başka bir açıdan tahsis, bir açıklama, nesih ise bir kaldırmadır. Böyle olduğu halde bunlar nasıl eşit olabilir. Bazı Şâfiî alimler, Celi Kıyas ile neshi caiz görmüşlerdir. Biz de deriz ki, bu konuda Celi lafzı müphemdir. Şayet bununla kesin kıyası kastediyorlarsa bu görüş sahih olur. Yok eğer zan ifade eden kıyası kast ediyorlarsa bu sahih değildir."[213]

Âmidî de bu konuyu işlerken kıyasın hükmünün neshi konusunda ihtilaf olduğunu belirtir. Bunlardan bazılarının mutlak manada bunun imkânsız olduğunu ifade edip bu alimlerin, Hanbelîler ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) olduğunu söyler. Onlara göre kıyas, asıldan istinbat edilerek ortaya çıkmışsa kıyas, aslın varlığıyla baki kalmıştır. Bu yüzden kıyasın hükmünün kalkmasıyla aslın hükmünün baki kalması tasavvur edilemez. Âmidî, bazı alimlerin kıyasın hükmünün neshini caiz gördüğünü ifade etmiştir. Bu kişi de Ebû Hüseyin el-Basrîdir. Kendisinin tercih ettiği görüşü de açıklayan Âmidî, eğer kıyastaki illet mansûs yani bir nassa dayanıyorsa o da nass gibi olur ve nesih onun hakkında

---

[211] Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Eylül 2022).
[212] Cessâs, *el-Fusûl,* 4/105; Sem'ânî, *Kevâti'u'l-edille,* 1/190; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 31; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît,*3/11; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl,* 2/76.
[213] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 101.

cereyan eder. Şayet bir nassa dayanmıyorsa yani ictihada dayanan bir kıyas ise o zaman o konuda nesih cereyan etmez.[214]

Netice itibariyle mutlak manada bir kıyas ile şer'i bir hüküm neshedilmez. Çünkü Kitâb ve Sünnette belirtilen hükümler ancak kati bir nass ile neshedilebilir. Ulemanın tamamı da bunu savunmaktadır. Kıyası nesih konusuna dahil edenler, kıyasın bir asla bağlı olup olmamasına göre bunun mümkün olabileceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre bunun caiz olması meselenin kıyasın kökü olan asıl/şer'i dayanaktır. Âmidî de buna benzer bir tavır sergileyerek kıyasa medar olan illet şayet nassa bağlı bir illet ise böyle bir kıyasta neshin gerçekleşebileceğini; eğer illet nassa bağlı olmayan yani ictihad ile tespit edilen bir fonksiyona sahipse o zaman bu konuda neshin gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Ancak zahiri mezhebine bağlı bazı alimler buna şiddetle karşı çıkarak bunun tüyler ürpertici bir durum olduğunu söylemişlerdir.[215]

4.5.4.11. Hitâbın fehvasıyla neshin durumu

Kaynaklarımızda fahve'l-hitâb, "Lafzın sükût ettiği konudaki manasının sözün konusu olan anlamına uygun düşmesidir." şeklinde tanımlanmaktadır.[216] Bu kavram fıkıh usûlü eserlerinde genelde "mefhum" kavramı ile ilişkili olarak anlatılır. Çünkü fahve'l-hitâb, mefhum'un bir çeşidi olarak zikredilmektedir. Tabi bu adlandırma mütekellimîn usûlcülerinin benimsediği bir adlandırmadır. Fukâha usûlcüleri ise bu kavramı "delalet" adı altında işlemektedirler. Konumuz bu olmadığı için bu kadar malumatın yeterli olduğu kanaatindeyiz. Şimdi asıl meselemiz olan neshin, fahve'l-hitâb ile ilişkisine geçebiliriz.

Ulemanın ekserisine göre fahve'l-hitâb ile neshin oluşu caizdir.[217] Âmidî de bu konuda ulemanın ittifak ettiğini söylemiştir.[218] Bu konuyu bir örnek üzerinde değerlendirmeye alan Âmidî, şunları ifade etmektedir: "*Mesela* **فَلَا تَقُلْ لَهُمَآ أُفٍّ** *'onlara öf bile deme!'*"[219] bu ayet vurma ve benzeri eziyet çeşitlerinin haramlığına delalet etmektedir ve bu delalet ettiği şey hükmün neshine de delalet etmektedir. Ancak ulema, fehvanın dışında aslın neshedilmesi veya aslın dışında

---

[214] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/178.
[215] İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/517.
[216] Ferhat Koca "Mefhum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Eylül 2022).
[217] Sem'ânî, *Kevâti'u'l-edille,* 1/425; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 34; Cessâs, *el-Fusûl*, 2/351.
[218] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/179.
[219] el-İsrâ 17/23.

fehvanın neshedilmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak şu da var ki çoğuna göre asıl neshedilirse, fehva da neshedilir. Çünkü fehva asla tabidir. Metbu' olanın kaldırılıp tabi olanın baki kalması tasavvur edilecek bir durum değildir. Asıl nesih olmadan fehvanın nesih olma durumuna gelince bu konuda Kâdî Abdülcebbâr tereddüt yaşamıştır. Bazen buna cevaz vermiş; bazen de bunun memnu olduğunu söylemiştir. Bunun memnu olduğu konusunda Ebû Hüseyin el-Basrî de ona muvafakat etmiştir. Ebu Hüseyin el-Basrî, 'Anne-Babaya öf deme' konusundaki haramlığın anne-babaya saygı için söylendiğini ifade etmiştir. Şayet aslın baki kalıp fehvanın neshedileceği söylenirse o zaman maksada muhalif olarak öf demememin aksine dövme konusu mübah olur.[220]

Âmidî ye göre burada tercih edilen görüş şudur: Sukut mahallinde dövmenin haramlığının ispat edilmesi; ya konuşma mahallinde öf demenin haramlığına kıyasla ispat edilmiştir veya lafzın delaletiyle ispat edilmiştir. Şayet ilk söylenen şekildeyse her ne kadar buna nesih denmemiş olsa da o zaman asıl ile beraber fer de nesholunur. Çünkü asıl olmadan ferin baki kalması muhaldir. Ancak ferin hükmü kalkarsa aslın hükmü baki kalır. Çünkü tabi olanın kalkması, metbu olanında kalkmasını gerektirmez. Şayet söylenen ikinci şekildeyse o zaman kaçınılmaz olarak lafzın delaleti lafzın sarih olması sebebiyle öf demenin haramlığına ve fehva cihetiyle de aynı şekilde haramlığa delalet eder. Bu ikisi farklı iki delalettir. Ancak şu kadar var ki, fehvanın delaleti mantukun delaletine tabidir. Bu esnada şu söylenirse mümkün olur: Bu iki delaletten birisinin kalkması diğerinin kalkmasını gerektirmez.[221]

Gazzâlî de bu konuda "*Anne-babaya öf bile deme*" ayetini zikrederek nastan da kati ve daha açık olan bir kıyasın neshe kabil olabileceğini söylemiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre bu ayette dövmenin kesin haram olduğu anlaşılmıştır. Ona göre, şayet dövmenin mübah olmasına dair bir nas nakledilmiş olsaydı bu kıyas, onu da neshederdi. Zira dövmenin haram olmasını gerektiren bu kıyas, doğrudan ifade edilen hükümden "öf dememe" daha açıktır.[222]

Kıyasın önemli bir bölümü olan aslın hükmü eğer neshedilirse bu durumda nesih için bir imkân doğar mı veya doğmaz mı? Bu konuya da temas eden Âmidî,

---

[220] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/179.
[221] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/179-180.
[222] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 101.

bu konuda ulema arasında bir ihtilaf olduğunu belirtmiştir. O şu soruyu sormaktadır: Şayet kıyasta aslın hükmü neshe konu olursa fer'in hükmü baki kalır mı? Âmidî, bazı Hanefi alimlerin, bunun baki kalabileceğini, bazılarının ise bunun baki kalamayacağını söylediklerini ifade etmiştir. Ancak kendisi, muhtar olan görüşün ferin hükmünün baki kalmaması gerektiği şeklinde olduğunu savunmuştur.[223] Çünkü ona göre, fer olan bir meselede hükmün sabit olması için aslın hükmüne bakmak gerekir. Ne zaman aslın hükmü neshedilirse o zaman fer, şâri' için muteber olarak istinbat edilen illet olmaktan çıkmış olur. Böylece tabi olana itibar da batıl olmuş olur.

4.5.4.12. Teklifin ulaşmadığı meselelerde nesih konusu

Teklifi hükümlerin mükellefe ulaşıp ulaşmamasına bağlı olarak bu konularda neshin gerçekleşip gerçekleşmemesini de tartışan Âmidî, bu meseleyi iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım şudur: Şayet nâsih olan bir hüküm Cebrail (a.s.) tarafından henüz Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmamışsa bu hükmün mükellef olanları ilgilendirmediği sabittir. Âmidî, bu konuda herhangi bir ihtilafı bilmediğini ifade etmiştir. İkinci mesele şudur: Hz. Peygamberin (s.a.v.) ümmetine neshi bildirmemesi konusudur. Ancak ikinci meselede ihtilaf olduğunu söylemiştir. O da şudur ki, şayet nâsih Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmış ama kendisi bunu ümmete tebliğ etmediyse bu sebeple mükellef olanlar için bu nesih, onların hakkında gerçekleşir mi? Gerçekleşmez mi?[224]

Âmidî'nin belirttiğine göre bazı Şâfiî alimler, mükellef hakkında bu tür bir neshin sabit olacağını savunurken bazıları da bunun imkânsız olduğunu savunmuştur. Ayrıca bu menfi görüşü Hanefî ve Hanbelî alimler de savunmuş ve Âmidî, tercih edilen görüşün bu ikinci görüş olduğunu ifade etmiştir.[225] Çünkü onun düşüncesine göre nesih, beyanı lazım olan bir işlemdir. O beyana göre de önceden sabit olan hükmün kaldırılmasının açıklanması gerekmektedir. Kubâ mescidinde nesih işlemi ile kıble tahvil edildiğinde insanların durumunu düşünelim. Gerçek şu ki, Kubâ ehli Beytülmakdis'e doğru yönelip namaz kılarken namaz esnasında kıblenin tahviliyle ilgili nesih gerçekleşmişti. Onlar nesih gerçekleşmeden önce de birkaç rekât namaz kılmıştı. Namazın ortasındayken bu

[223] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/181.
[224] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/182.
[225] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/182.

tahvil gerçekleşti. Her ne kadar bu nesih gerçekleştikten sonra onların haberi daha sonra olduysa da Peygamber (s.a.v.) Kubâ ahalisinin namazını inkâr etmedi. Çünkü nesih gerçekleştikten sonra haber ulaşmadan onlar namazlarına devam etmişlerdi.

Bu tezini hem nas hem de hüküm açısından değerlendiren Âmidî, şunları ifade etmektedir: "Bir hitap mükellefe ulaşmadan önce hem nas cihetiyle hem de hüküm cihetiyle onu sorumluluk altına almaz. Nas cihetiyle **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً** '*Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.*'[226], **لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** '*İnsanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın!*'[227], **وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيَاتِنَآ** '*Merkezinde halka ayetlerimizi okuyan bir peygamber göndermedikçe rabbin memleketleri helâk etmez.*'[228] Hüküm açısından ise nâsih kendisine ulaşmadan mükellef nâsih olana yönelik olarak bir ibadette bulunursa günahkâr olur. Çünkü kendisine nesih haberi oluşmadan bir fiiliyatta bulundu. Kâbe ye dönme emrinin kendisine ulaşmadan namaz kılması gibi."[229]

4.5.4.13. Nas üzerine ziyade ile nesih konusu

Nas üzerine ziyade konusu, ulema arasında tartışmalı bir mesele olarak durmaktadır. Zira nassa ziyadeyi bir beyân olarak değerlendiren cumhur; genel manada nassa ziyadeyi nesih olarak değerlendirmezken;[230] Hanefi fukâhası ise nassa ziyadeyi bir nesih olarak değerlendirmiştir.[231] Ancak bu mesele çok su kaldıracağı için ve ana konumuzdan bizi uzaklaştıracağı için her mezhebe göre meselenin detayına girmeyi çok uygun bulmamaktayız.

Âmidî, nassa ziyadeyi değerlendirirken meseleyi kısımlara ayırarak detaylandırmaktır. Birinci kısım olarak ziyade, artırılan ve kendisine ilave yapılan arasında ilişkinin olmamasıdır. Buna göre ziyade edilen açısından aralarındaki ilişki bilinmezse neshe konu olmamaktadır. Örneğin ona göre, namaz ve oruç vacip olduktan sonra zekât ve haccın vacip olması bu tür ibadetlerden olduğu için

---

[226] el-İsrâ 17/15.
[227] en-Nisâ 4/165.
[228] el-Kasas 28/59.
[229] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/183.
[230] Sem'ânî, *Kevâti'u'l-edille,* 1/440; Cüveynî, *et-Telhîs,* 2/501; Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 94-95; İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl,* 90.
[231] Pezdevî, *Usûl*, 226; Serahsî, *Usûl,* 1/292.

namazın ve oruç ibadetinin hükmünü değiştirmemektedir. Zira kendisine ziyade edilenin vacip oluşu aynen olduğu gibi durmaktadır. Nesih meselesi ise bir kaldırma ve değiştirme olduğu için ittifakla bu konuda nesih cereyan etmemektedir. Ona göre, ikinci kısım ise artırılan ve kendisine ilave yapılan arasında ilişkinin olmasıdır. Örneğin, sabah namazının farzına iki rekât ilave edilip dört rekâta çıkarılsa bu bir nesih olur. Zira daha önceki iki rekâtın hükmü, yeterli ve sahih olmakla beraber dört rekâta çıkarılmakla bu iki rekât ortadan kalkmış olmaktadır. Âmidî, bu konuda tercih edilen görüşün bu olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre, iki rekâtlı bir namaza yapılan ziyade daha sonra olduğu için bunun neshe kabil olacağını söylemek daha makul görünmektedir. Üçüncü bölüm ise yukarda zikredilen iki bölümün arasında kalan meseledir. Örneğin muhsan olana iftiradan dolayı seksen celde üzerine yirmi celdenin daha eklenmesi veya kefaret için azat edilen kölenin Müslüman olma vasfına sahip olması gibi. Ona göre yapılan ziyade sonradan dahil olduğu için buna nesih denmektedir.[232] Ancak bu son bölümde verdiğimiz örnekler Gazzâlî gibi alimler tarafından nesih olarak kabul edilmemektedir. Zira Gazzâlî bunu bir beyân olarak değerlendirmiştir.[233]

Bazı kaynaklarda mezhepler arasında bu ihtilaflı meselenin fürua yansıdığı yönü şu şekilde anlatılmıştır. Şâfiî mezhebine göre abdest alırken niyet etmek vaciptir. Ancak Hanefi mezhebine göre ise abdest alırken niyet etmek vacip değildir. Nitekim onlara göre abdest için dört azanın yıkanması zikredilmiş; ancak niyet o emirler arasında zikredilmemiştir. Bu sebeple niyeti vacip gören bir kimse nas üzerine bir ziyade yapmış olur. Şâfiî mezhebine göre zina yapan kişiye celde ile beraber sürgün cezası uygulanır. Hanefî mezhebine göre ise celde cezası ile beraber sürgün cezası verilmez. Çünkü Hanefî mezhebine göre celde nas olarak zikredilmiş ama sürgün zikredilmemiştir. Bu sebeple sürgün cezasını veren bir kimse nas üzerine ziyade yapmıştır. Nas üzerine ziyade yapmak ise bir nesihtir. Yine Şâfiî mezhebine göre bir şahit ve bir yemin ile hüküm vermek gelen eser ve haberlere binaen caizdir. Ancak Hanefi mezhebine göre caiz değildir. Çünkü Hanefi mezhebine göre, hüküm vermek için şahitliği şart olan iki erkek ve bir

[232] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/184-190.
[233] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 94.

erkek ile iki kadın nas da zikredilmiş ancak bir şahit ve bir yemin ise ifade edilmemiştir. Her kim bir şahit ve bir yemine göre hükmederse nassa ziyade yapmış olur.[234]

Netice itibariyle cumhura göre, nassa yapılan ziyade önceden var olan hükümden bir şey kaldırmadığı için bu ziyade nesih olarak değerlendirilmez; aksine beyân olarak kabul edilir. Ancak Hanefilere göre yapılan bu ziyade bir nesih olarak değerlendirilir. Çünkü Hanefilere göre, bu ziyade ile beraber var olan hüküm değişime uğramıştır. Âmidî de genelde cumhurun görüşünü benimsemekle beraber bazı ayrıntılı meselelerde ise Hanefiler gibi düşünmüştür. Bu hilafın semeresi, delillerin istimal edilmesinde de kendini göstermektedir. Cumhura göre nassa ziyade bir beyan olduğu için haber-i vahid gibi zan ifade eden bir delil ile tahsîs yapma imkânı vardır. Ancak Hanefi mezhebine göre nassa ziyade bir nesih kabul edildiği için nesih için en azından meşhûr bir haberin olması gerekmektedir.

4.5.4.14. İbadetlerin bir kısmı hakkında nesih

Âmidî, ibadetlerin bir kısmıyla neshin imkanını değerlendirirken meseleyi detaylara ayırarak işlemektedir. Ona göre, ibadetler içerisinde var olan bir sünnetin neshedilmesi durumunda ibadetin kendisi neshe konu olmamaktadır. Gazzâlî'nin belirttiğine göre, bu konuda bir ittifak vardır.[235] Namazda başı örtmenin veya imamın sağında durmanın neshedilmesi buna örnek gösterilebilir. Ancak Âmidî'nin ifade ettiğine göre ibadetin sıhhatini ilgilendiren konularda neshin vaki olup olmaması konusunda ihtilaf mevcuttur. Onun belirttiğine göre, Kerhî ve Ebû Hüseyin el-Basrî'ye göre böyle bir durumda nesih söz konusu olmaz. Onlara göre öğle namazından bir rekât gibi, ister bu ibadetin mefhumundan bir parça olsun ister abdest gibi ibadetin bir şartı olsun yine de nesih gerçekleşmez.[236]

Gazzâlî ise bu konuda farklı düşünerek özetle şunları ifade etmektedir: Bir rekâtın zimmetteki borcu düşürememesinin anlamı, bu bir rekâtın varlığının yokluğu gibi olmasından dolayıdır. Bir şeyin var olmasıyla yok olması aynıysa o

---

[234] Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, *Tahrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398), 50-52.
[235] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 94;
[236] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/192.

zaman bu şer'i bir hükümden ziyade asli bir hüküm olmaktadır. Ancak nesih, şer'i bir hitâb ile sabit olan bir hükmün aynı kendisi gibi bir hitâb ile kaldırılmasıdır. Nesih ifadesi ile kaldırılan hükümden ne olup olmadığına bakılmaksızın sadece kaldırılma kastediliyorsa dört rekâtlı bir namazın tek bir rekâta dönüşmesi de nesih olur. Abdest durumuna gelecek olursak, abdest şart olmaktan çıkarılırsa abdestin vacip olması neshedilmiş olur fakat namaz vacip olarak kalır.[237]

Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), de ibadetin bir kısmının neshi ile ilgili detaylarda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Ancak kendisi, ibadetin bir kısmı ile ilgili olsa da -namazlardaki secdeler ve rekâtlar gibi- bu meselelerde nesih gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Aynı şekilde ona göre, abdest gibi ibadetin dışında olan bir vecibe olsa da bu konularda nesih gerçekleşmez.[238]

Âmidî'ye göre, bu konuda muhtar olan görüş neshin gerçekleşmemesi yönünde olmasıdır. Ona göre, dört rekâtlı olan bir namazın her iki rekâtı ayrı ayrı vaciptir. İki vacipten birinin neshe konu olması diğer vacibin nesih olmasını gerektirmez. Aynı şekilde namaz vacip, taharet şart ise taharetin nesholması, vacip olan namazın neshedilmesini gerektirmez. Bilakis vacip olduğu hal üzere kalmaya devam eder. Herhangi bir nesih durumu gerçekleşmez.[239]

4.5.4.15. Aklın yok olması durumunda teklifi hükümlerde neshin vaki olması

Bir kişinin dini vecibelere muhatap olabilmesi için o kişide birtakım şartların mevcut olması gerekir. Kişi Müslüman, baliğ ve akıllı olmak gibi önemli vasıflara sahip olduktan sonra dinin muhatabı olmaktadır. Hiç şüphesiz akıl dediğimiz meleke bizi diğer varlıklardan ayıran en önemli etkenlerden birisi olmaktadır. İslâm dini de bir fıtrat dini olduğu için insan fıtratında en önemli fonksiyonlardan biri olan aklı muhatap almaktadır. Aklı olmayan bir insan dinin muhatabı olmamaktadır. Bu sebeple "aklı olmayanın dini yoktur" sözü bu gerçeğe dayanmaktadır.

Âmidî'nin böyle bir meseleyi neshe dahil etmesi hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü kendisini hem aklî ilimlerde hem de naklî ilimlerde otoriter olarak ispatlamış bir ilim adamıdır. Kendisi dini ve aklî sahada uzman bir kimliğe sahip olduğu için direkt aklı ilgilendiren dini meselelerde birikimini başarılı bir şekilde

---

[237] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 93.
[238] Şîrâzî, *el-Lüma'*, 33.
[239] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/192.

ortaya koyarak meseleyi tahlil etmektedir. Ona göre, aklın yokluğu durumunda teklif şartı ortadan kalktığı için bütün teklifi hükümler, ittifakla neshe kabil olmaktadır.

Ancak Âmidî, iki durumda ihtilafın vaki olduğunu söylemiştir: Birincisi, Allah Teala'yı bilmenin ve nimet verene şükretmenin neshinin tasavvur edilebilme imkânı ya da küfrün, zulmün, yalanın, güzel olanın vacip olması veya çirkin olanın haram olma zorunluluğu gibi konuların neshedilmesinin tasavvur edilebilmesi konusudur. Âmidî'nin belirttiğine göre bu konuda Mu'tezile mezhebi hataya düşmüştür. Çünkü Mu'tezile hüsün ve kubuh meselesinde ve Allah Teala'nın fiillerinde hikmeti gözetme konusundaki inançlarını fasit bir zemin üzerine oturtmuşlardır. Bu sebeple Mu'tezile'ye göre, bu tür meselelerde neshin olması caiz değildir. Âmidî, bu görüşün kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.

İkincisi, şayet teklifi hükümlerin neshe konu olması caiz ise Allah Teala'nın bütün hükümleri neshe mevzubahis yapması konusudur. Bu konuda da olumlu ve olumsuz görüşlerin olduğunu söyleyen Âmidî, bazılarının bunu menfi gördüğünü ifade etmiştir. Kendisi ise mükellefin bilgisi olmaksızın neshin gerçekleşmesiyle mükellef hakkında neshin meydana gelmeyeceğini söylemekle beraber mükellefin nesih bilgisi varsa bile kendisi hakkında bütün teklifi hükümlerin neshedilmesine engel herhangi bir durumun olmadığını ifade etmiştir.[240]

4.5.4.16. Nâsih ve mensûhu bilmenin yolları

Ulema, nesih konusunu değerlendirmeye alırken gelişi güzel her bilgiyi neshe konu yapmamıştır. Şu bir gerçek ki ulema, neshi değerlendirirken son derece objektif davranmış, neshin söz konusu olduğu alanlarda öz ve posa ayırımına dikkat etmiş ve neshe medar olacak her bilginin sağlıklı olanını sakim olanından ayırmayı başarmıştır. Bu sebeple ulema, son derece hassas davranarak neshin tespit edilmesi hususunda aklın herhangi bir yolunun olmadığını ve bu tespitin sadece nakle bağlı olarak gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Çünkü mantık açısından da tahlil edildiği zaman aklın bu konuda bir rol üstlenmesi pek mümkün görünmemektedir. Naklin neshin bilinmesinde üstlendiği en büyük rol, nâsih ve mensûh olan nassların hangisinin önce, hangisinin sonra olduğunun

[240] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/194-195.

bilgisini ortaya koymasıdır. Bu sebeple nesih ile alakalı naklî olarak intikal edilen bilgiler, birtakım sınıflara ayrılarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

Âmidî, bu konuda değerlendirme yaparken öncelikle iki nassın tearuz durumuna bakılması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, iki nas her yönden tearuz halindeyse tearuz eden bu iki nas ya bilinen bir durumdadır ya da zan ifade eden bir durumdadır ya da naslardan birisi bilinen, diğeri ise zan ifade eden bir durumdadır. Şayet iki nas malum veya maznun durumdalarsa bunlardan bir tanesinin önceliği, sonralığı veya beraberliği bir şekilde bilinir. Şayet naslardan birisinin sonralığı bilinirse o sonradan gelen nas nâsih, önceden var olan nas ise mensûh olur.

Yukarda nasların durumundan hareketle nesih konusunda önceliğin ve sonralığın sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için Âmidî'ye göre üç yolun izlenmesi gerekir:

1) Lafzın nâsih ve mensûhun bilinmesine delalet etmesidir. Yani kanun koyucunun neshi beyan etmesidir. Kabir ziyareti bir örnek olarak verilebilir.

2) Ümmetin, bir meselede nesih olduğu konusunda icmâ etmesidir. Burada icmâ konusunda şunu ifade etmek gerekir ki, burada icmâdan kasıt neshin icmâ sebebiyle meydana gelmesi değil; neshin o icmâ ile bilinmesidir. Zaten icmâ da nassa dayanarak oluşmuş bir ortak görüştür.

3) Nesih tarihi verilerle bilinir. Bu da ikiye ayırılır: Birincisi, lafzın delaletiyle bilinir. Örneğin, *Peygamberin (s.a.v.)* "*Size kabir ziyaretlerini yasaklamıştım. Artık ziyaret edebilirsiniz*." gibi. İkincisi ise ravinin daha önce geçmiş olan iki durumundan birine atıfta bulunmasıyla bilinir. Örneğin, bir ravinin "*Şu vakitte şöyle, bu vakitte de şöyle olmuştu.*" demesi gibi.[241]

Gazzâlî'ye bakıldığı zaman o da hemen hemen Âmidî ile paralel görüşler aktarmaktadır: Ona göre, iki nas çeliştiği zaman sonra gelen nâsih; önce gelen ise mensûhtur. Nassın sonra olması akıl delili ile veya şer'i kıyas ile bilinmez. Nassın

[241] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/197.

sonra olması salt nakille bilinebilir. Bu da birkaç yolla bilinebilir: Birincisi, Peygamber'in (s.a.v.) kabir ziyaretlerini önceden yasaklayıp sonradan bu yasağı kaldırması gibi lafzın delalet açısından neshe işaret etmesidir. İkincisi, ümmetin bir hüküm hakkında nâsih ve mensûh olduğuna icmâ etmesi. Üçüncüsü ise ravinin "Hendek senesinde veya Fetih senesinde işittim." demesi gibi tarihi söylemesi ve mensûh olanın da bu tarihten önce bilinir vaziyette olmasıdır.[242]

Bunun yanında bazı yollarla da neshin tespit edilemeyeceğini ifade eden Âmidî, o tariklerin şu şekilde olduğunu söylemiştir. Sahabenin nassı belirtmeksizin bir konuda nesih olduğunu söylemesi ki bu görüş bir ictihada dayanabilir. Mushaf içerisinde ayetlerin önce veya sonra olması da neshin tespiti için yeterli değildir. Çünkü Mushaf'a göre yapılan tertip, nüzul sırasını esas almamıştır. Bir ravinin sahabe nakillerinden aktarımda bulunması da neshin tespiti için yeterli değildir. Çünkü o sahabe de daha önceden yapılmış olan bir nakilden alıntı yapmıştır. İki nastan birisinin aklın hükmüne ve beraati asliyeye uygun olması da uygun olanın önce, uygun olmayanın ise sonra olduğuna tesir etmez.[243]

Sonuç itibariyle neshi tespit etme meselesi, hiç de kolay olmayan ilmi bir çabayı ve gayreti gerektirmektedir. Bu konuda tarihi verilerin önemi son derece kıymetlidir. Ulemanın bu konudaki özverili çalışmalarını takdirle karşılamak gerekir. Çünkü geçmişi az buçuk tefekkür ettiğimiz zaman kıt kanaat imkanlarla bu verilerin bulunması, bulunan bu verilerin bir elekten geçirilmesi ve akabinde de derin bir ilmi tahlil ile pişmeye hazır bir hale gelmesi çok uzun soluklu ve bir o kadar da zahmetli bir iştir. Bu zahmete göğüs gerenlerden bir tanesi de Âmidî'dir. Konuyu burada neticelendirirken Âmidî'ye Allah'tan (c.c.) rahmet diliyor ve kabrinin nur ile dolmasını temenni ediyorum.

[242] Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 103.
[243] Âmidî, *el-İhkâm,* 3/198.

5. SONUÇ

Seyfuddîn el-Âmidî'nin nesih anlayışı ile ilgili yapmış olduğumuz çalışma hayırlısıyla bir sonuca varmıştır. Çalışmayla ilgili vardığımız sonuçları, bununla ilgili yaptığımız değerlendirmeyi ve özellikle de Âmidî ile ilgili farklı bulduğumuz noktaları ana hatlarıyla özetlersek şunları ifade edebiliriz.

Bilgi ve birikim konusunda paye sahibi olmak için ilmî seyahatler gerçekleştiren Âmidî, büyük alimlerden İslâmî ilimler alanında dersler alarak alanında uzman hale gelmiştir. İslâmî ilimler yanında aklî ilimlere de merak salan Âmidî, Bağdat şehrinin Kerh bölgesindeki Hristiyan ve Yahudi bilginlerinden aklî ilimler olan felsefe ve mantık dersleri okumuştur. Böyle bir perpespektif doğrultusunda ilim tahsil eden bir alim İslâm tarihinde neredeyse yok denecek kadar azdır. Gazzâlî'nin de felsefe ve mantık ile ilgili çalışmalar yaptığı kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak Gazzâlî kendi cehd ve gayretiyle bu birikimi elde etmiştir. Bu sebeple Âmidî, diğer alimlerden bu konuda ayrılarak ilmin kimlerde ve nerelerde olduğuna bakmadan ilmi kazanma yoluna gitmiştir.

Âmidî, kendisine kadar gelen ilmi gelenekten bolca istifade etmiştir. Âmidî'nin nesih konusunu değerlendirirken yer yer Şâfiî, Bâkillânî ve Gazzâlî'ye atıfta bulunması onun gelenekten etkilendiğini ortaya koymaktadır. Bununla beraber Âmidî, kendisinden sonra gelen birçok ilim adamını da etkilemeyi başarmıştır. Nitekim Âmidî'nin bir öğrencisi olan İzzüddîn b. Abdisselâm'ın Âmidî hakkındaki ifadeleri, Beydâvî gibi bir alimin Âmidî'nin usulünden istifade ederek usûl eserini vücuda getirmesi, İbnü'l-Hâcib'in Âmidî'nin telif ettiği *el-İhkâm*'a bir ihtisar çalışması yapması, Adudüddîn el-Îcî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Sa'duddîn et-Teftâzânî gibi meşhur kelâm âlimlerinin eserlerinde sık sık Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*' ına atıfta bulunmaları bu alimlerin Âmidî'den ne kadar çok etkilendiğini ve ondan ne kadar çok istifade ettiğini ortaya koymuştur.

Nesih konusunu bir usûl çerçevesinde ele alan Âmidî yer yer cumhurdan farklı kanaatler ortaya koyarak tezini hem aklî hem de naklî bir biçimde savunmaktadır. Nesih nazariyesini bir sistem ekseninde tahlil eden Âmidî, diğer alimlerden farklı olarak nesihle ilgili her bahsi ayrı ayrı başlıklar halinde ele almış, nesihle ilgili mezheplerin görüşlerini karşılaştırmalı olarak analiz etmiş,

bahsi geçen ilgili konuyu hem aklî açıdan hem de naklî açıdan değerlendirmeye tabi tutmuş ve en son kendisinin tercih ettiği görüş neyse onu belirterek savunmuştur.

Neshin kelime kökünden başlayarak konuyu değerlendirmeye alan Âmidî, sözlük anlamı konusunda bazı alimlerin izale, bazılarının ise nakil manasını tercih ettiğini ifade etmiş, neshin her iki manaya da müşterek olduğunu kabul etmenin daha sağlıklı olacağını söylemiş ve bu konudaki tartışmanın manen değil lafzen olduğunu belirtmiştir.

Mezhep içerisinde benimsenen Bâkillânî'nin tanımını tenkit eden Âmidî, yapılan tanımda bazı ziyadelerin olduğunu ifade etmiştir. O, nesih için şöyle bir tanımlama yapmıştır: "Şâri'in önceden şer'i hitabıyla sabit olan bir hükmün istimrarına/devamına mani olan bir hitabından ibarettir." Bu şekilde bir tanımlamanın itirazları bertaraf edeceğini düşünen Âmidî, Bâkillânî'nin yapmış olduğu ve Gazzâlî tarafından da tercih edilmiş olan tanımda "Terâhi/zamansal açıdan sonra gelen ve eğer bu hitâb olmasaydı hüküm ilk hitâbla sabit olacaktı." şeklinde yapılan ziyadelere gerek olmadığını söylemiştir.

Nesih ile tahsîs arasındaki temel farklara da değinen Âmidî, bu konuda cumhurun 4, Gazzâlî'nin de 1 fark daha ekleyerek 5'e çıkardığı nesih ile tahsîs arasındaki farkı, 10'a çıkararak 5 ayrı farklılığın daha olduğunu tespit etmiş ve kendi perspektifiyle bu farkları tek tek açıklamıştır.

Neshi inkâr edenlerin görüşlerini değerlendiren Âmidî, öncelikle nesih konusunda ulema arasında bir ittifak olduğunu, bu ittifaka göre neshin aklen caiz, şer'an vaki olduğunu, Ebû Müslim el-İsfahanî dışında bir muhalifin olmadığını ve onun da neshi aklen caiz, şer'an ise vaki olmadığı düşüncesine sahip olduğunu ifade etmiştir.

Âmidî cumhurdan farklı düşünerek nassa ziyadeyi nesih olarak kabul etmektedir. Örneğin, iki rekâtlı bir namaza yapılan ziyade daha sonra bu iki rekâta eklendiği için bunun neshe kabil olacağını söylemek ona göre daha makul görünmektedir. Ayrıca ona göre muhsan olana iftiradan dolayı seksen celde üzerine yirmi celdenin daha eklenmesi veya kefaret için azat edilen kölenin Müslüman olma vasfına sahip olması gibi durumlar neshe kabil olmaktadır. Ona göre yapılan bu ziyadeler sonradan dahil olduğu için buna nesih denmektedir.

Ancak bu son bölümde verdiğimiz örnekler, Gazzâlî gibi birçok alim tarafından nesih olarak kabul edilmemektedir. Onlar bunu, bir beyân olarak değerlendirmişlerdir. Âmidî, bu konuda Hanefî fukahâsı gibi düşünerek cumhurun görüşünden ayrılmıştır.

Âmidî'nin ifade ettiğine göre, Şâfiî'den nakledilen iki görüşünden birisinin çapraz neshi kabul etmediği şeklindedir. Ancak Âmidî, bu konuda Şâfiî'den ayrılarak çapraz neshi kabul ettiğini belirtmiştir. Âmidî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği ikinci olumlu görüşün ise hangi kaynakta geçtiği tarafımızca tespit edilememiştir.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki Âmidî, hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde uzman bir kimliğe sahip olmasına rağmen kendisiyle ilgili kelâm ve mantık görüşleri dışında diğer alanlarda özellikle de fıkıh alanında çok fazla çalışması yapılmayan bir ilim adamıdır. Kendsine has bir metodoloji gerçekleştiren Âmidî, fıkıh alanında çalışılması gereken mümbit bir arazi olarak karşımızda durmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî.* thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Adsoy, Şerefettin. *Seyfuddîn el-Âmidî'nin Dekâiku'l-Hakâik fi'l-Mantık Adlı Eserinin Tercüme Tahkik ve Değerlendirmesi.* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. e*l-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 cilt. Kahire: Darü'l-Hadîs, 1416/1995.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Seyid el-Cemilî. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-Arabî, 1404.

Aslan, Nasi. "*Eş'ari Usûlcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye yönelttiği Eleştiriler -Râzî ve Âmidî Örneği-*". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 36 (2020), 1-15.

Atan, Ömer Faruk. *Usul-i Fıkıhta Nesih*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Ateş, Süleyman, *Kur'an da Nesh Meselesi.* İstanbul: Yeni Ufuklar, 1996.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Muʿtemed fî usûli'l-fıkh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiʿu's-sahîh*. 6 cilt. Beyrut: Darü İbni Kesîr, 1407/1987.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü İhya'i Türasi'l-Arabî, 1405.

_____*el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. A'cîl Casım en-Neşmî. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkafî ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1405/1985.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luġa "eş-Ṣıḥâḥ"*. Kahire: Daru'l-ilm li'l-melayin, 1956.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbûrî. *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh.* Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1417/1996.

_____*el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülazim Mahmud Edîb. Darü'l-Vefâ, 1418.

Çetin, Abdurrahman. "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Ağustos 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût. 4 cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 25 Eylül 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/icmâ

Duman, M. Zeki. "*Kur'an-ı Kerim'de Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Gözden Geçirilip Değerlendirilmeleri"*. Bilimname 17 (2009), 10-50.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. el-*Bahrü'l-muhît.* Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

Eşit, Davut. *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-ʿUdde fî usûli'l-fihh*'. thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübarekî. 1410/1990.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min ʿilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselam. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413.

Gölcük, Şerafettin. "Ğâyetü'l-merâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 7 Haziran 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/gayetul-meram

Hazrecî, Ebü'l-'Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî. *'Uyûnü'l-enbâʾ fî tabakâti'l-etıbbâ*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1965.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr.* Tunus: Darü Sahnûn, 1997.

İbn Hallikân, Ebü'l-'Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân,* thk. İhsân 'Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdr, 1990.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kahire: Darü'l-Hadîs, 1404.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi Balabân.* thk. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Darü't-Tayyibe, 1420/1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-ʿArab*. Beyrut: Daru Sadr.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*. Ürdün: Darü'l-Bayarik, 1420/1999.

İbrahim Mustafa-Ahmed Ziyat-Hamid Abdülkadir-Muhammed en-Neccar. *el-Muʿcemü'l-vasît*. Darü'd-Da've.

İlhan, Avni. "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Eylül 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/bedâ

İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Kâsım b. Sellâm, el-Herevî Ebû Ubeyd b. Miskîn. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kurʾâni'l-ʿazîz ve mâ fîhi mine'l-ferâʾiz ve's-sünen*.

Koca, Ferhat "Mefhum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Eylül 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/mefhum

Koca, Ferhat "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 15 Ağustos 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih

Koca, Ferhat "Tahsîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 5 Eylül 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/tahsîs

Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. Çev. Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrıcı-İbrahim Kâfi Dönmez- Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr.* Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân.* thk. Ahmed Ferid. Lübnan-Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1924/2003.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu's-sahîh* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Darü İhya'i Türasi'l-Arabî.

Öğüt, Salim. "el-İhkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Haziran 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/*el-ihkâm*

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüsûl ilâ maʿrifeti'l-usûl*. Karaçi: Matbaa Cavid Beris.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb.* Darü'n-Neşr.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Fahrüddîn Abdürrahîm b. Abdilkerîm b. Muhammed. *kevâti'u'l-Edille fi'l-Usûl.* thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî'. Lübnan/Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî.* Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. 'Alî. *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ,* thk. Mahmûd M. et-Tanâhî. Hicr: b.y., 1413/1993.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm. *el-İbtihâc fî şerhi'l-Minhâc.* Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ʿulûmi'l-Kurʾân.*

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle,* thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1939.

_____*Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.

_____*el-Üm.* Beyrut: Darü'l-Marife, 1393.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ʿilmi'l-usûl.* Dımeşk: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1419/1999.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lümaʿ fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb *el-Muʿcemü'l-evsat,* thk. Tarık b. Muhammed. 10 cilt. Kahire: Darü'l-Harameyn, 1415.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülînel-Bağdâdî. *Câmiʿu'l-beyân fî te'vîil'l-Kurʾân.* thk. Ahmed Muhammed Şakir. Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmiʿu's-sahîh Sünenü't-Tirmizî.* thk, Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: 5 cilt. Darü İhyai't-Türasi'l-Arabî.

Yüksel, Emrullah. "Âmidî, Seyfeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 5 Haziran 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/Âmidî

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr el-Bağdâdî. *Tahrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-usûl*. thk. Muhammed Edîb Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Kurʾân.* Matbaa: İsa el-Banî el-Halebî.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Remzi ERTAŞ

Doğum Yeri ve Tarihi :

EĞİTİM DURUMU

Lisans Öğrenimi : Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Yüksek Lisans Öğrencisi

Yabancı Diller : Arapça

BİLİMSEL FAALİYETLERİ

A) Bildiriler

İLETİŞİM

E-Posta Adresi:

Tarih: 07/12/2022